

Ovidio Capitani *Ricordo di Raoul Manselli*

[A stampa in *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*, Atti delle Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXIII, 1, Spoleto 1987, pp. 13-40 (anche in *Una medievistica romana*, Bologna 1986, pp. 57-75) © dell'autore – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"].

«Non perché tu non corra, ma perché tu possa ancor di più correre io ti esorto alla corsa»: questa esortazione — che era poi derivata dalla lunga familiarità con i classici — io ho udito spesso a me rivolta da Raoul Manselli nel corso dei trent'anni di un discepolato e di un'amicizia quali raramente io credo di aver mai conosciuto in una vita che anche per me non è più, ormai, breve. E devo confessare — al di là, spero, di una comprensibile commozione, al di là di quanto di inevitabilmente personale e autobiografico, come sempre accade, potrà essere e sarà, nelle mie parole — che credo di aver pienamente inteso il valore profondo di questa ripetuta esortazione, pronunciata significativamente in momenti difficili, di delusione, anche di disperazione, solo nel momento in cui l'amico fraterno veniva meno, il 20 novembre del 1984, il giorno della commemorazione fatta all'Istituto storico italiano per il Medio Evo di Roma da Girolamo Arnaldi per Raffaello Morghen. Di averne inteso il senso profondo, esistenziale e culturale ad un tempo, voglio dire, e di poter farne oggetto di riflessione nel momento in cui ci si accinga a valutare complessivamente la sua opera di studioso, la sua illimitata disponibilità alla promozione culturale, la sua talora — ed anche spesso, magari — sorprendentemente imperturbata reazione a vicende tristi e felici di una biografia tanto ricca di eventi quanto ridotta nella durata.

Raoul Manselli era nato a Napoli il 5 giugno 1917; aveva compiuto gli studi classici nella sua città e si era laureato con Ernesto Pontieri. Professore di scuola media e poi comandato presso l'Istituto italiano di cultura di Brema negli anni del conflitto mondiale (1942/1943), era rientrato in Italia per insegnare storia e filosofia a Lucca, nel Liceo scientifico «Vallisneri» fino al 1947; ottenuto il comando come allievo della Scuola nazionale di studi storici presso l'Istituto storico italiano per il Medio Evo a Roma, allora avviato a nuovo fervore di attività e di dibattito culturale dalla presenza della forte personalità di Raffaello Morghen, aveva a Roma insegnato presso la Scuola speciale per archivisti e bibliotecari, avendo conseguita la libera docenza in storia medioevale; insegnò nell'allora «libera» Università di Lecce dal 1956 al 1960 la stessa disciplina; nel 1960, vinto il concorso a cattedra — sempre di storia medioevale — venne chiamato dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia, per passare poi a quella cattedra prestigiosa dell'Università di Torino che era già stata di Giorgio Falco e ritornare a Roma sulla cattedra di Raffaello Morghen. A voler, anche a volo di uccello, ricordare le esperienze che abbiamo chiamato testimonianza di «promozione culturale» si rischierebbe di commettere più omissioni che enumerare benemeritenze: e si rimarrebbe sempre ad un approccio esterno, si rischierebbe specialmente di risolvere il senso di una vita — di ricerca esistenziale e di ricerca scientifica — in un'occasionalità certamente ricchissima, ma inappagante. Inappagante Raoul Manselli, come cercheremo di mostrare, inappagante noi che ce lo siamo visto sparire in silenzio e inopinatamente ed abbiamo avuto la sensazione di un vuoto certamente grande e ad un tempo di un mistero altrettanto grande. Fu segretario dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo, alla costituzione della cui biblioteca diede l'insuperato ed insuperabile apporto di una conoscenza bibliografica sterminata — è stato detto non senza ragione che con lui è scomparso uno dei più grandi eruditi nel campo della storia medioevale (e non solo medioevale) d'Italia (e non solo d'Italia) — fu membro del Consiglio direttivo dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo; del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo di Spoleto — di cui divenne Presidente nel 1977 — e dell'Accademia Tudentina; direttore del Centro gioachimitico di S. Giovanni in Fiore; membro della società romana di storia patria, della società internazionale di studi francescani, dell'Accademia nazionale dei Lincei; collaborò per oltre un decennio al *Dizionario biografico degli italiani* dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana; socio corrispondente dei *Monumenta Germaniae Historica* e dell'Accademia delle Scienze di Monaco, fu tra i più attivi studiosi italiani nel riaprire, mantenere ed allargare il dialogo con il mondo scientifico straniero che — si può dire senza tema di

smentita — conobbe ed apprezzò o riabilitò la medievistica italiana, rimasta per molto tempo, magari anche ingiustamente, isolata, ma comunque isolata, in buona misura per la testimonianza di preparazione, cultura e padronanza delle principali lingue scientifiche occidentali che seppe dimostrare Raoul Manselli.

Una testimonianza di impegno, allora, a trecentosessanta gradi nella promozione culturale, come del resto nel disegno esplosivo della sua illimitata curiosità di ricerca. Ma qui nascono complessità enormi, per una valutazione integrata — non integrale, badate — del senso di questi trecentosessanta gradi, che io definisco tali nel loro momento di svolgimento incoativo, non certo in quello di approdo, ché, non avendo ovviamente tutti la stessa carica, per così dire, vettoriale, implicano però tutti una riflessione sulle ascendenze culturali, sull'adesione più o meno profonda ad esse, sul giudizio ponderato che occorre dare ai vettori meno duraturi, per evitare sia di attribuire ad ogni curiosità un peso tanto eccessivo quanto superficiale, sia di banalizzare diverse cose al livello di mera occasionalità. Ecco: io direi che una prima proposizione parametrica potrebbe essere quella di considerare — ma anche di distinguere — in Raoul Manselli fra tematica seriale di attenzione, da fedeltà costante di indagine, tra chiavi per comprendere lo storico e l'uomo nella concretezza della sua operosità storiografica, e suggestioni sincere sempre: al di là di ogni giudizio, del tutto superfluo in questa circostanza, sulla costanza di quelle suggestioni. Con il che vengo anche a dire che non mi pare — non mi parrebbe — corretto, pur se indubbiamente più facile al relatore, ipotizzare e forzare una «diacronia» di interessi, uno svolgersi degli stessi nelle tappe di un ideale itinerario dalle prospettive sempre più larghe, ma naturalmente collegantisi tra loro: anche perché quelle prospettive erano in effetti sincroniche. E tali sin dall'inizio della produzione vastissima del Manselli: un piccolo campione, per convincersene. Nel giro degli anni 1949/1951 potevano apparire in «Humanitas», IV, 1949, *Profili del sec. XIII: Pietro di Giovanni Olivi* e nell'«Archivio Storico napoletano», n.s., XXXII, 1950/51, *Il reggimento albanese Real Macedonia durante il regno di Carlo di Borbone*. Che poi l'Olivi diventasse e restasse la chiave di lettura forse più congrua per intendere la storiografia del Manselli e l'attenzione alle vicende del regno di Carlo di Borbone si rivelasse solo prova di non mai intermessa sensibilità alla storia — non solo medievale — del nativo Mezzogiorno, può solo confermare che si saldavano, sin dalle prime esperienze, coscienza profonda delle problematiche religiose (e grande era stato l'influsso dell'Omodeo, negli anni napoletani) e attrazione più latamente, anche se meno sofferta, verso le cose di varia umanità di cui Raoul Manselli pensava, senza gerarchie marcate di dignità storiografiche, fosse costituita la storia.

Solo negli ultimi anni della sua vita, d'altra parte, il Manselli si è indotto a fare le sue professioni di fede storica: lui, che di tutti gli storici medievisti italiani aveva letto tanto di più. Per dire che la stessa meditazione storiografica, o meglio di storia della storiografia, poteva apparirgli comunque riduttiva di quel dovere — questo sì impegno storiografico — lasciare in ogni caso all'opera dello storico lo spazio per non autolimitarsi, autodefinendosi in una metodologia o in una riflessione concettuale sul proprio operare. La esigenza che in Manselli fu sempre viva, di premettere a quasi tutti i suoi lavori di rilievo, dalla *Ricerca storiografica sui Pietrobrusiani ed Enriciani*, premessa alla I edizione dei suoi *Studi sulle eresie del sec. XII*, del 1953, e ristampata nell'edizione del 1975, con una garbata aggiunta di risposta alle osservazioni del Borst, del Fearn, del Constable, alle rapide, ma essenziali righe — ai fini di una certa impostazione — premesse alla *'Lectura super Apocalipsim'* di Pietro di Giovanni Olivi, a proposito dell'approfondimento compiutosi dal Baur, fino al Grundmann, al Dempf, allo Spörl, al Benz, al Buonaiuti, allo stesso Morghen, del rilievo che ha avuto nel Medioevo «il senso più profondo della storia» (vera anche un cenno a Benedetto Croce: ma questa è cosa diversa che diremo dopo); al capitolo I de *L'eresia del male: il Manicheismo come problema storiografico*, del 1963, ripetuto nella II edizione del 1980; alle più recenti *Introduzioni* alle antologie *La stregoneria in Europa*, a cura di M. Romanello del 1975 e *La religiosità popolare nel Medio Evo* del 1983, agli *excursus* storiografici, letti proprio qui a Spoleto, rispettivamente in occasione della XIV settimana, a proposito della *Discussione storiografica*, circa *La conversione dei popoli germanici al Cristianesimo* (1967) e della XXVIII, dedicata alla *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo*, circa *La resistenza dei culti*

antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne (1980); quella esigenza di tener conto della storiografia — oltre che probità di mestiere, che il Manselli aveva senza puntigli, senza iattanze, con indulgenze, talora, che potevano anche irritare una generazione successiva alla sua, vissuta nel culto dell'informazione compiuta della storiografia, sì, ma filtrata, per educazione crociana, da una «griglia» di scale di valori — quella esigenza di tener conto della storiografia non si risolveva in una dialettica, appunto, di giudizi di valore. E così allora mi pare si possa e debba spiegare che Raoul Manselli tenesse poi molto alle sue posizioni di arrivo — per così dire — nella ricerca dei suoi motivi chiave, come li ho chiamati, non volentieri accettando come rilevanti per la «sua» impostazione osservazioni, anche su punti particolari che potevano venirgli (e gli vennero, com'è perfino inutile ricordare) da altre parti. Quasi che quella larga, incredibile conoscenza della produzione scientifica sugli argomenti che egli affrontava contasse piuttosto per la testimonianza della centralità dei contenuti, che non per la supposta assoluta validità di nuovi orientamenti che ne potevano derivare. Chi ha conosciuto nella frequentazione di discussioni anche assai vivaci Raoul Manselli, non ha pressoché mai udito affermare che una testimonianza storiografica era del tutto superata: fosse di prevalente o mera erudizione o fosse «vivamente rivoluzionaria». Non è un caso che nella citata antologia sulla *Religiosità popolare nel Medio Evo*, in un saggio insolitamente dedicato al *Problema metodologico della religiosità popolare*, egli si opponesse alla sostituzione di religiosità popolare con una concettualizzazione più netta, ma giudicata deterministica, che suonava, nella scrittura storiografica di Carlo Ginzburg, *religione delle classi popolari*. E non è questo il momento per insistere su queste considerazioni: pur se rimane significativo — nella determinazione dei punti chiave della storiografia di Raoul Manselli — che le «occasioni» di intervento a livello epistemologico siano più frequenti nell'ambito assai ampio, ma anche sempre naturalmente individuato, per così dire, del fatto religioso, al di là della storicizzazione del medesimo. Impressione che ho raccolto leggendo alcuni anni or sono, nell'*Introduzione* all'edizione italiana di *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, queste parole: «la religiosità medievale, in quanto espressione di valori capaci di trascinare le masse, non è tanto il risultato di iniziative e di impulsi della gerarchia, quanto manifestazione di forze profonde che la libera creatività umana è stata in grado di elaborare per la soluzione della propria tesi, delle proprie speranze e delle proprie credenze» (ed. ital. di H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Bologna, Il Mulino, 1974, p. XVI). Per questo tra Grundmann, che fa cadere l'accento sui «movimenti» e Morghen, per il quale «l'accento cade sull'interpretazione del medio evo, come epoca nella quale si esprime attraverso i movimenti popolari l'esigenza di intendere in termini cristiani la realtà storica» si sottolinea, da parte del Manselli, una precisa differenza. Che tra Grundmann e Morghen ci fosse stato il filtro innovatore (ma si dovrebbe vedere come, poi...) di Benedetto Croce, è vero: ed io vorrei aggiungere che c'era stata l'esperienza storiografica del ripensamento del medio evo maturato da Giorgio Falco nella *Santa Romana Repubblica*. Ma da quale parte stava poi il problema per Raoul Manselli e di Raoul Manselli? Dalla parte dell'identificazione di una religiosità specifica con una specifica *Periodisierung* o dalla parte dell'individuazione di una componente essenziale di tutta la storia umana, di tutte le epoche, di tutte le latitudini? Le chiavi «medioevali» della sua ricerca dovrebbero dircelo, se la nostra impostazione è stata corretta.

* * *

Non c'è ancora — e speriamo che certe iniziative affidate agli allievi più vicini anche negli ultimi anni a Raoul Manselli ed in specie alla sua più attenta collaboratrice, Edith Pásztor, possano giungere a compimento tra breve, in questo senso — non c'è ancora, dicevo, una bibliografia completa degli scritti del Manselli, che renderebbe molto più facile, almeno ad un'analisi esterna, il rilevamento dell'incidenza di certe tematiche, si da suggerire, in ipotesi, almeno, la trasformazione dell'insistenza su certe tematiche in una vera e propria decodificazione della storiografia di Raoul Manselli. Pur in questa assenza, io credo che non sia presuntuoso o semplicistico o schematico individuarla — sempre restando in quell'ambito che abbiamo chiamato poc'anzi «il fatto religioso» — negli studi gioachimitici, in quelli ereticali, in quelli oliviani e francescani, in quelli della ricordata religiosità popolare, che meglio intenderei se potessi esprimerla in termini di antropologia culturale, se non temessi di tradire

l'intenzione, più che il pensiero, dell'amico scomparso. Chiavi per una lettura: che dovranno apparire, in ogni caso interrelate, almeno, da un legame profondo, pur se non apparentemente decantato. E non può stupire questa prudenza di linguaggio e di giudizio, dacché il fatto religioso, come lo abbiamo chiamato, è per sua natura misterioso, nelle sue manifestazioni storiche concrete, richiamandosi a componenti variamente o morali o psicologiche, non sempre limpidamente deducibili come categorie e pur spesso intersecantisi e bisognose di una compartecipazione, per essere colte, al limite di una vera e propria introspezione, oltre che di un approccio personale ed autonomo. Tanto più proficuo, crediamo, quanto più «al di fuori», per così dire, da ogni vincolo di legame di scuola diretta: dove scuola si intenda come fatto di tecnica specifica, non di consonanza su temi generalissimi.

L'attenzione alle manifestazioni della dissidenza religiosa, che certamente inaugura con segni di netta prevalenza di interessi la prima stagione romana di Raoul Manselli e che quindi potrebbe venire assunta come una sorta di passaggio obbligato per chi voglia ripercorrere le tappe della sua così intensa e diffusa attività storiografica, quell'attenzione, dicevo, si disvela, proprio nella prospettiva di tutta la restante produzione, come molto di più che l'inizio di uno sviluppo. Voglio dire che Manselli, avendone indubbiamente la possibilità scientifica, non si sentì un eresiologo *tout court*, nemmeno quando nel 1975, ristampò i suoi *Studi sulle eresie del sec. XII* (Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, Studi storici, Fasc. 5): una trattazione sistematica di tutti i fenomeni ereticali — o anche di uno particolarmente importante (pensiamo al catarismo cui peraltro egli dedicò singolarmente una fortunata opera di sintesi, *L'eresia del male*, Napoli, Morano, 1963¹; 1980²) — Manselli non la progettò a quanto mi è dato di sapere. Quando scriveva «non avendo mai avuto la presunzione di comporre qualcosa di classicamente definitivo... ho ritenuto doveroso apportare agli *Studi* quelle modificazioni, quegli aggiornamenti... che si sono via via resi opportuni dal progresso degli studi» Manselli non ricorreva ad un *escamotage*: l'eresiologia, in quanto tale, in quanto specializzazione, lo attirava meno della ricerca sulla varia morfologia eterodossa in quanto testimonianza del bisogno di religiosità. Proprio in uno dei saggi aggiunti alla seconda edizione degli *Studi sulle eresie del sec. XII*, quello sulla '*Christianitas*' medioevale di fronte all'eresia, che è del 1973, il ripensamento globale del rapporto tra eterodossia e società, consente al Manselli — per natura schivo dallo scrivere giudizi totalizzanti — di recuperare un significato più generale dell'eresia come spia per indagare sul malessere di una società: malessere esistenziale e sociale ad un tempo. Malessere e disagio, d'altra parte, che, se ribadiscono la concettualizzazione del medioevo come epoca cristiana, portano a scoprire il carattere di valore permanente di un certo Cristianesimo, individuato non in quello di «tipo e struttura post-tridentina, saldamente inquadrato nella concatenazione dei suoi dogmi e nella rigorosa strutturazione gerarchica» ma in quello «più vicino alla ricchezza della Scrittura e, soprattutto, al Nuovo Testamento» (*Studi*, 2 ed., p. 327).

L'impegno morale della storiografia di Raoul Manselli, allora, si realizza nell'indagine cronologicamente limitata — diciamo — al medioevo, perché questa gli permette di interpretare i modi tutti che l'umanità silente nella «grande storia» di tutte le epoche escogita per riappropriarsi di una identità etica. Questo si evince nettamente leggendo le pagine del paragrafo *Il significato storico dell'eresia* (*Studi*, 2 ed., pp. 311-327): e l'analisi vastissima, che va da Pietro de Bruis, al valdismo, ai passagini, ai catari, al monaco Enrico, distinguendo, refutando tesi consolidate (si potrà solo accennare alle messe a punto relative proprio ai passagini, alle ipotesi di collegamento tra il *martirium* dei Montefortini e l'*endura* catara) portando alla luce documentazione di estremo interesse (l'abiura dell'eresia catara, la *Manifestacio di magister Bonaccursus*, il testo del monaco Guglielmo contro Enrico e tanti altri documenti) attraverso peregrinazioni in varie biblioteche d'Europa (Parigi *Nationale*, in primo luogo: ma anche naturalmente Vaticana, Monacense ecc.) quell'analisi vastissima, dicevo, non che secondariamente funzionalizzata a costituire le fondamenta per opere successive invero l'impegno morale. La finalità primaria che si coglie negli *Studi sulle eresie* compiuti nel corso degli anni cinquanta è sempre l'individuazione delle peculiarità proprie delle varie forme ereticali studiate, togliendo le incrostazioni sedimentate dalla confusione dei contemporanei e

degli storici successivi, quasi a sottolineare la ricchezza della religiosità e pertanto la grande autenticità che variazioni, accostamenti, distinzioni tra sette e personaggi, grandi e piccoli, conferivano a quella stessa religiosità.

È anche qui il significato delle riserve e del rifiuto opposti dal Manselli alle etichettature latamente comprensive dei movimenti popolari religiosi: nonostante contemporaneità, attenzione comune a certe opere, fronte compatto di nemici identici, il «laico» Arnaldo da Villanova è, per Pietro di Giovanni Olivi, soltanto «un compagno di strada». E sono note anche le diffidenze del Manselli nei riguardi di un recupero della setta del libero spirito come forma di quietismo o meglio di prequietismo che avrebbe accomunato tendenze mistiche ed escatologismo, da Spirituali a Beghini a Fraticelli. L'insistere che fa, ad esempio, un Arnaldo da Villanova sulla *charitas* non viene assimilato ad una trattatistica omotematica abbondantissima, ma viene riconosciuto per la sua connotazione pratica, più che teologica, quasi a ribadire che una certa religiosità — non eterodossa in sé, pur nella condanna della Chiesa ufficiale — coesiste con gli atteggiamenti più diversificati, con gli impegni più poliedrici ed impensabili: Arnaldo da Villanova agisce tra religione e diplomazia, aiuta gli Spirituali, volgarizza le fondamentali idee gioachimitiche, pensa ad una generale riforma della Chiesa ed alla riconquista della Terra Santa, mentre cerca di comporre il dissidio tra Angioini ed Aragonesi. Quale esemplificazione migliore poteva trovare il Manselli per dischiudere la sua tesi della centralità del fatto religioso come polarizzazione verso il ribaltamento (e la dinamica della storia, quindi) delle situazioni sclerotizzate di una struttura universalistica sempre più scollata da ansie, disagi, speranze e delusioni della società? L'attenzione verso Gioacchino da Fiore si colloca naturalmente nella ininterrotta ricerca del collegamento tra scansione dei tempi della storia, coscienza della medesima e vitalità del Cristianesimo. E allora l'escatologismo viene analizzato nella gradualità delle sue tensioni, ma anche nella capacità di non conoscere quelle cadute che il non realizzarsi di certe coincidenze temporali troppo precise, troppo puntuali delle tesi di Gioacchino e di coloro che derivavano automaticamente identificazioni di fatti e di figure apocalittici. Mi sembra fondamentale affermare proprio a questo punto che quella sensazione che spesso si provava nell'ascoltare l'amico scomparso — e talora anche a leggerlo — di un'esitazione tra compartecipazione e simpatia per il mondo della vera o presunta eterodossia e convincimento dell'ortodossia fondamentale di tanti perseguitati, non nasceva da forme di autocensura di storico e di cattolico, quale era Manselli, ma da sincero, pur se tormentato e non sempre decantato, bisogno di trovare la forma di equilibrio teologico, religioso e riformatore del grande dramma della religiosità medioevale. Per questo gli diviene centrale — per la sua storiografia, come per la ricerca continua da lui compiuta in tutte le direzioni — la meditazione su Pietro di Giovanni Olivi, il cui ricordo è presente significativamente in tutta la linea dell'indagine del Manselli, dal 1949, come già detto, alle ultime cose dette e scritte ancora nel 1984. Centralità, ho detto, oltre che punto chiave, dello studio sull'Olivi e centralità in uno sviluppo storiografico diacronico. Non è un caso, io credo, che dei due soli contributi, che tra gli anni 1960 e 1979, egli diede alla rivista del Centro di Spoleto, uno si imperniasse proprio sull'Olivi, nel 1965 (*Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale*) apparso su «Studi medievali», nell'occasione della miscellanea dantesca, promossa da Gustavo Vinay. Ma l'attenzione era stata antica, non solo per i ricordati saggi degli anni a cavallo tra la fine dei quaranta e gli inizi dei cinquanta, ma per l'essenzialità oliviana della monografia del '55, *La 'Lectura super Apocalipsim'*, che rimane — a mio sommesso avviso — un classico della nostra storiografia medievistica, ovviamente compreso dai lettori italiani assai dopo la sua apparizione. Di tematiche come quella oliviana, la storiografia medievistica italiana era, allora, semplicemente ignorante. Lo si comprende *ictu oculi* a scorrere l'individuazione della discussione con la produzione storiografica sull'argomento: Ehrle e Benz — oltre ai vari Gratien de Paris, de Sessevalle, Schmaus, Doucet, Amoros, Koch, Douie, Delorme ecc. — campeggiano come protagonisti di una storiografia che di italiano ha il richiamo solitario, pur se importante e decisivo, come non solo è noto, ma è fondamentale per il «senso della storia», il richiamo, dicevo, dei lavori di edizione iniziatisi dagli anni trenta dal padre Pacetti circa *I codici autografi di S. Bernardino da Siena della Vaticana e della Comunale di Siena*; la

menzione della pubblicazione di una *quaestio* sulla cosiddetta «infallibilità» papale dovuta a Michele Maccarrone, nel 1949, rientra in una prospettiva di discussione contestuale che si distacca alquanto dal ripensamento dell'Olivi nell'interpretazione su cui tanto ha insistito il Manselli: e si veda in proposito la sua *Rassegna di storia francescana*, apparsa nella «Rivista di storia e letteratura religiosa», I, 1 (1965), pp. 117-137, spec. p. 134, per il confronto tra le posizioni del Maccarrone e dello Höll. La *quaestio de inerrabilitate*, come la stessa *quaestio de renunciatione papae Coelestini*, si collocano, per una retta comprensione dell'Olivi, nel quadro generale della sua opera, più che nell'ambito di una polemica circostanziale, forse riduttiva, per Manselli, della validità non esclusivamente medievale dell'imponente meditazione oliviana sul valore del Cristianesimo e del messaggio cristiano nella storia — pur nei suoi fondamentali aspetti istituzionali —: nulla di più lontano dalla serialità alquanto distratta, per l'Olivi, compiuta dal Morghen (Gioacchino, Olivi e Ubertino da Casale, come appaiono sempre uniti in *Medioevo cristiano*, in tutte le numerosissime edizioni che il lavoro del Morghen ha conosciuto). Che è forse minore concentrazione del Manselli e della sua sensibilità per le questioni istituzionali ecclesiastiche medievali: ma è soprattutto intuizione del disegno più largo dell'Olivi, nella riconsiderazione delle componenti tutte, da bibliche ed esegetiche e teologiche alle risonanze che si ebbero anche dopo la morte del frate di Narbona, a Bernardino da Siena, ai primi concreti accenni della Riforma, del significato dell'agire dell'uomo. Un significato che è permanente e previsto, come lo stesso Manselli avvertiva proprio nella *Lectura super Apocalipsim*, in pagine che sono essenziali ai fini della nostra ricostruzione e che ci piace richiamare brevemente.

Scriveva dunque Raoul Manselli, indicando i limiti dell'opera del Benz, che la Chiesa spirituale non poteva apparire soltanto e prevalentemente «come una Chiesa del tutto nuova, che sarebbe sorta dalla fine e dall'estinzione della Chiesa cattolica romana... (Non era l'Olivi) un polemista acre ed accanito» che si sarebbe spinto «ad un estremismo che non fu il suo» in una sorta di trasformazione — sono sempre parole del Manselli — «da un Marx ad un Lenin» (*La 'Lectura super Apocalipsim' di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, Istituto storico Italiano per il Medio Evo, 1955, Studi storici, fasc. 19-21, p. 143 e n. 3). Significativa evocazione in uno spirito tanto alieno da attualismi — nel 1955, poi! — quanto però preoccupato di recuperare significati per così dire duraturi di certe meditazioni, al di là di componenti strutturali di un'esposizione scolastica, che erano riconosciuti al patrimonio culturale/metodologico di una temperie specifica dei tempi in cui l'Olivi visse. La lunga meditazione medievale sull'escatologismo diventava così, nell'Olivi, oggettiva dialettica tra esistere nel tempo ed essere consapevoli del valore terreno del tempo stesso, al di là della rilevanza di accadimenti anche drammatici, quali certamente furono quelli della fine del sec. XIII e degli inizi del sec. XIV. Forte — se quanto abbiamo detto coglie nel segno — la tentazione di sottolineare in Manselli un «senso della storia» al di là di ogni storicismo: e perciò si richiamava la singolarità e l'epidicità di certi ricordi di Benedetto Croce, dacché di quella dialettica quello storicismo non doveva apparire, al nostro caro Raoul, chiave esplicativa. Ma sarebbe discorso da riprendere in altra sede, anche perché travalicante la stessa figura ed opera dell'amico che qui ricordiamo; l'assenza — che io giudico comunque grave e sintomatica — del suo nome in tutte le relazioni del recente monumentale volume *Federico Chabod e la 'nuova storiografia' italiana: 1919-1950*, può voler dire qualcosa. Si è detto comunque di una dialettica tra esistere nel tempo e coscienza del tempo, nel concreto dell'opera storiografica di Raoul Manselli: ed è non solo correttezza verso gli amici, ma soprattutto testimonianza da rendere allo scomparso, il verificarlo. E fra tante possibilità che una produzione così vasta potrebbe suggerire, accoglieremo proprio lo stimolo del saggio, già mentovato, *Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale*. Non certamente in diversità teoriche o in approfondimenti dottrinali può consistere, nella minuta analisi che venne fatta nel 1965 dell'*Arbor vite crucifixe*, la sostanziale differenza di Ubertino dal maestro Olivi, bensì nel collegamento storicamente immediato e ben individuato di temi, di momenti e figure: metatemporali nell'Olivi, specificati fino all'exasperazione polemica in Ubertino, quasi completamente dipendente, per il resto, dal frate di Narbona. Al di là di questo accertamento — specie nella prospettiva di una compiuta comprensione del valore dell'Anticristo mistico —

a Manselli preme salvaguardare del tutto il pensiero e l'azione dell'Olivi da ogni, direi, contaminazione di immediatezza polemica, pubblicistica, da ogni troppo ardente contatto con il contingente, per fervido di umori e di conflitti che possa essere. È una chiave per intendere Olivi e Ubertino: ma è una chiave che Manselli mantiene costantemente come per salvare alla storia quello che, immerso completamente nella vicenda storica, rischia di apparire, appunto, come fuggevole, nel tempo. Ubertino, nel caso specifico, dà la misura della grandezza dell'Olivi, non nell'applicazione polemica e quasi *ad litteram* del pensiero dell'Olivi da parte sua, si da consentire di rilevare l'incidenza del pensiero del cosiddetto capo degli Spirituali, ma proprio per quell'essere costretto, nonostante tutto, a far scorrere un dramma del suo tempo nell'alveo di una proiezione metatemporale, che non sempre calza e cui peraltro sempre si deve ritornare. Al di là della piena accettabilità di questa impostazione — che comunque appare di larga validità e di grande, insolita onestà storiografica — ciò che preme è l'opzione di un'ottica. Voglio dire che discutendosi pur quanto si voglia su effettive o presunte derivazioni o dissensioni tra Gioacchino e Olivi e Ubertino — ne faremo un cenno — appare sempre privilegiato il piano della riflessione circa l'immutabilità di un disegno, più che non quello dei tentativi di verifica dello stesso.

E non certo perché a Manselli mancasse la capacità ed il gusto della verifica dell'efficacia concreta di un'ispirazione individuale originaria, quasi avesse la tendenza all'esegesi di dottrine astratte — come pur fu sciaguratamente detto in una certa relazione concorsuale, riprova della impreparazione di tanto mondo accademico e diciamo pur scientifico italiano a metà degli anni cinquanta ad intendere per lo meno gli aspetti macroscopici dei fenomeni religiosi —: l'ampio e analitico studio *Spirituali e Beghini in Provenza*, del 1959, era presentato ad un tempo come «continuazione della *Lectura super Apocalypsim*» e come da esso differenziato nell'impostazione metodologica e nel modo del racconto. A me — che seguì le fasi della stesura di questa ricerca che si avvaleva di un'ampia conoscenza dei documenti della *Collection Doat* — non parve mai che fosse propriamente così, in quanto l'impostazione metodologica era inequivocabilmente univoca rispetto a quanto si era già rivelato nel primo volume: i modi del racconto erano dettati esclusivamente dalla volontà di verifica puntigliosamente analitica. Nel ripercorrere, infatti, la vicenda di spirituali e beghini in Provenza, Manselli si poneva sempre il problema centrale del dramma dell'Olivi: la professione incrollabile di una fede francescana come aderenza totale ad un'ispirazione religiosa, che non l'Olivi, ed al limite, nemmeno i suoi ardenti seguaci provenzali — francescani spirituali o beghini laici — volevano vivere come dissidenza. Il lungo indugiare — in apparenza talora quasi ripetitivo — che il Manselli compiva sul consapevole rifiuto di Giovanni XXII di affrontare il nocciolo di quell'ispirazione, il senso di una libera e non esclusiva opzione per la povertà nella società del primo Trecento, la sottolineatura insistita sulla scelta del richiamo all'obbedienza (e cioè alla rinuncia dell'opzione personale) operata nei processi inquisitoriali e nelle condanne, l'assurdo di presumere eterodossa ogni venerazione per la vita e l'opera di un uomo, che non si era riusciti ancora a condannare, perché teologicamente inattaccabile, erano elementi tesi a dimostrare il carattere non necessario o necessitante dell'eterodossia stessa guardando alla parte degli «umili e pazienti», le aggettivazioni più caratterizzanti della figura dell'Olivi, che ricorrono sotto la penna di Raoul Manselli. Ciò spiega perché — forse più che in altri lavori del nostro amico scomparso — *Spirituali e Beghini in Provenza* risulti anche un libro erudito, con esiti di attribuzione di responsabilità morali molto evidenti. Responsabilità morali, abbiamo detto, poiché la stessa analisi compiuta dal Manselli di prima mano sulla composizione sociale dei gruppi «eterodossi» (tra virgolette s'intende) escludeva ogni connotato di classe: e Raoul Manselli era lieto di notare che ricerche condotte da Eugenio Dupré Theseider sull'eresia a Bologna ai tempi di Dante avevano dato, in quel giro di anni, sia pure ad una prima lettura della documentazione, risultati analoghi. Era del resto impossibile che il risultato fosse diverso: e non per preconcetta assunzione di metodologia antimarxista, ma proprio per l'aver centrato tutto lo sforzo nel tentativo di cogliere il senso profondo — altrimenti incomprensibile — della scelta spirituale e beghina. Uno sforzo che era poi alla radice dell'altra chiave di lettura della storia da parte di Manselli: l'attenzione al

francescanesimo in genere e in specie a Francesco d'Assisi.

Nel tracciare un rapido essenziale bilancio sulla storiografia dedicata a Francesco d'Assisi da *I biografati moderni di S. Francesco*, a Todi, nel 1968, Manselli mostrava — pur nell'ampio riconoscimento dell'impulso determinante venuto agli studi dai vari Sabatier, Jörgensen, Clasen, Goetz, Gratien de Paris, Lortz, Esser, Salvatorelli, Longpré — di essere preoccupato, per il recupero di una biografia moderna e storica di un nuovo S. Francesco, della polarizzazione sempre più accentuata della storiografia specializzata su due problemi: quello di un'analisi scompositiva delle fonti francescane circa il Poverello e quello del distacco e dell'opposizione dialettica tra ideale e realizzazione dell'ideale. Erano problemi impostati in tutta la complessità ed interferenza reciproca sin dal Sabatier: ma a parte le numerosissime correzioni, precisazioni, conferme che l'opera del discepolo di Renan aveva ricevuto dai *biografati moderni* dei quali era il discorso del Manselli, al nostro carissimo amico importava sottolineare il rischio di una vanificazione della figura e dell'azione personale quanto unica di Francesco. Se, infatti, l'opzione di tipo biografico è costante nella storiografia di Manselli — e i pur rapidi ricordi fatti dovrebbero averlo indicato — nel caso di Francesco si disvela nella sua più intensa motivazione di ricerca di tensioni esistenziali.

Chi ricorda le accese polemiche suscitate nel corso del Convegno francescano tenutosi al *Seraphicum* di Roma dal 29 settembre al 2 ottobre 1981 per la proposizione di quella che il Desbonnet ha chiamato «l'immagine assente» di Francesco, per la problematicità stessa del reale influsso esercitato da Francesco nella formazione e nello sviluppo storico del francescanesimo, non può fare a meno di notare nella conclusione del convegno fatta da Manselli uno sforzo estremo di salvare ad ogni costo l'unità dell'immagine di Francesco nell'ammissione presupposta della infinita varietà e ricchezza del personaggio. Francesco non ha una biografia: per questa ci sono materiali per tracciare il lineamento del ricordo, i materiali per capire la testimonianza. Il lavoro — cui molto teneva il nostro Manselli — *Nos qui cum eo fuimus*, silloge delle pericopi testimoniali, non reca a caso il sottotitolo *Contributo alla questione francescana*: la proiezione del recepimento dell'azione e degli atteggiamenti di Francesco nelle fonti (e in specie in Tommaso da Celano II) assume il valore del rilevamento sicuro della pienezza dinamica della spiritualità del Santo di Assisi. Un acuto osservatore ha potuto — a proposito di questa forte carica spiritualistica che fascia la «questione francescana» riproposta da Manselli — scrivere che «la tendenza a parlare in termini di 'spiritualismo', di 'tendenza spirituale come fermento all'interno dell'Ordine'... costituisce un antidoto alla tendenza a cogliere aspetti eterodossi e settari negli Spirituali». Ed è vero — credo — che la «loro consapevolezza di costituire come gruppo il piccolo gregge erede della missione di Francesco si traduce anche in un particolare modo di interpretare la Regola»: non risolve, in altri termini — pur scontando quell'anticipazione della tensione spirituale ai primi tempi del movimento francescano, cui Manselli teneva moltissimo — il problema della frattura che si sarebbe operata in seno al movimento stesso. Nel dibattito circa significato, portata e distinzioni doverose tra *intentio*, interpretazione spirituale e letterale della Regola cui l'amico carissimo partecipò ad un tempo come soggetto di interpretazione storiografica ed oggetto dell'analisi storiografica altrui, era ed è comunque inevitabile che l'indagine portasse comunque ad una idiografia, inducente proprio il contrario di quanto si augurava Raoul Manselli. Ma dal suo punto di vista, il problema della «spiritualità» francescana non si poneva in termini di distinzioni, di fazioni, di partiti all'interno dell'Ordine: si poneva piuttosto come dinamica liberazione delle potenzialità contenute nella testimonianza di vita lasciata da Francesco. Tra l'incontro elettivamente voluto con il mondo dei poveri e dei ricchi, dei gaudenti e dei lebbrosi — che era però incontro con il mondo, non la ricomposizione del senso della storia di questo mondo, il superamento di quel problema che a Raoul Manselli non poteva che apparire prioritario e assiomatico data la dimensione religiosa della sua indagine storiografica, quello del male — tra l'incontro elettivamente voluto con il mondo, dicevo, e la comprensione del mondo stesso non sembra che ci sia opposizione, ma crescita del senso di consapevolezza. Questo fa la grandezza dell'Olivi: ma questa differenza anche il Francesco all'atto della conversione ed il Francesco morente e differenzia il catarismo e lo

spiritualismo francescano circa lo stesso esistere del male nella storia. Netta — sul punto — la diversità di impostazione tra un Le Goff e Manselli; quando l'illustre collega e caro amico francese scriveva, nel 1973, «La tendance spirituelle est dans sa mentalité, dans ses écrits, dans son outillage conceptuel la plus asociale, la moins réaliste de toutes, la plus hostile au monde: elle se hâte, comme les Cathares — avec qui elle n'a d'ailleurs aucun lien direct — de commencer à le purifier en ignorant ses structures sociales, une des incarnations impures de sa malignité» accettava la positività dell'esistere nel tempo, comunque; quando Raoul Manselli scriveva — sette anni dopo — «Va detto che Francesco ha ... una perfetta consapevolezza della presenza della miseria, della fame, del dolore, della morte per l'uomo, come per tutti i viventi. Ed in questo apparentemente lo si potrebbe collocare sullo stesso piano dei catari; ma avvertiamo: apparentemente. Perché per i catari, povertà dolore morte sono *male*, sono la manifestazione e la presenza di un potere malefico nell'ambito della realtà e della vita del cosmo. Ed è qui che Francesco rovescia la posizione catara ... il dolore dei viventi è considerato come una manifestazione della realtà di Dio nel mondo, con una sua finalità di cui non ci sfugge tanto la ragione, quando sappiamo come dobbiamo superarlo», quando Raoul Manselli scriveva le parole che abbiamo riferite, raccordava Francesco ad Olivi, la consapevolezza mistica a quella teologica ed ecclesiologica. Ma era pur sempre la matrice polivalentemente religiosa, operante a vari livelli di religiosità, s'intende, che poteva far scrivere il saggio *L'idéal du spirituel selon Pierre Jean Olivi*, in cui il fatto «pauperistico» si vanificava come motivazione centrale della dissidenza ed emergeva la causa profonda di «un élan à la fois d'amour envers le Christ crucifié et de sacrifice de soi-même dans l'amour de la pauvreté et des confrères». E ciò per Raoul Manselli valeva da un Bonaventura ad un Olivi: al di là di ogni discussione che questa posizione — certo non conformista e non pacifica storiograficamente e che io non voglio, non devo, né posso discutere — ne emerge una coerenza di lineamento esplicativo: nella peculiarità delle figure di Francesco e dell'Olivi la prima essendo causativa di quella dialettica della storia — e che sia storia della Chiesa ha minor valore, stante la presupposizione che la chiesa è la società — che la seconda ha come il compito provvidenziale di sistemare. Pure Raoul Manselli non ha scritto — forse lo avrebbe fatto a coronamento di una vita di studio difficilmente eguagliabile — un libro sull'ecclesiologia dell'Olivi: e spesso in questi ultimi anni mi sono chiesto perché così fosse. Non mi sono dato una risposta e non la posso dare oggi: i suoi allievi carissimi che l'hanno seguito ed hanno battuto i suoi percorsi di studio, forse, potrebbero rispondere e forse lo scriveranno, questo libro. Ma io mi chiedo tuttavia se in un'analisi rigorosa di testi che avrebbero necessariamente portato a collegare costruzioni ecclesiologiche a strutture normative e canoniche che Manselli certamente avrebbe notato, ma che non avrebbero alimentato maggiormente la sua intuizione, egli si sarebbe appagato. Che era intuizione — ripeto — essenziale ed esistenziale: forse ancor più che storica; o storica per chi creda ancora ad un ineliminabile rapporto tra esperienza della propria, individuale e tormentata esperienza umana ed approccio intellettuale della esperienza degli altri. Ecco perché emerge — specie negli anni — certo allora non prevedibilmente terminali della sua esistenza — la curiosità e poi la fiducia di aver toccato — nella categoria storiografica certamente non nuova della «religiosità popolare» — il punto di raccordo e di superamento tra l'autentico esistenziale e l'inautentico (ma tornato autentico attraverso il tramite religioso) della storia. Ci fermeremo, perciò, a considerare i postulati metodologici del suo accostarsi al fenomeno della religiosità popolare per cercare — se ci sono — di trovarne gli agganci con le altre chiavi della sua indagine.

Pochi mesi prima della scomparsa di Raoul, mi accadeva di dover riferire a Rovereto di problemi generali in tema di storiografia sulla cristianizzazione: e notavo come proprio qui a Spoleto nelle due già ricordate settimane sulla conversione e sulla cristianizzazione, Manselli spostasse l'asse della sua attenzione dalla interpretazione — di matrice storiografica nettamente romantica — di un Medioevo che aveva visto comunque il trionfo del Cristianesimo all'esigenza di comprendere, nella dimensione della religiosità, fenomeni alternativi, resistenti per una loro positività naturale, quasi antropologica. Si ha l'impressione guardando ad alcuni dei tanti interventi significativi di Manselli in questo Centro di Spoleto da lui così amato e curato, di una

individuazione di possibilità di collegare la propria esperienza di studio — prevalentemente concentrata nel periodo bassomedievale — con un campo omogeneo, ma più dilatato del periodo altomedievale. Ce ne viene una conferma dal penetrante giudizio di Alberto Tenenti, nel discorso conclusivo alla Settimana dedicata a *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, che poteva scrivere: «La nostra esperienza diretta, oltre che storica, ci ha purtroppo convinto che se mai nell'evoluzione delle civiltà è ravvisabile un certo qual progresso, questo è tutt'altro che lineare e soprattutto non implica la sostituzione pura e semplice del vecchio con il nuovo. Se il moderno trascura certe istanze vitali che, bene o male, erano soddisfatte dall'antico, queste si vendicano agevolmente con la violenza, con la follia e con altre manifestazioni patologiche consimili. Un primo esempio della necessità di non prescindere dall'applicazione di questi criteri lo si può ravvisare nello studio che ci ha offerto il prof. Manselli: Il rito magico — egli ci ha detto — fa ottenere senza dubbio il risultato ... Come non ravvisare questa magia superstiziosa un tipo di soddisfacimento di esigenze esistenziali e vitali di un mondo contadino?». Si era nel 1975: nello stesso anno usciva *La religion populaire au Moyen Age: Problèmes de méthode et d'histoire*, nella serie delle Conférences Albert-le-Grand ed era lo stesso Manselli a voler collegare la sua indagine storiografica precedente con i temi ed i problemi della religiosità popolare. Leggiamo infatti, in una lunga nota iniziale del volume — una sorta di bibliografia di base per lo studio della religiosità popolare, che prende le mosse dalla sistematica ed imponente opera di Pierre Boglioni — leggiamo, dicevo, questa considerazione: «Nous nous sommes souvent occupé, depuis plusieurs années, du monde de la religion populaire comme le montrent nos travaux de 1950 à nos jours». Era un'interpretazione che Manselli dava di tutta la sua attenzione eresiologica ed escatologica: non dirò che troviamo riprodotta in quella nota ogni sua opera, ma mi sembra indiscutibile che i coinvolgimenti e metodologici e tematici di altre opere che in quella nota non sono citate (come quelle dedicate propriamente all'Olivio), ci siano. E soprattutto per quella definizione che Manselli proponeva della religione popolare «come dimensione culturale nella quale l'incontro fra chi è oggetto di acculturazione e chi la opera si realizza in un continuo processo di tensione e trasformazione dinamica»: non c'è radicale opposizione o peggio «separatezza» — come oggi si suol dire — tra religiosità popolare e religione colta, tra «preesistente realtà spirituale e cristianesimo colto», con riferimento al Medio Evo, ma incontro e discriminazione al tempo stesso. La religiosità popolare diventava, pertanto, così, nella storia della storiografia di Raoul Manselli — e non sembri esagerazione di circostanza l'uso di questa terminologia, attesa la produzione dello storico — come nella sua stessa esperienza intima di cristiano, quell'elemento di «composizione» dinamica — i più pessimisti, come io sono, direbbero di equilibrio instabile — per accettare la storia.

Importante era per lui scoprire i modi della risposta per quell'accettazione, se, concludendo l'*Introduzione: Arsenio Frugoni storico* per una raccolta di saggi dell'amico che egli ebbe più caro, poteva scrivere: «siamo scesi a ... considerazioni che toccano la psicologia individuale per poter meglio e più precisamente ribadire l'intensità, spesso silenziosa, della meditazione storiografica del Frugoni che come limite estremo poneva, ma non osava risolvere il problema ultimo e supremo della razionalità della storia» [A. Frugoni, *Incontri nel Medio Evo*, Bologna, Il Mulino, 1979, p. 21].

Il tormento di Raoul Manselli — così fecondo per la scrittura di storia che egli ci ha lasciato — era certamente propositivo: e se la morte lo ha — per lui serenamente — risolto, addita a tutti una via per continuare la ricerca, per accettare la vita.