

PRASSI PENITENZIALI, VITA E ORGANIZZAZIONE DELLA CHIESA NELLE CITTÀ E NELLE CAMPAGNE

RENATA SALVARANI

1. *STATUS QUAESTIONIS*: LINEE DI RICERCA FRA TEOLOGIA, ECCLESIOLOGIA, STORIA SOCIALE

Ricostruire l'effettiva concretezza delle forme di penitenza e di remissione dei peccati nelle situazioni e negli eventi che hanno scandito la transizione fra il primo e il secondo Millennio implica il ricorso a strumenti metodologici e critici propri della teologia, della storia sociale e della storia delle istituzioni. Implica anche il raffronto con una lunga quanto discontinua sequenza di studi, premessa per l'emergere di lacune, contraddizioni e problemi di un quadro che ancora stenta a comporsi.

Se la dissertazione di Paul Anciaux sulle implicazioni teologiche della penitenza nel XII secolo, presentata all'Università di Lovanio nel 1949,¹ ne può essere considerata l'antecedente, le ricognizioni di Cyril Vogel hanno segnato l'avvio di una prospettiva di indagine propriamente storica, fondata sull'esame diretto delle fonti testuali, liturgiche, conciliari e documentarie². Esse hanno distinto le tre forme di penitenza sacramentale (pubblica solenne o antica, pubblica non solenne o pellegrinaggio penitenziale, privata "che si fa davanti al confessore"), ponendole in sequenza temporale e delineando una sorta di genesi nei passaggi dall'una all'altra. Due prin-

¹ P. ANCIAUX, *La Théologie du sacrement de la pénitence au XII^e siècle*, Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationis ad gradum magistri [conscripta], series II, tomus 41, Louvain-Gembloux 1949, ed. Louvain-Paris 1960.

² Nell'ampia bibliografia dello studioso alsaziano risultano centrali per lo sviluppo storiografico del nostro tema: *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris 1952; *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, Spoleto 1966 (e le successive riedizioni e traduzioni); *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, Torino 1967; *Le Pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris 1969; *Les "Libri paenitentiales"*, Turnhout 1978. Si veda anche l'edizione postuma di saggi: *En rémission des péchés: recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Église latine*, Aldershot 1994.

cipali momenti di mutamento venivano individuati nella “riforma carolingia” e nel Duecento, anche se restavano evidenti dubbi e incongruenze:

“Nello stesso momento in cui si costituisce definitivamente l’uso penitenziale ancora in vigore nei nostri giorni, sulla fine del XII secolo e nei primi anni del XIII, una riorganizzazione della disciplina si compie nella Chiesa latina. Non ci saranno più soltanto, come avvenne con la riforma carolingia, due processi penitenziali, ma tre. Da bipartita, la penitenza diverrà tripartita e lo rimarrà a lungo, senza che sia possibile dire esattamente quando questo tripartitismo abbia avuto fine”.³

Proprio il rilievo assunto dalle monografie dello storico francese ha fatto sì che alcune sue asserzioni, negli sviluppi e rielaborazioni successivi, siano state enfatizzate, assurte quasi a paradigmatici punti di arrivo. Così è avvenuto per la sequenza temporale degli ipotizzati mutamenti nella prassi penitenziale e per il nodo storico critico dell’importanza dei *libri poenitentiales*, la cui diffusione è stata a lungo considerata causa ed effetto di una svolta pastorale generale, senza tenere in considerazione le reazioni di rifiuto di parte del clero e le condanne di alcune assemblee conciliari e senza poter definire l’effettiva portata del loro uso. Ne è derivato un quadro schematico – del quale peraltro lo stesso Vogel avvertiva contraddizioni e incongruenze –, che è rimasto a lungo un riferimento in grado di aprire la strada ad ulteriori indagini, ma insufficiente per rendere ragione della varietà di situazioni che arricchisce il mondo medievale.

A distanza di quasi mezzo secolo, gli approfondimenti degli storici del mondo carolingio, l’edizione di nuove fonti, la ricostruzione del quadro istituzionale dell’impero e del *Regnum Italiae*, le indagini sulle reti monastiche permettono di sfumare le distinzioni fra “fasi” della penitenza medievale, ponendo in luce le possibili interazioni fra azioni pastorali e diverse componenti dell’Europa generata dal “crogiolo di popoli” che si sono avvicendati fra Tardo Antico e Alto Medioevo.⁴

³ C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel Medioevo*, Torino 1988 (prima edizione Paris 1969), p. 27.

⁴ Per gli orientamenti generali si vedano gli atti del convegno tenuto a Berlino nel 2002: M. BECHER - J. JARNUT edd., *Der Dynastiewechsel von 751: Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung*, Münster 2004, e W. FALKOWSKI - Y. SASSIER (edd.), *Le monde carolingien: bilan, perspectives, champs de recherches; actes du colloque international de Poitiers*, Centre d’Études supérieures de Civilisation médiévale, 28-20 novembre 2004, Turnhout 2009. Si vedano anche i contributi recenti: M.S. DRISCOLL, *Alcuin et la pénitence à l’époque carolingienne*, Münster 1999; R. STONE, *Masculinity, nobility and the moral instruction of the Carolingian lay elite*, London 2005; J.

In particolare, le ricerche di Mayke De Jong hanno posto l'accento sulle molteplici interazioni fra vicende dei singoli sovrani, processi politico istituzionali, aspetti della cultura e della sensibilità, permettendo così di collocare i mutamenti delle prassi penitenziali all'interno della complessità dell'azione pastorale intrapresa con la "riforma carolingia".⁵

In Italia, l'attività del Centro per gli Studi sull'Alto Medioevo di Spoleto⁶ ha marcato una linea speculativa orientata ai temi della giustizia civile e penale, nel loro rapporto con le forme della mentalità e la genesi di modelli culturali e comportamentali, raccogliendo anche la lezione degli storici del diritto.⁷

Al contempo, la lunga stagione di studi sulle istituzioni della *societas christiana* e sulla riforma romana avviata dai convegni promossi al passo della Mendola dall'Università Cattolica del Sacro Cuore ha catalizzato l'attenzione sulle problematiche intrinseche nelle articolazioni dei rapporti fra clero, *cura animarum* e società.⁸ Le indagini di Cinzio Violante,⁹ Gior-

McCUNE, *An edition and study of select sermons from the Carolingian sermonary of Salzburg*, London 2006; C. VAN RHIJN, *Priests and the Carolingian reforms: the bottlenecks of local correction*, in R. CORRADINI - R. MEENS - C. U. PÖSSEL - P. SHAW (edd.), *Texts and Identities in the early Middle Ages*, Wien 2006, pp. 219-237; C.P. WORMALD - J. LOUGHLAND (edd.), *Lay intellectuals in the Carolingian world*, Cambridge 2007; M. COSTAMBEYS - S. MACLEAN - M. INNES - J. MATTHEW, *The Carolingian World*, Cambridge 2007; J.F. GOUDÉSENNE, *Historiae from Alta Italia and their Frankish Models: a Progressive "Romanisation" by the Carolingian Franks (750-950)*, in R. HANKELN (ed.), *Music, text and historical context of Medieval Saints' Offices*, Ottawa 2009, pp. 13-29; I. H. GARIPZANOV, *The Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (c.751-877)*, Leiden 2008; A. FIREY, *A contrite heart: prosecution and redemption in the Carolingian empire*, Leiden 2009.

⁵ M. DE JONG, *The penitential state: authority and atonement in the age of Louis the Pious, 814 - 840*, Cambridge 2010. Si vedano anche: ID., *Trasformations of penance*, in F.C.W.J. THEUWS - J.L. NELSON (ed.), *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden 2000, pp. 185-224; M. DE JONG - F.C.W.J. THEUWS, *Topographies of power in the early Middle Ages*, Leiden 2001; M. DE JONG - *Sacrum palatium et ecclesia. L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840)*, in «Annales» vol. 58 (2003), pp. 1243-1270.

⁶ *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli IX-XI)*, XLIV Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 11-17 aprile 1996, Spoleto 1997.

⁷ G. GARANCINI, *Persona, peccato, penitenza. Studi sulla disciplina penitenziale nell'Alto Medio Evo*, in «Rivista di storia del diritto italiano» vol. 47 (1974), p. 19-87.

⁸ C.D. FONSECA, *La societas christiana dei secoli XI e XII: coscienza, struttura e processi istituzionali nelle settimane della Mendola*, Spoleto 2009.

⁹ C. VIOLANTE, *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel Medioevo*, Palermo 1986; ID., *Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale (secoli V-X)*, in *Cristianizzazione ed orga-*

gio Picasso,¹⁰ Cosimo Damiano Fonseca¹¹ hanno delineato il quadro ampio delle interconnessioni dell'attività pastorale, nelle città e nelle campagne, con i processi istituzionali e, in generale, con gli assetti della società, conferendo alla storia del Cristianesimo un'accezione trasversale, di analisi dei mutamenti generali nella cultura e nel sistema dei valori del mondo medievale. Gli approfondimenti sulle forme di organizzazione territoriale della Chiesa, intorno allo schema gerarchico diocesi, pievi, cappelle, sui legati papali, sui movimenti popolari cittadini, su casi di vita comune del clero, sulla definizione e sperimentazione di *regulae* e *canones*, hanno definito sul piano metodologico il rapporto dialettico fra movimento, regola, istituzione e riforma come paradigma di indagine storica, ma anche come chiave ermeneutica per interpretare le interazioni fra cristianesimo, cultura e società.

Seguendo questa impostazione, la pastorale dei sacramenti, e segnatamente quella della penitenza, possono rivelare implicazioni e significati che vanno oltre la storia di Chiese locali e comunità monastiche, le speculazioni teologiche di singoli autori, l'azione di vescovi e missionari, per includere le dinamiche della storia sociale e politica, fino ad aprirsi a una complessiva rivalutazione del ruolo del Cristianesimo nel contesto europeo occidentale.

Inoltre, gli studi sulla spiritualità di Gregorio VII¹² e Innocenzo III¹³ insieme con le indagini sul ruolo riformatore di Romualdo di

nizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo. Espansione e resistenze, Spoleto 1982, pp. 953-1158.

¹⁰ G. PICASSO, *Sacri canones et monastica regula: disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Milano 2006; ID. - G. ANDENNA (ed.), *Monachorum tempora seu gesta exquirere: studi di storia monastica (secoli VI – XIII)*, Münster 2006.

¹¹ C. D. FONSECA, *Chiesa e città*. Contributi della Commissione Italiana di Storia Ecclesiastica Comparata aderente alla Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée al XVII Congresso Internazionale di Scienze Storiche (Madrid, 26 agosto – 2 settembre 1990), Galatina 1990; ID., C. VIOLANTE, *Pievi e parrocchie in Europa dal Medioevo all'età contemporanea*, Galatina 1990; ID., *Chiesa e mondo feudale: influssi e imprestiti*, in *Il Feudalesimo nell'Alto Medioevo*, Spoleto 2000, p. 823-845.

¹² Si vedano le monografie più recenti: R. SCHIEFFER, *Papst Gregor VII., Kirchenreform und Investiturstreit*, München 2010; M. MATHEUS - L. KLINKHAMER, *Eigenbild im Konflikt. Krisensituationen des Papsttums zwischen Gregor VII. und Benedikt XV.*, Darmstadt 2009; H. GERSTINGER, *Der heilige Dämon: Gregor VII.; Faszination einer Persönlichkeit*, Graz 2007; S. WEINFURTER, *Canossa: Die Entzauberung der Welt*, München 2006.

¹³ Si veda il quadro generale degli studi in A. SOMMERLECHNER (ed.), *Innocenzo III. Urbs et orbis*; atti del congresso internazionale, Roma, 9 – 15 settembre 1998 (Vol. 1-2), Roma 2003 e in particolare il saggio R. RUSCONI, "Hoc salutare statutum": la politica sacramentale di Innocenzo III., pp. 383-416. Per gli sviluppi storiografici successivi: A.

Ravenna¹⁴ e Pier Damiani¹⁵ collocano oggi il nostro tema in un'ottica che interessa la società europea tutta, allargandosi oltre il profilo delle pratiche individuali, fino ad interessare le dimensioni istituzionale, culturale e giuridica, facendo – infine – dei percorsi che portano alla remissione dei peccati una sorta di cartina di tornasole dei meccanismi più profondi dei cambiamenti in atto.

A questo si aggiunge il variegato *corpus* degli studi sul pellegrinaggio e le crociate, che ha contribuito ad arricchire la ricostruzione del contesto, ma che ha lasciato per lo più sullo sfondo gli aspetti propriamente penitenziali, quasi un dato implicito rispetto ad accentuazioni sociopolitiche ed evenemenziali¹⁶. Saggi su aspetti specifici, verifiche su bacini locali e su

SOMMERLECHNER, *Papst Innocenz III. und die oberitalienischen Kommunen*, in C. EGGER - H. WEIGL (edd.), *Text, Schrift, Codex. Quellenkundliche Arbeiten aus dem Institut für Österreichische Geschichtsforschung*, Wien, München 2000, p. 269-285; M. MENZEL, *Kreuzzugsideologie unter Innocenz III.*, in: «Historisches Jahrbuch» vol. 120 (2000) p. 39-79; O. HAGENEDER, *Über die Kunst des Edierens. Überlegungen zu Otto Kresten "Vom Nutzen und Nachteil des Lateins für die Mediävistik" am Beispiel von Innocenz III. Br. V 121 (122), VI 102*, in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», vol. 116 (2008), pp. 1-9; H.J. DERDA, *Päpstliche Autorität und weltliche Herrschaft: Der Machtanspruch von Papst Innocenz III. zur Zeit des deutschen Thronstreits*, in *Otto IV.: Traum vom welfischen Kaisertum*, Landesausstellung, Braunschweigisches Landesmuseum – Dom St. Blasii – Burg Dankwarderode vom 8. August bis 8. November 2009, Petersberg 2009, pp. 57-62; S. WEINFURTER, *Der Papst weint. Argument und rituelle Emotion von Innocenz III. bis Innocenz IV.*, in C. GARNIER - H. KAMP (edd.), *Spielregeln der Mächtigen: mittelalterliche Politik zwischen Gewohnheit und Konvention*, Darmstadt 2010, pp. 121-132; A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il rito pontificio di scomunica, da Gregorio VII a Innocenzo III*, in Id., *Il potere del papa. Corporeità, autorappresentazione e simboli*, Firenze 2009, p. 215-226; A. A. RUIZ FREITES, *Il "Comento ai Salmi penitenziali" di Innocenzo III e l'interpretazione biblica alla luce di San Tommaso*, in «Sacra doctrina» vol. 53 (2008) p. 54-114.

¹⁴ M. C. DE MATTEIS, *Fermenti religiosi, riforma ecclesiastica e riforma gregoriana. Da Romualdo a Pier Damiani: un nuovo monachesimo*, in O. CAPITANI, *Bologna nel medioevo*, Bologna 2007, p. 329-358; *Ottone III e Romualdo di Ravenna: impero, monasteri e santi asceti*. Atti del XXIV convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 2002, Negarine di San Pietro in Cariano- Verona, 2003.

¹⁵ M. TAGLIAFERRI (ed.), *Pier Damiani: l'eremita, il teologo, il riformatore: 1007-2007*, Bologna 2009; N. D'ACUNTO (ed.), *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca nella Romagna del secolo XI*. Atti del convegno di studio in occasione del primo millenario della nascita di Pier Damiani (1007 – 2007), Morciano di Romagna, 27 – 29 aprile 2007, Spoleto 2008.

¹⁶ F. CARDINI - A. BEDINI (ed.), *Al centro del labirinto: aspetti e momenti del pellegrinaggio medievale*; atti del convegno internazionale; Campus Lucca, 5 – 6 marzo 2004, Lucca 2005; M. OLDONI (ed.), *Fra Roma e Gerusalemme nel Medioevo: paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio meridionale*. Atti del Congresso Internazionale di Studi

esperienze monastiche, edizioni di testi liturgici e collezioni documentarie hanno arricchito il percorso storiografico da punti di vista originali e complementari.¹⁷

La riflessione storica, superando schematismi e semplificazioni, può oggi tenere conto della ricchezza di implicazioni e delle contraddizioni proprie della pluralità di usi che si sono mantenuti tra primo e secondo Millennio, evincendone la portata per molti aspetti emblematica. Il dibattito e gli sviluppi teologici del tema possono avvalersi, così, del confronto con un *coté* storico e storiografico più complesso, aprendo, a loro volta, un ampio spettro di possibilità critiche, speculative e pastorali.¹⁸ In questo solco, il Primo Simposio promosso dalla Penitenzieria Apostolica sul sacramento della penitenza nel 2009 a Roma si è posto come cruciale punto di snodo, recependo i risultati critici dell'*iter* condotto finora e ponendo le premesse per ulteriori approfondimenti, integrazioni e ridefinizioni.¹⁹ Molto resta da chiarire per enucleare la dialettica fra la continuità dell'assunto evangelico "a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete resteranno non rimessi"²⁰ e le variazioni delle forme assunte dai "modi in cui la remissione dei peccati veniva comunicata al peccatore" che si riscontrano nella documentazione. Esse appaiono inserite all'interno di un cammino di lunga durata, composto di superfetazioni di tradizioni diverse, momenti di lucida consapevolezza, orientamenti gradualisti, opposizioni e contrasti, scelte conciliari, episcopali, papali.

(26-29 ottobre 2000), voll. 1-3, Salerno 2005; G. LIGATO, *Penitenza, pellegrinaggio e crociata in nome di s. Tommaso Beckett*, in R. GRECI (ed.), *Studi sull'Emilia occidentale nel Medioevo*, Bologna 2001, pp. 133-156.

¹⁷ P. BILLER - A.J. MINNES (edd.), *Handling sin: Confession in the Middle Ages*, (York Studies in Medieval Theology, II), York 1998; R. RUSCONI, *Ordini medievali del peccato. La penitenza tra confessione e tribunale*, in M. BORSARI - D. FRANCESCONI (ed.), *Peccato e pena. Responsabilità degli uomini e castigo divino nelle religioni dell'Occidente*, Modena 2007, pp. 103-126; V. PASSARINI, *La penitenza nelle regole monastiche medievali occidentali: un confronto con la penitenza ecclesiastica: i sistemi penitenziali, i riti e le pene*, in «Rivista liturgica», vol. 92 (2005), pp. 715-736..

¹⁸ In questa prospettiva, resta un caposaldo *A discussion between F. Greiner and J. Ratzinger*, in BENEDICTUS XVI - M. MATESICH, *A new song for the Lord, Faith in Christ and Liturgy Today*, New York 1996.

¹⁹ M. SODI - J. ICKX (ed.), *La Penitenzieria Apostolica e il sacramento della penitenza: percorsi storici, giuridici, teologici e prospettive pastorali*, Città del Vaticano 2009 .

²⁰ Gv 20, 23.

2. IL TEMA STORICO

“Haec est poenitentia quae ad portum dirigit naufragantem, viae restituit deviantem, aegro preparat medicinam, proscriptum reducit ad patriam”.²¹

Così scriveva il monaco e teologo Alano di Lille nel prologo del *Liber poenitentialis*, un compendio di orientamenti pastorali rivolto sia ai preti che ai fedeli alla fine del XII secolo. È il punto di arrivo del secolare processo di trasformazione delle forme sacramentali con cui le colpe si ritenevano rimesse, un processo che, tra il primo e il secondo millennio, ha visto il passaggio dalla penitenza antica, che si poteva ottenere solo una volta nella vita e che si chiedeva in punto di morte, a una prassi di confessione ed espiazione ripetuta più volte, lungo un cammino di progressiva conversione.

Vi si racchiude l'idea che il perdono, mediato da un sacerdote, deve prima di tutto salvare chi ha sbagliato, reintegrare il peccatore nella comunità e poi orientare la società tutta alla formazione di una coscienza che limiti le conseguenze disgregatrici di colpe e trasgressioni. Non emerge la volontà di punire *tout court* il reo, ma piuttosto l'utilità di introdurre un *iter salvificum* che prenda atto della fallacità umana e la riporti a modelli morali ardui ma realizzabili. Non traspare nemmeno la volontà di legittimare tribunali ecclesiastici che interagissero con la giustizia civile, sopperendo ai suoi limiti, contrastandola con forme di concorrenza o inficiandone i risultati²². Piuttosto, Alano di Lille puntava sulla formazione di un contesto in cui la consapevolezza intima di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, ciò che si può e ciò che non si deve fare, l'introspezione, il controllo sociale e lo stesso obbligo di denunciare i propri errori per poi espiarli, convergessero verso la riduzione delle violenze, delle rapine e di comportamenti sessuali che minavano la famiglia monogamica e la pace sociale. Nel testo

²¹ J. LONGÈRE (ed.), ALAIN DE LILLE, *Liber poenitentialis*, Tome II, *La tradition longue*, *Texte inédit publié et annoté par Jean Longère*, Louvain 1965, pp. 17-18.

²² Sul problema dei rapporti fra giustizia pubblica, tribunali ecclesiastici e giustizia esercitata dai singoli vescovi dotati di poteri signorili, F. BOUGARD, *La justice dans le royaume d'Italie aux IX^e-X^e siècles*, in *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli IX-XI)*, XLIV Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 11-17 aprile 1996, Spoleto 1997, I, pp.134-176; ID., *La justice dans le royaume d'Italie de la fin du VIII siècle au debut du XI siècle*, Rome 1995; si vedano anche C. WICHAM, *Justice in the Kingdom of Italy in the eleventh century*, in *La giustizia nell'Alto Medioevo*, pp. 179-250; R. JACOB, *La justice au Moyen Age (sanction ou impunité)*, in «Senefiance», n. 16, 1986.

si delinea la memoria di un percorso di lungo periodo, le cui forme si sono definite per sovrapposizioni, contrasti, aggiustamenti.

Le fonti dell'alto e del pieno Medioevo restituiscono, infatti, un quadro puntiforme e complesso di usi pastorali e liturgici, nel quale penitenza solenne *more antiquo*, penitenza pubblica (sotto forma di pellegrinaggio) e penitenza privata hanno coesistito a lungo, fino al prevalere della forma sacramentale individuale che conosciamo oggi, in una pluralità di prassi, riconosciute e mantenute in uso fino a tutto il XII secolo. In questo contesto, che cercherò di tratteggiare per casi, emergono tuttavia orientamenti pastorali precisi e linee di trasformazione destinate a consolidarsi nel tempo. Si pongono, altresì, alcune problematiche critiche, da collocare in una rilettura integrata delle fonti documentarie, normative, canonistiche e conciliari che eviti di prefigurare periodizzazioni rigide e passaggi consequenziali dall'una all'altra forma di espiazione e di assoluzione.

Nello specifico, la confessione verbale è stata sempre parte essenziale del percorso sacramentale che porta all'assoluzione? Tale confessione puntuale è stata anche pubblica o no? Che cosa si intendeva per colpe pubbliche e colpe private (alle quali dovevano corrispondere penitenze private e penitenze pubbliche nella cosiddetta "dicotomia" che avrebbe caratterizzato l'epoca carolingia)?

In generale, quale rapporto si è creato fra orientamenti dottrinali e prassi pastorale, intorno alla formazione della coscienza, al senso del peccato e della colpa – tema quanto mai sfuggente e indefinibile nei suoi contorni? Come si sono articolate le relazioni fra forme penitenziali e mutamenti della società? Quali riflessi hanno avuto sulla pastorale della penitenza le trasformazioni ecclesiologiche, i processi di istituzionalizzazione e – segnatamente – la definizione del ruolo dei vescovi, dei presbiteri e del vescovo di Roma prima e durante la riforma romana gregoriana? Ancora, quali relazioni si sono create fra forme di penitenza ed esercizio del potere? Cercherò di rispondere, evidenziando alcune fonti specifiche e ricostruendo alcune celebrazioni penitenziali nel contesto subalpino, tra primo e secondo Millennio.

3. CITTÀ E CAMPAGNE A SUD DELLE ALPI TRA IX E XII SECOLO

Le città e le campagne poste a sud delle Alpi, tra IX e XII secolo, hanno vissuto trasformazioni socio politiche ed ecclesiologiche che hanno interagito anche con le modalità e gli sviluppi della *cura animarum* e, nello specifico, con la diffusione e i mutamenti della prassi penitenziale.

Sulle premesse di una cristianizzazione latina di matrice urbana vi si sono sovrapposti, nell'Alto Medioevo, circuiti di predicazione nordici e irlandesi e reti di fondazioni monastiche, che hanno dato vita ad un terreno di incontro fra sensibilità e ritualità diverse, che ha mantenuto a lungo un carattere variegato e composito.

Il *Regnum Italiae*, anche per effetto delle politiche attuate dai sovrani carolingi, ha visto la realizzazione di forme proprie di costituzione delle istituzioni ecclesiastiche, che hanno comportato il rafforzamento del ruolo dei vescovi e la creazione di reti pastorali articolate intorno alla dipendenza, di fede e gerarchica, fra chiese cattedrali e chiese battesimali.

Macroarea posta alla periferia dell'impero, a cerniera fra il mondo germanico e lo spazio di influenza diretta dei vescovi di Roma, è stato teatro di episodi acuti nelle conflittualità sociale e politica che ha accompagnato la "riforma romana gregoriana", mettendo in evidenza sia esigenze pastorali proprie delle società cittadine emergenti, sia l'azione dei legati papali e delle strutture della curia romana che andavano definendosi nello stesso contesto intorno all'affermazione del primato petrino.

In questo contesto generale si collocano alcuni fenomeni che evidenziano come le varie forme di penitenza abbiano potuto coesistere a lungo, delineando soltanto gradualmente il passaggio a modalità di espiatione private e via via più individuali e intimistiche: la strutturazione dell'organizzazione territoriale ecclesiastica a partire dall'epoca carolingia, i mutamenti ecclesiologici e sociali nell'età della Riforma romana, il pellegrinaggio (nella sua connotazione penitenziale). Procedo puntualizzando episodi e situazioni specifiche riferiti a ciascuno di essi.

4. ORGANIZZAZIONE ECCLESIASTICA E PENITENZA IN EPOCA CAROLINGIA

I testi normativi carolingi, atti conciliari e capitolari, considerati nella loro funzione di indirizzo pastorale, ecclesiologico e istituzionale, più che come attestazioni di situazioni di fatto, restituiscono il quadro di una società in cui le diverse forme di penitenza sono state in grado di orientare e condizionare relazioni e comportamenti, sia sul piano familiare privato, sia su quello politico (per quanto questa distinzione possa essere applicabile al contesto).²³

²³ J.M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, Oxford 1983. Per il contesto della predicazione e delle prassi penitenziali in epoca pre carolingia, Y. HEN, *Martin of Braga's De correctione rusticorum and its uses in Frankish Gaul*, in E. COHEN - M. B. DE JONG (edd.), *Medieval transformations. Texts, Power and Gifts in Context*, Leiden, Boston,

Dal punto di vista metodologico, si pone la necessità di mettere in relazione concili e capitolari propri del *Regnum Italiae* con altri transalpini di valenza più generale, nonché l'esigenza di collocare gli esiti delle singole assemblee nel contesto dell'attività pastorale generale, rilevando come le prassi penitenziali si siano variamente intersecate con le forme della *cura animarum*, in particolare con gli *itineraria visitationum* compiuti sistematicamente negli ambiti delle circoscrizioni diocesane, con l'istituzione delle *scholae sacerdotum* presso le cattedrali e presso le chiese battesimali più importanti, con i contenuti della formazione del clero.²⁴

4.1. Il concilio di Arles e il concilio di Chalon sur Saône (813)

Prima ancora, occorre riferirsi a due assemblee di rilevanza cruciale per il nostro tema, entrambe convocate nell'813: il concilio di Arles e il concilio di Chalon sur Saône, che la storiografia più recente legata alla lezione di Cyril Vogel identifica come elemento chiave per evidenziare la reazione negativa del clero latino della Gallia verso la diffusione dei libri penitenziali e della penitenza tariffata.

Non solo: si delinea una vera e propria pastorale della penitenza, destinata a tracciare prassi che si riscontrano nell'uso anche nei suoi secoli successivi, come vedremo. Proprio i motivi di continuità riscontrabili nell'azione di vescovi e presbiteri sono la cifra che consente di interpretare la molteplicità, solo apparentemente contraddittoria, degli usi penitenziali dell'epoca.

Al contempo, i testi conciliari riflettono abitudini e atteggiamenti diffusi che si vorrebbero contrastare, in nome di una più profonda cristianizzazione della società.

Il primo – il concilio di Arles – fissò che “ut qui publico crimine convicti sunt rei, publice iudicentur et publicam penitentiam agant secun-

Köln, pp. 35-49. Per le relazioni fra prassi penitenziali e trasformazioni ecclesologiche e pastorali, C. VAN RHIN, *Shepherds of the Lord. Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period*, Turnhout 2007.

²⁴ T.M. BUCK, *Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitularienahen Texten (507-814)*, Frankfurt am Main 1997, in particolare pp. 37-44; V. KOAL, *Studien zur Nachwirkung der Kapitularien in den Kanonesammlungen des Frühmittelalters*, Frankfurt am Main, 2001. Sul tema generale, C. AZZARA - P. MORO, *I capitolari italici: storia e diritto della dominazione carolingia in Italia*, Roma 1998; M. GEISELHART, *Die Kapitularien-gesetzgebung Lothars I, in Italien*, Frankfurt am Main 2002.

dum canones”²⁵ introducendo un principio che è stato interpretato come una dicotomia all’interno della società franca e come un’attestazione della diffusione della penitenza segreta.²⁶ In realtà, la situazione si presenta più complessa e variegata, come emerge già dalle deliberazioni del concilio di Chalon, la cui riconsiderazione puntuale apre prospettive di indagine che andrebbero riscontrate nella documentazione locale relativa all’attività pastorale e relativa ai comportamenti dei singoli, in merito, per esempio, alle donazioni a monasteri e istituzioni ecclesiastiche.

Il capitolo XIV indica gli obblighi e i limiti dei vescovi nell’esercizio delle loro prerogative “cum parochias suas peragrant”, quando visitano le comunità delle loro diocesi, documentando, così, l’uso già diffuso di indagare le situazioni di scandalo pubblico.²⁷

Il capitolo XXV fissa la necessità di ripristinare la penitenza “iuxta antiquam canonum constitutionem”, ormai – evidentemente – venuta meno nell’uso: “[...] si qui publice peccat, publica multetur paenitentia et secundum ordinem canonum pro merito suo et excommunicetur et reconcilietur”²⁸

Il capitolo XXXIII definisce l’obbligo della confessione verbale dei peccati davanti a un *sacerdos*.²⁹

Poco più oltre, al capitolo XXXVI, si sottolinea l’importanza dell’elemosina come forma di espiazione, mettendone però in evidenza i rischi:

²⁵ MGH, *Concilia*, II, tomus 1, Hannover, Lipsia 1906, n. 34, p. 253.

²⁶ M. DE JONG, *What was public about public penance? Paenitentia publica and justice in the carolingian world*, in *La giustizia nell’Alto Medioevo (secoli IX-XI)*, XLIV Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 11-17 aprile 1996, Spoleto 1997, pp. 863-902.

²⁷ “Observandum etiam modis omnibus, ut, si quando eis peragranda parrochiae necessitas incumbit, in confirmandis hominibus, in inquirendis rebus emendatione dignis, in praedicatione verbi Dei, in lucris animarum potius quam in depredandis et spoliandis hominibus et scandalizandis fratribus operam dent”, MGH, *Legum sectio III, Concilia, Concilia aevi karolini I*, pars I, Hannover-Lipsia 1906, n. 37, p. 276.

²⁸ *Ivi*, p. 278.

²⁹ “Quidam Deo sollummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent; quod utrumque non sine magno fructo intra sanctam fit ecclesiam, ita dumtaxat ut et Deo, qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra et cum David dicamus: Delictum meum cognitum tibi feci et iniusticiam meam non abscondi. Dixi; confiteor adversum me iniustitias meas Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei, et secundum apostoli institutione confiteamur alterutrum peccata nostra et oremus pro invicem, ut salvemur. Confessio itaque, quae Deo fit, purgat peccata, ea vero, quae sacerdoti fit, docet, qualiter ipsa purgentur peccata. Deus namque, salutis et sanitatis auctor et largitor, plerumque hanc praebet suae penitentiae invisibili administratione, plerumque medicorum operatione”, *ivi*, p. 280.

estingue il peccato come l'acqua estingue il fuoco, ma fare offerte ai poveri non acquista l'impunità, non si deve dare l'elemosina per poi peccare, bensì perché si è peccato.³⁰

In questa visione ampia della *cura animarum*, è il capitolo XXXVIII a condannare l'uso dei libri penitenziali e a imporre l'obbligo di confessare i peccati secondo gli antichi canoni, l'autorità delle sacre scritture e la consuetudine antica, “[...] repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos paenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores”.³¹

Quasi di conseguenza, il capitolo XLV ridimensiona anche l'importanza dei pellegrinaggi e delle pratiche penitenziali presso le tombe dei santi, nello specifico a Tours e a Roma, rispetto alla confessione davanti al *sacerdos* preposto alla propria *parrocchia* e a una pratica penitenziale prolungata e radicata nell'esistenza quotidiana.

“Qui vero peccata sua sacerdotibus, in quorum sunt parrochiis, confessi sunt et ab his agenda penitentiae consilium acceperunt, si orationibus insistendo, elymosinas largiendo, vitam emendendo, mores componendo apostolorum limina vel quorumlibet sanctorum invisere desiderant, horum est devotio modis omnibus collaudanda”.³²

Attraverso la lettura di questa fonte emerge nella società franca, ormai da tempo integrata con il sostrato latino preesistente, un doppio livello di *cura animarum*: una prassi spicciola basata su tariffe e compensazioni e, al contempo, un progressivo rafforzamento del ruolo di vescovi e presbiteri, anche nella remissione dei peccati, attraverso la confessione. Dal punto di vista storico, si apre, inoltre, il problema critico di ricostruire le prassi penitenziali anche in rapporto con la formazione del clero, con l'attività delle *scholae sacerdotum* – cattedrali o pievane –, con la presenza di presbiteri e monaci nelle campagne.

³⁰ “Sed nec hoc praetereundum putavimus, quod quidam ex industria peccantes propter elymosinarum largitionem quandam sibi promittunt impunitatem. Elymosina enim estinguit peccata iuxta illud: *Ignem ardentem estinguit aqua, et elymosina estingui peccatum*, sed ea, quae aut necessitate aut casu, aut qualibet fiunt fragilitate. Ea vero, quae ex industria ad cuiuslibet libidinem explendam idcirco fiunt, ut elymosinis redimantur, nequaquam eis redimini possunt, quia qui hoc perpetrant videntur Deum mercede conducere, ut eis impune peccare liceat. Non ergo idcirco quis peccare debet, ut elymosinam faciat, sed ideo elymosinam facere debet, quia peccavit. Mentem enim et corpus, quae libido traxit ad culpam, afflictio et contritio debet reducere ad veniam”, *ivi*, pp. 280-281.

³¹ *Ivi*, p. 281.

³² *Ivi*, pp. 282-283.

Le premesse poste dai concili dell'inizio del IX secolo si sono radicate in una continuità di orientamenti, che si riscontra in piena e tarda età carolingia.

4.2. Il concilio di Pavia (850)

Sulla stessa linea, infatti, si collocano gli esiti del concilio convocato a Pavia nell'850, rilevanti per stabilire un collegamento – sia pure programmatico orientativo – tra prassi penitenziale e processi di territorializzazione delle istituzioni ecclesiastiche, diocesi e pievi nello specifico.

Il sinodo, presieduto dall'arcivescovo di Milano Angilberto, dal patriarca di Aquileia Teodemaro e dal vescovo di Novara Ioseph, si riunisce a Pavia e rivolge il *rescriptum consultationis* a Ludovico.

Il VI capitolo ribadisce la distinzione fra peccati pubblici, ai quali deve corrispondere una penitenza pubblica, e colpe private, da espiare tramite la confessione all'*archipresbiter* della pieve o a un suo delegato,³³ introducendo altresì il principio di una collegialità nelle scelte pastorali e nell'orientamento dei casi di coscienza.³⁴

Proprio a partire da questi punti, l'analisi sul nostro tema si intreccia con la questione storiografica ampia delle implicazioni dei processi di territorializzazione delle istituzioni ecclesiastiche, sul piano giuridico-giurisdizionale, pastorale, sociale.

³³ “Sollicite procurent episcopi, quam diligentiam erga plebem sibi commissam unusquisque presbitero rum gerat; oportet enim, ut plebium archipresbiteri per singulas villas unumquemque patrem familias conveniant quatinus tam ipsi, quam omnes in eorum domibus commorantes, qui publice crimina perpetrarunt, publice peniteant; qui vero occulte deliquerunt, illis confiteatur, quos episcopi et plebium archi presbiteri idoneos ad secreciora vulnera mentium medicos eligerint; qui si forsitan in aliquo dubitaverint, episcoporum suorum non dissimulent implorare sententiam. Si vero episcopus hesitaverit, non aspernetur consulere vicinos episcopo set ambiguam rem alterius aut certe duorum vel trium fratrum examinare consensu. Quodsi adeo aliqua obscuritate vel novitate perplexa res fuerit, siquidem diffamatum certe persone scelus est, metropolitani et provinciales synodi palam sententia requiratur, ut illud impleatur apostoli: Peccantes publice argue, ut et ceteri metum habeant”.

³⁴ “Si autem occulta confessio est, et is, a quo queritur salutis consilium, explicare non sufficit, potest suppresso facinorosi nomine qualitas quantitasque peccati discuti et congruus correctioni modus inveniri. Similiter autem et in singulis urbium vicis et suburbanis et per municipalem archipresbiterum et reliquos ex presbiteris strenuos ministros procuret episcopus habita poenitus in rebus dubiis observatione, que superior prefixa est”, MGH, *Concilia*, Tomus III, *Concilia aevi karolini*, DCCCXLIII-DCCCLIX, Hannover 1984, n. 23, pp. 222.

Il capitolo VII stabilisce i termini della prassi penitenziale all'interno nel quadro più ampio della *cura animarum*, che i vescovi del *Regnum Italiae* avrebbero voluto saldamente nelle mani dei presbiteri ai quali erano affidate le circoscrizioni pievane, secondo uno schema che andava ormai delineandosi in modo stabile nell'uso, anche grazie ai ripetuti interventi normativi della corona e dei grandi del Regno.

Da una parte si conferma la centralità della figura del vescovo in continuità con la penitenza antica, ma, al contempo, si afferma l'importanza di *abstinentia* – non meglio precisata – e di *elemosyna*, elementi preponderanti nel sistema della penitenza tariffata, qui ricondotti a una più profonda esigenza di conversione, sempre guidata da presbiteri e vescovi, che agiscono nell'abito delle diocesi, ormai intese come ambiti geografici:

“Oportet etiam per oppida singula villasque curam gerere presbiteros, qualiter penitentes inpositam sibi abstinentie formam custodiant et utrum elemosynarum largitione vel aliis remissionem peccatorum promerentibus piis operi bus inseruiant et qua cordis contricione vel lamentatione se ipsos afficiant, ut hac consideratione praemissa penitudinis tempus rationabilem possit accipere terminum et vel extendatur, si penitens neglegentur iniuncta prosecutus est, vel brevietur, si desideranter veniae placationem studuit promoveri”.³⁵

Il capitolo XI va oltre: fissa la competenza territoriale dei vescovi rispetto al luogo in cui è stato commesso il crimine pubblico, evidenziando un ulteriore radicamento dell'istituzione episcopale, attuato anche grazie all'intervento normativo dei sovrani: “Tales ergo ab episcopo civitatis in cuius parrocchia scelus commissum est, statim comunione privati ad agendam penitentiam cogantur”.³⁶ Soltanto lo stesso vescovo avrebbe potuto rimettere i peccati, a penitenza conclusa: “qui ab uno episcopo excommunicatus est, ab aliis ei non debeat episcopis communicari”.³⁷

Tale orientamento era evidentemente un tentativo di limitare le impunità dei grandi possessori fondiari, le cui terre cadevano in più circoscrizioni diocesane diverse, e mirava ad affermare la figura del vescovo come riferimento territoriale e come garante delle vittime, rafforzando il legame giurisdizionale fra il pastore e il territorio su cui è insediata la comunità che a lui fa riferimento.

³⁵ *Ivi*, pp. 222-223.

³⁶ *Ivi*, p. 225.

³⁷ *Ibidem*.

Il capitolo XII prevedeva che coloro che fossero stati esclusi dalla comunione e sottoposti a penitenza pubblica non potessero prestare servizio militare, né esercitare cariche pubbliche, né giudicare nelle cause³⁸. Restava loro lecito, invece, occuparsi degli affari privati. Coloro i quali non avessero accettato di sottoporsi alla penitenza loro imposta, sarebbero stati destinatari dell'anatema e condannati a staccarsi dal corpo della Chiesa universale "*tamquam putrida ac desperata membra*", restando così esclusi dai vincoli di legge, di tradizione e da tutti i legami sociali fra cristiani. L'esclusione si prolungava *post mortem*, arrivando fino al divieto di sepoltura in terra consacrata.

4.3. Il concilio di Milano (863)

Posizioni simili furono ribadite nel concilio di Milano dell'ottobre 863, durante il quale, nella *domus* dell'arcivescovo Tadone, lui e gli altri vescovi convenuti stabilirono alcune direttive rivolte all'imperatore Ludovico. Fra queste figurava l'esclusione degli scomunicati dagli *officia palatina* e dai consessi pubblici, nonché da qualsiasi incarico pubblico o privato (chi glieli avesse conferiti avrebbe dovuto lui stesso essere colpito da anatema).³⁹ Tale disposizione risulta quanto mai utile per contestualizzare i casi di uso politico della scomunica che esamineremo tra poco e pone il problema storico critico di definire le implicazioni giuridiche della penitenza ecclesiastica e di chiarire le connotazioni effettive dello *status* del penitente, anche rispetto alla legislazione civile.

Va rimarcato tuttavia che la scomunica non implicava un'estromissione dalla vita cristiana, anzi: si delineava piuttosto un'attenzione specifica ai penitenti, considerati fedeli posti in una condizione transitoria, destinati ad essere recuperati e riaccolti.

Il sinodo milanese dava, infatti, precise indicazioni di cura pastorale per gli scomunicati durante il periodo della loro penitenza: i suddiaconi avrebbero dovuto sorvegliare gli *hostiarii* delle cattedrali perché i colpevoli di crimini manifesti non entrassero nelle chiese; fra i *presbyteri* dovevano

³⁸ *Ivi*, p. 225.

³⁹ "XII. Visum nobis est a serenissimo imperatore poscendum, ut hi, qui ab episcopis excommunicantur, a palatinis officiis et conversazione removeantur. Quicumque vero eos per provincias in quibuscumque officiis publicis privatisque susceperint, anathemate feriuntur", MGH, *Concilia*, Tomus IV, *Concilia aevi karolini*, DCCCLX-DCCCLXXIV, Hannover 1998, n. 17, p. 162.

essere individuati coloro che avrebbero dovuto seguire la vita dei penitenti e darne conto al vescovo (al quale, infine spettava l'assoluzione).⁴⁰

Le fonti normative carolingie, con le loro implicazioni giuridiche e politiche, restituiscono il quadro di una pluralità di prassi penitenziali in uso. A tale quadro sono da ricondurre due episodi di drammatico avvicendamento politico, al vertice dell'impero e del *Regnum Italiae*.

4.4. Deposizione di Ludovico il Pio (833) per imposizione di una penitenza solenne *more antiquo*

Ludovico il Pio, che pure si era sottoposto a penitenza pubblica una prima volta nell'822, nell'833 fu deposto dai vescovi perché gli fu applicata la penitenza *more antiquo*, l'unica prevista dalla Chiesa delle origini, che – come si è visto – si poteva ottenere una sola volta nella vita e che implicava la cessazione di ogni incarico e funzione pubblica, il divieto di sposarsi e di vivere il matrimonio, l'impossibilità di stipulare qualsiasi accordo, compreso il vincolo di fedeltà che legava i sudditi al sovrano. La decisione fu presa in un sinodo, durante il quale gli fu consegnato un *libellum* che riportava i suoi misfatti, “perché li avesse sempre davanti agli occhi”. Fra questi, erano violenze private, errori e incapacità propriamente politici.

L'episodio non ha avuto conseguenze durature: Ludovico tornò in possesso dell'impero due anni dopo, ma dimostra la forza di interdizione che veniva riconosciuta alla penitenza solenne nella società carolingia.⁴¹

Il rito, puntualmente descritto sia nella *Relatio* sottoscritta dai vescovi sia nella *cartula* redatta dal vescovo Agobardo di Lione, non può essere considerato un esempio di come la penitenza solenne si celebrasse abitualmente nelle cattedrali. Piuttosto va ricondotto al contesto dei simboli e dei valori della corona e della corte carolingia, ed probabilmente da ritenere un'eccezione più che una prassi diffusa.⁴²

⁴⁰ Capp. XIII, XIII, *ibidem*.

⁴¹ J. L. NELSON, *The Last Years of Louis the Pious*, in P. GODMAN - R. COLLINS (ed.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford 1990, pp. 147-159. Come esempi delle diverse letture storiografiche dell'episodio, L. HALPHEN, *Charlemagne et l'empire carolingien*, Paris 1947, p. 252; N. STAUBACH, *Das Herrscherbild Karls des Kahlen: Formen und Funktionen monarchischer Repräsentation im früheren Mittelalter*, Münster 1982, pp. 28-54. Si veda anche T. SCHIEFFER, *Die Krise des Karolingischen Imperiums*, in *Aus Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für G. Kallen*, Bonn 1957, pp. 1-15.

⁴² M. DE JONG, *Power and humility in carolingian society: the public penance of Louis the Pious*, in «Early Medieval Europe», 1 (1992), pp. 29-52.

Il re entrò nella basilica di Santa Maria di Rothfeld, gremita di fedeli, tanti che non sembrava potesse riuscire a contenere. Lo aspettavano il clero della città e il figlio Lotario, l'ispiratore dell'anatema e il beneficiario della successione al trono.

“Prostratus in terram super cilicium ante sacrosanctum altare, confessus est coram omnibus ministerium sibi commissum satis indigne tractasse, et in eo multis modis Deum offendisse, et Ecclesiam Christi scandalizasse, populumque per suam negligentiam multifarie in perturbationem induxisse”.⁴³

Subito dopo chiese ad alta voce di sottoporsi a penitenza per ottenere l'assoluzione da coloro che avevano ricevuto da Dio la potestà di legare e di sciogliere. I vescovi, “utpote medici spiritalis, salubriter admonuerunt, asserentes ei quod puram et simplicem confessionem sequeretur vera remissio peccatorum”.⁴⁴ A questa ammonizione seguì la consegna di un *libellum* che conteneva la *summa* di tutti i suoi peccati, elencati uno per uno nel testo della *relatio*. Si citano il sacrilegio e l'omicidio, l'uccisione del nipote e, soprattutto, una serie di mancanze di carattere eminentemente politico, che avrebbero provocato morte, guerre e inutili devastazioni nel regno, nonché “divisiones imperii temere factae”, divenute cause di altre tensioni.⁴⁵

Il testo di Agobardo aggiunge che il *libellum* era stato redatto in precedenza “a viris diligentioribus” e che in esso “velut in speculo, perspicue conspiceret feditatem actuum suorum, et fieret in illo quod per penitentem perfectum dictum est: Iniquitatem meam ego agnosco; peccatum meum coram me est semper”.⁴⁶

Ludovico, tenutolo in mano, e versate altre lacrime sui propri peccati, lo diede ai sacerdoti, che lo posero sull'altare. Solo allora depose il *cingulum militiae*, si spogliò dell'abito secolare per indossare quello da penitente, ricevendo l'imposizione delle mani da parte dei vescovi, “ut post tantam talemque poenitentiam nemo ultra ad militiam saecularem redeat”.⁴⁷ Tale forma di penitenza solenne avrebbe dovuto, quindi, comportare l'esclusione perenne dall'esercizio del potere e da qualsiasi attività pubblica.

⁴³ MGH, *Legum*, Tomus I, ed. G.H. PERTZ, Hannover 1965, p. 367.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 368.

⁴⁶ *Ivi*, p. 369.

⁴⁷ *Ibidem*.

4.5. Penitenza per confessione di delitti e disordini prima dell'elezione di Guido di Spoleto (Pavia 889)

In una contraddizione apparente, che si può risolvere proprio tenendo in considerazione la pluralità di rituali e di accezioni in cui veniva vissuta la penitenza nel mondo franco, si colloca un altro episodio legato a un passaggio di potere: l'elezione di Guido di Spoleto alla guida del *Regnum Italiae* tra l'888 e l'889, al termine di "bella horribilia cladesque nefandissimas", orribili guerre e turpi uccisioni.

Il suo insediamento fu preceduto da un'assemblea dei vescovi riunita a Pavia che dovette imporre una penitenza adeguata, attraverso una vera confessione, a tutti coloro che se ne erano resi responsabili. In questo caso, però, l'espiazione aveva come finalità la ripresa della vita politica e sociale del regno: "ne ulterius tantum nefas excrescere aut vires sumere valeret, pastorali provisione et auxilio regio compescendum decrevimus"⁴⁸.

Entrambi i casi sono indicativi del livello di violenza e di contrapposizione che caratterizzava la società carolingia. Dimostrano, al contempo, il radicamento della penitenza nell'uso ecclesiale, nella sensibilità comune e nella prassi giuridica. Tanto che essa si configura come strumento dell'azione politica, in una situazione per deporre un sovrano, nella seconda per permettere a un altro di governare in un'auspicata ritrovata concordia sociale. È significativo, per gli aspetti che ci riguardano, che si ricorra alla penitenza solenne per interdire l'esercizio del potere e per escludere dal consesso dei rapporti umani Ludovico e che si imponga, invece, una confessione sacerdotale per favorire la ripresa di un cammino condiviso di riconciliazione, sia per i colpevoli che per le vittime. Confessione pubblica e promessa solenne sono i passaggi da seguire per la riappacificazione sociale, come avverrà anche in seguito, lungo una traccia di continuità data proprio dalle forme della penitenza.

5. L'ETÀ DELLA RIFORMA ROMANA: RICONCILIAZIONE E PENITENZA TRA CITTÀ E CAMPAGNE LOMBARDE

Il caso delle città lombarde, *maxime* di Milano, impegnate fra XI e XII secolo in un travagliato rinnovamento sociale ed ecclesiologico, evidenzia come le forme di penitenza attuate in specifiche situazioni abbiano orientato scelte e comportamenti delle Chiese locali, nella loro interrelazione

⁴⁸ MGH, *Legum*, Sectio II, tomus II, *Capitularia regum francorum*, ed. A. BORETIUS - V. KRAUSE, Hannover 1883-1897, n. 222, pp. 104-106.

con la *Ecclesia Romana*, proprio nella fase di affermazione del primato petrino, inteso come centralità pastorale e gerarchica del vescovo di Roma.

Mi soffermo qui soltanto su un episodio – peraltro noto –, denso di implicazioni storiche e storiografiche anche rispetto al nostro tema: l'intervento di Pier Damiani nella città di Ambrogio all'indomani della fase acuta delle rivolte patariniche, alla fine del 1059.

5.1. L'intervento di Pier Damiani a Milano nel 1059

Per esigenze di contestualizzazione, va ricordato che “*Petrus peccator monachus*” – così si firmava l'eremita, priore di Fonte Avellana, poi vescovo cardinale di Ostia, uno dei protagonisti più intransigenti della riforma romana gregoriana – ha fatto di penitenza, mortificazione del corpo, imitazione della Passione di Cristo e di un latente *contemptus mundi* le cifre della sua spiritualità e della sua attività pastorale.

Dal suo copioso epistolario sappiamo che impose a un vescovo di Firenze, forse Attone, la penitenza di recitare tre volte il salterio meditando, di lavare i piedi a dodici poveri e di dare loro altrettante monete, perché, durante un viaggio, aveva giocato a scacchi. Lui stesso confessò come un peccato la rinuncia al ruolo di cardinale per ritornare alla vita eremitica e accettò per questo una penitenza di cent'anni da espiare secondo le consuetudini monastiche, con digiuni, veglie, preghiere, mortificazioni del corpo, auto lesioni e battiture, fino alla riammissione alla vita sacramentale.⁴⁹

Intorno al 1069 arriverà a scrivere la “Lettera in lode dei flagelli e, come si suol dire, della disciplina”,⁵⁰ un *opusculus* indirizzato ai monaci di Montecassino che stavano abbandonando la pratica di infliggersi colpi di verga ad espiazione delle colpe e a mortificazione dei desideri del corpo. Il testo è considerato un capolavoro, insieme, di retorica e di *simplicitas*: Pier Damiani argomenta le motivazioni per cui ogni venerdì non festivo i

⁴⁹ Si vedano in particolare Lib. VII, Ep. XVII in PL CXLIV, Paris 1873, 455; Opusc. V in PL CXLV, Paris 1867, 98. Si vedano le edizioni e traduzioni italiane delle lettere: G. I. GARGANO - N. D'ACUNTO - A. DINDELLI - L. SARACENO - C. SOMIGLI (ed.), PIER DAMIANI, *Lettere (1-21)*, Roma 2000; G. I. GARGANO - N. D'ACUNTO - A. DINDELLI - L. SARACENO - C. SOMIGLI (ed.), PIER DAMIANI, *Lettere (22-40)*, Roma 2001; G. I. GARGANO - N. D'ACUNTO - A. DINDELLI - L. SARACENO - C. SOMIGLI (ed.), PIER DAMIANI, *Lettere (41-67)*, Roma 2002; N. D'ACUNTO - L. SARACENO - A. DINDELLI - G. SOMIGLI, PIER DAMIANI, *Lettere (68-90)*, Roma 2005.

⁵⁰ Op. XLIII, *De laude flagellorum et, ut loquuntur, disciplinae*, PL 145, Paris 1867, 679 A-686 C.

componenti della comunità avrebbero dovuto battersi la schiena e il petto, nudi, davanti a tutti. Sostiene che, se il cristiano accetta di vivere come ha vissuto Gesù, se Gesù è stato flagellato ignominiosamente alla colonna, allora sarà naturale, quasi immediato, sottoporsi allo stesso supplizio. Ciò vale a maggior ragione se si considera l'innocenza di Cristo e, per contro, il peso delle nostre colpe. Vi si legge:

“O spettacolo quanto mai lieto e singolare! Quando il supremo Giudice volge lo sguardo dal cielo e l'uomo sulla terra rinuncia totalmente a se stesso a motivo dei propri misfatti; quando nel presiedere al tribunale del proprio cuore, il reo in persona svolge un triplice ruolo: nell'intimo del petto si costituisce giudice, nel corpo reo, con le mani gode di far l'ufficio di carnefice. Come se il santo penitente dicesse a Dio: Non c'è bisogno, Signore, che tu dia ordine ai tuoi ministri di punirmi; non importa che sia tu stesso ad annientarmi col castigo di una giusta prova: io stesso porto le mie mani contro di me, io stesso eseguo la punizione su di me e rendo il contraccambio per i miei peccati”.⁵¹

Il biografo Giovanni da Lodi attesta che Pier Damiani diffuse questa pratica prima di tutto con il proprio esempio. Dall'opuscolo *De suae congregationis institutis*, una sorta di regola per il monastero di Fonte Avelana e per le sue dipendenze, risulta che nel cenobio, alla morte di ogni confratello, era in vigore l'usanza di offrire per lui Messe e digiuni e, in più, sette “discipline”, con mille colpi di verga ciascuna. Da un passo della *Vita SS. Rodulfi et Dominici Loricati* apprendiamo che in quella comunità tremila colpi equivalevano a un anno di penitenza (che consisteva in ripetuti digiuni e astinenze e nell'impossibilità di accedere ai sacramenti e alla vita comunitaria).

Nonostante tutto questo – arriviamo all'episodio che ci interessa –, nel 1059, quando fu mandato da Niccolò II come legato papale a Milano per dirimere una delle rivolte animate dai patarini, Pier Damiani si comportò con realistica moderazione e misericordia, evitando qualsiasi cedimento giustizialista e, soprattutto, evitando di escludere dalla Chiesa chi si era reso colpevole di simonia e di nicolaismo, ma si dichiarava pentito.⁵² Fu lui

⁵¹ Traduzione italiana da A. GRANATA (ed.), PIETRO DAMIANI, *Lettere ai monaci di Montecassino*, Milano 1988, p. 418.

⁵² La sua clemenza è giudicata persino eccessiva: “Hi temporibus venerabilis Petrus Damiani, ex eremita cardinalis episcopus, multa conscripsit, et incontinentiam sacerdotum satis rationabiliter in scriptis suis confutavit, ordiatos autem a symoniaciis, ut aiunt, nimium clementer tractavit”, *Bernoldi Chronicon*, in MGH, *Scriptores*, V, Hannover 1846 (1963), pp. 428, 429-430.

stesso a stenderne un accurato resoconto, nella lettera indirizzata ad Ildebrando di Soana, allora arcidiacono, per chiedere formalmente la conferma del suo operato da parte della Sede Apostolica.⁵³

Al suo arrivo, la città era in preda a disordini e divisioni perché gran parte dei fedeli non accettava che i sacramenti fossero amministrati da preti ordinati dietro versamento di denaro, che vivevano con mogli o concubine e destinavano ai loro figli il patrimonio che avrebbero dovuto utilizzare per i poveri. Un vero e proprio tumulto scoppiò intorno al palazzo dell'arcivescovo quando Pier Damiani notificò le motivazioni della sua presenza, affermando la superiorità gerarchica della Chiesa di Roma su quella di Milano, tanto che qualcuno progettò di ammazzarlo. Nel sinodo del clero, da lui presieduto, dopo l'intervento calmieratore dell'arcivescovo Guido Da Velate, riuscì a spiegare contenuti e termini del *privilegium romanae ecclesiae*, ottenendo una certa benevolenza del *populus*, che gli permise di convocare un'assemblea generale del clero. In quella sede si svolse un'inchiesta che accertò la situazione generale e le posizioni dei singoli: ne risultò che quasi nessuno era stato ordinato senza versamento di denaro. Per l'eremita al servizio del Papa si pose, così, un grave problema sacramentale, pastorale e canonistico: dichiarare nulle le ordinazioni simoniache avrebbe significato privare di sacerdoti quasi tutte le chiese milanesi, dimostrare indulgenza avrebbe legittimato la prassi in uso, contraria ai canoni e al Vangelo stesso; né sarebbe stato possibile operare distinzioni fra i singoli perché si era instaurato un vero e proprio sistema. A ciò si aggiungeva il fatto che, nel clima che si era creato, qualsiasi scelta avrebbe potuto innescare altre violenze (come poi sarebbe avvenuto in seguito, sette anni più tardi, quando si verificarono gli episodi più gravi).

Sulla base di interventi papali precedenti e sull'esempio di Fulberto vescovo di Chartres, Pier Damiani arrivò ad esigere un giuramento solenne, nella cattedrale stracolma di fedeli. Esaminiamo i passaggi della celebrazione.

L'arcivescovo e tutti i chierici si impegnarono a non seguire nel futuro alcun comportamento simoniaco o nicolaitico, pena la scomunica. Fu l'arcivescovo Guido a consegnare il documento scritto della *inviolabilis sponsio* (sottoscritto dalle figure maggiori del clero milanese) e poi a pronunciare il giuramento sul Vangelo.

Subito dopo “ilico in pavementum cum omni humilitate prostermitur, et iniungi sibi penitentiam pro venalitatibus huius nefando comertio

⁵³ G.I. GARGANO - N. D'ACUNTO - A. DINDELLI - L. SARACENO - C. SOMIGLI (ed.), PIER DAMIANI, *Lettere* (41-67), Roma 2002, epistula LXXV, pp. 330-351.

deprecatum”.⁵⁴ Pier Damiani, nel suo ruolo di legato papale, gli impose una penitenza di cento anni e stabilì che per adempierla dovesse versare una determinata cifra in denaro.

Successivamente tutti entrarono nella chiesa maggiore, in Santa Maria *Hyemalis*, dove un chierico prestò giuramento che l'arcivescovo, finché fosse in vita, si sarebbe sinceramente e fedelmente sforzato, per quanto possibile, di estirpare con ogni cura e con tutte le sue forze le due “eresie”, nicolaismo e simonia.

Pier Damiani annota che lo stesso giuramento lo aveva già pronunciato una grandissima parte del popolo cittadino e anche di quello suburbano, con il coinvolgimento di oltre un migliaio di persone.

Compiuti questi atti, tutti i chierici ricevettero la penitenza e furono riconciliati nel corso di una Messa, dopo aver letto ciascuno una formula di adesione ai sette concili e di condanna di nicolaismo e simonia.

I chierici che avevano versato soltanto il canone previsto dalla prassi in uso (“tanto che alcuni a malapena sapevano che ciò era peccato”) ebbero cinque anni: in ogni tempo, sia d'estate che d'inverno, digiunavano a pane e acqua per due volte la settimana, per tre volte durante la Quaresima e l'Avvento. Gli altri ebbero sette anni. Un giorno la settimana i digiuni potevano essere sostituiti dalla meditazione intera del salterio, da cinquanta metanie (prostrazioni rituali sul pavimento), pasti ed elemosine ai poveri. Tutti avrebbero dovuto partire in pellegrinaggio, verso Roma o Tours. L'arcivescovo promise di recarsi a Santiago di Compostela.

A quel punto, la riammissione negli uffici ecclesiastici poteva definirsi non per effetto della precedente ordinazione ma “per l'autorità del beato Principe degli Apostoli”, per intervento diretto del vescovo di Roma, suo successore, tramite il suo legato. Tuttavia, non a tutti si diede un ufficio, senza distinzione, ma solo a coloro che fossero abbastanza eruditi nelle lettere e che si dimostrassero casti.

La penitenza si configurava, così, come uno strumento per includere i peccatori all'interno di una Chiesa rinnovata, apriva una strada nuova, si faceva parte di un percorso di conversione dei singoli e dell'intera società. Gli aspetti pubblici del giuramento e dell'espiazione aggiungevano il valore dell'*exemplum* per l'intero popolo dei fedeli che, non solo a Milano, si era fatto promotore di esigenze profonde di riforma.

⁵⁴ *Ivi*, p. 346.

5.2. Guido di Pomposa e Bonifacio di Canossa: simonia e penitenza

Al medesimo ambito storico ecclesiale, ma da una prospettiva aristocratica e “rurale” – o meglio, in una dialettica fra *urbs* e *rus*, fra grandi possessi fondiari e interessi politici cittadini –, può essere ricondotta anche la vicenda personale e politica di Bonifacio di Canossa, nei due episodi più direttamente collegati con il nostro tema di cui ci dà conto Donizone nella *Vita Mathildis*: l’espiazione delle colpe di simonia e il progetto di pellegrinaggio al Santo Sepolcro.

Il primo è da ricondurre al legame del marchese con il monastero di Pomposa, in particolare con l’abate riformatore Guido: è lo stesso monaco canossano a testimoniare, mettendo in evidenza come Bonifacio facesse larghe donazioni al cenobio e si affidasse alle preghiere della sua comunità per l’espiazione delle proprie colpe:

“Fratres ac abbas eius delicta lavabant,
aecclesiae quorum solito dabat optima dona:
rex etenim numquam dedit ullus ibi meliora”.⁵⁵

In un contesto politico culturale ed ecclesiologico in cui il dibattito si è concentrato sulla titolarità e sulla gestione dei beni ecclesiastici, sulla definizione del peccato di simonia e, sull’affermazione della *libertas Ecclesiae* da esercitare concretamente all’interno dei meccanismi economico patrimoniali della società, è significativo che l’autore della prosopografia della casata racconti un aneddoto per rendere la dimensione del rapporto fra Bonifacio e Pomposa.

Accanito accaparratore di beni e rendite ecclesiastiche, come la gran parte degli aristocratici dell’epoca sua, un giorno, guardando la navata dalla galleria superiore della chiesa abbaziale, ammirato per la devozione dei monaci, che se ne stavano prostrati sul pavimento in assenza completa di movimenti e rumori, fece cadere una copiosa manciata di monete, che tintinnarono a terra, rimbalzando a lungo. Nessuno si mosse, né si distrasse dalla propria intima comunione con Dio. Quel gesto, quella prova, quell’immagine marcò – secondo il racconto donizoniano – la scelta di un fiducioso affidamento alla guida spirituale dell’abate Guido.

⁵⁵ “Propria peccata generosus hic atque piacla./ cum studio magno pandebat fratribus anno/ omni, Pomposae Christo famulantibus, ore/ cum proprio plangens cum corde, petens veniamque./ Fratres ac abbas eius delicta lavabant./ aecclesiae quorum solito dabat optima dona:/ rex etenim numquam dedit ullus ibi meliora”, DONIZONE, *Vita Mathildis*, liber I, 1078-1084, ed. V. FUMAGALLI - P. GOLINELLI, Milano 1984, p. 98.

Fu proprio lui ad ammonirlo sulla gravità delle colpe di simonia e a esortarlo a cessare di comprare e vendere cariche, beni ecclesiastici, chiese e rendite. Da lui Bonifacio accettava l'imposizione della penitenza per i peccati pregressi, facendosi flagellare nudo davanti all'altare della Madre di Dio. Questo il testo:

“Theutonici reges perversum dogma sequentes,
templa dabant summi domini sepissime nummis
presuli bus cunctis; set et omnia episcopus urbis,
plebes vendebat quas sub se quisque regebat.
Exemplo quorum manibus nec non laicorum
aeclesiae Christi vendebantur maledictis
presbiteris, clericis, quod era confusio plebis.
Qua de re Guido sacer abbas arguit immo
hunc Bonifacium ne venderet amplius; ipsum
ante Dei Matris altare flagellat amaris
verberibus nudum, qui deliciis erat usus.
Pomposae vovit tunc abbatique Guidoni,
aeclesiam nullam quod ipse venderet unquam”.⁵⁶

Al medesimo percorso personale di penitenza sarebbe da ricondurre anche il progetto di recarsi pellegrino al Sepolcro di Cristo, a Gerusalemme, per ottenere il perdono da Dio e dagli uomini. Glielo impedì il colpo mortale ricevuto probabilmente da una delle vittime dei suoi soprusi, durante una battuta di caccia nei pressi del Po, nel 1052.

5.3. Enrico IV a Canossa: penitenza pubblica?

Su questo sfondo sociale, culturale e di sensibilità diffusa, si colloca anche un episodio di penitenza pubblica che si è impresso con forza nella memoria collettiva dei contemporanei (così come in quella delle epoche successive): l'incontro tra Enrico IV e papa Gregorio VII nel 1077 a Canossa, in uno degli snodi viari e politici cruciali per il contesto subalpino, nella sua duplice interazione con il mondo germanico e con la Città di Pietro. L'evento trascende il nostro argomento, per l'importanza generale che gli è stata attribuita, ma la sua ricostruzione storica si inserisce nel dibattito storiografico sulle implicazioni giuridiche e politiche della scomunica e dell'assoluzione e si ricollega con le problematiche proprie

⁵⁶ DONIZONE, *Vita Mathildis*, liber I, 1103-1125, *ivi*, p. 100.

dell'area padana e appenninica, che è stata teatro degli scontri più aspri durante la cosiddetta "lotta per le investiture".

Come è noto, le modalità di quell'incontro riproducono i gesti, le parole e la sequenza di atti della liturgia della penitenza solenne, traslandone lo svolgimento nel castello di Matilde e facendo passare in secondo piano, nell'elaborazione cronachistica sia imperiale che papale, l'importanza della mediazione svolta dalla contessa stessa, da Ugo di Cluny e da Adelaide, suocera del sovrano.

Proprio la successione: *scomunica – soddisfazione – perdono – comunione* ci interessa in questa sede. Sono infatti i contenuti penitenziali, sacramentali e pastorali a prevalere, infine, nella sofferta decisione del papa, rispetto alle ragioni politiche.

Sappiamo che l'imperatore, una volta riammesso nella Chiesa e ritornato nella pienezza delle proprie prerogative, di lì a poco, avrebbe ripreso gli attacchi militari contro i sostenitori della riforma con maggiore veemenza. Tuttavia, l'assoluzione e il perdono dovettero prescindere da valutazioni di carattere tattico e Gregorio VII agì da pastore, da vescovo, che si trovò di fronte un peccatore che manifestava il proprio pentimento, in modo pubblico, esplicito – diremmo – plateale.⁵⁷

Lo precisa Otto von Freising nel *Chronicon*, mettendo in evidenza l'eccezionalità della scomunica, che aveva soltanto due precedenti: la breve scomunica di Filippo da parte del vescovo di Roma, nella Chiesa delle origini, e la negazione dei sacramenti a Teodosio da parte di Ambrogio.⁵⁸ Lo racconta, con malcelato compiacimento, Donizone, nei celebri versi:

“Solitoque nivem mage, frigus
per nimium magnum Ianus dabat hoc et in anno.
Ante dies septem quam finem Ianus haberet,
Ante suam faciem concessit papa venire
Regem , cum plantis nudis a frigore captis.

⁵⁷ Nella vasta bibliografia sull'episodio e il suo contest, si vedano in particolare T. STRUVE, *Der "gute" Kaiser Heinrich IV. im Lichte der Verteidiger des salischen Herrschaftsystems*, in *Heinrich IV.*, (Vorträge und Forschungen), Ostfilder 2009, pp. 161-188; Id., *Mathilde von Tuszien-Canossa und Heinrich IV. Der Wandel ihrer Beziehungen vor dem Hintergrund des Investiturstreits*, in «Historisches Jahrbuch», vol. 115 (1995) p. 41-84; Id., *Heinrich IV. in der historiographischen Tradition des 19. und 20. Jahrhunderts*, in «Historisches Jahrbuch», vol. 119 (1999) p. 52-64.

⁵⁸ A. HOFMEISTER (ed.), OTTO VON FREISING, *Chronicon*, VI, 35, MGH, SSRG, 45, Hannover 1984, p. 304.

In cruce se iactans papae sepiissime clamans,
'Parce beate pater, pie, parce michi peto plane'.
Papa videns flentem, miseratus ei satis est est,
nam benedixit eum, pacem tribuit, sibi demum
Missam cantavit corpus dedit et deitatis,
Secum convivans super arcem quin Canusinam".⁵⁹

Soprattutto, è lo stesso Gregorio VII a motivare la sua scelta con la lettera di revoca della scomunica, indirizzata "omnibus archiepiscopis, episcopis et universis tam clericis quam laicis".⁶⁰

Dopo avere ricordato che il sovrano aveva comunicato la sua volontà di emendare la propria vita e aveva promesso obbedienza mandando propri legati, descrive gli atti della penitenza pubblica:

"Ibique per triduum ante portam castris deposito omne regio cultu miserabiliter utpote discalciatus et laneis indutus persistens non prius cum multo fletu apostolice miserationis auxilium et consolationem implorare destitit, quam omnes, qui ibi aderant et ad quos rumor ille pervenit, ad tantam pietatem et compassionis misericordiam movit, ut pro eo multis precibus et lacrimis intercedentes omnes quidem insolitam nostre mentis duritiam mirarentur, nonnulli vero in nobis non apostolice severitatis gravitatem, sed quasi tyrannice feritatis crudelitatem esse clamarent".⁶¹

Il papa precisa, di seguito, di avere ritirato l'anatema vinto dalla "instantia compunctionis eius" e dalla supplica dei presenti.

Si chiudeva, così, la sequenza della celebrazione penitenziale, con la riammissione del penitente assolto nella comunione dei fedeli e con la proclamazione pubblica dell'assoluzione (qui sotto forma di epistola).

L'umiliazione di Enrico IV si iscrive in una lunga sequela di *exempla* di sovrani e nobili impegnati a espiare le proprie colpe e a dimostrare la propria devozione mettendosi in viaggio verso santuari e tombe degli Apostoli.

È noto il caso di Folco Nerra di Angiò, ricordato da Raoul Glaber: per essersi ricoperto di crimini di ogni genere, sarebbe andato sette volte a Gerusalemme, ricoperto di catene, facendosi talvolta bastonare da un

⁵⁹ DONIZONE, Vita Mathildis, liber II, 105-115, ed.V. FUMAGALLI - P. GOLINELLI, Milano 1984, pp. 122-124.

⁶⁰ E. CASPAR (ed.), *Gregorii VII registrum lib I-IV*, München 1978, MGH, *EPISTOLAE SELECTAE*, Tomus II, fasciculus I, pp. 311-314.

⁶¹ *Ivi*, p. 313.

servo.⁶² L'imperatore Ottone III ricevette dal santo eremita Romualdo di Ravenna l'ammonimento di recarsi scalzo al monte Gargano per avere tenuto come concubina la vedova di Crescenzo. Costui, un patrizio romano aveva cacciato da Roma papa Gregorio V ed era apertamente ostile al sovrano, che per questo l'aveva fatto decapitare. Roberto il Pio, re di Francia, poco prima della sua morte nel 1031 fece il giro di nove santuari arrivando fino a Tolosa e a Saint Gilles, "sperando di sfuggire alla tremenda condanna del giorno del giudizio"⁶³. Nel 1035 Roberto duca di Normandia, fortemente sospettato di avere ucciso suo fratello, andò scalzo fino a Gerusalemme⁶⁴. Re Canuto di Danimarca andò in pellegrinaggio verso Roma, nella seconda parte della sua vita, compiendo un lungo *iter* di devozioni ed opere caritative.⁶⁵

La definizione di questi profili di aristocratici penitenti corrisponde all'elaborazione di *topoi* agiografici e di modelli di comportamento politico, ma evidenza, al contempo, prassi e sensibilità tanto diffusi da essere

⁶² N. BUHST - J. FRANCE - P. REYNOLDS (edd.), *RODULPHI GLABRI Historiarum libri quinque*, Oxford 1989, II, 4, pp. 56-61; WILLELMUS MALMESBURIENSIS, *Gesta Regum Anglorum*, ed. W. STUBBS, in *Rolls series*, London, 1887-1889, III, 235, pp. 292-293; J. SUMPTION, *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma 1981.

⁶³ HELGAUD, *Vita Roberti Regis*, XXX, in RHF [Recueil des Historiens des Gaules et de la France], X, pp. 113-114, PL, CXXI, Paris 1844.

⁶⁴ M. CHIBNALL (ed.), *ORDERICI VITALIS Historia Ecclesiastica*, III, 12, Oxford 1969, II, p. 10.

⁶⁵ "[...] Has enim provincias transiens Romam petiit, et, ut multis liquet, tanta hoc in itinere misericordiarum opera exhibuit, ut si quis haec describere omnia voluerit, licet innumerabilia ex his fecerit volumina, tandem deficiens fatebitur se vix etiam cucurrisse per minima. Nam quid singulis in locis sileo. Verumtamen ut credibili ora fiant quae assero, quid in una urbe sancti Audomarin fecerit dicam pro exemplo, quod etiam oculis meis me vidisse ricordo. Ingressus monasteria et susceptus cum magna onorificentia, humiliter incedebat et mira cum reverentia in terram defixus lumina et ubertim fundens lacrymarum, ut ita dicam, flumina, tota intentione sanctorum expetiit suffragia. At ubi ad hoc perventum est ut oblationibus regiis sacra vellet cumulare altaria; ohe! Quoties primum pavimento lacrymosa infixit oscula! Quoties illud pectus venerabile propria puniebat verbera! Qualia dabat suspiria! Quoties precabatur ut sibi non indignaretur superna clementia! Tandem a suis ei imminente sua porrigebatur oblatio non mediocris, nec quae aliquo clauderetur in marsupio, sed ingens allata est palleali extento in gremio, quam ipse rex suis minibus altari imposti, largitor hilaris monitu apostolico. Altari autem cur dico? Cum vidisse me meminerim eum omnes angulos monasteriorum circuisse, nullumque altare, licet exiguum, preterisse, cui non munera daret et dulcia oscula infingeret. Deinde adsunt pauperes, munerantur etiam ipsi protinus singulatim omnes", *Encomium Emmae*, ed. J.P. MIGNE, Paris 1880, PL 141, II, cc. 1389-1390; ed. A. CAMPBELL, v. LXXII, London 1949, p. 36.

non soltanto apprezzati da sudditi e *fideles*, ma quasi pretesi come elementi connotativi dell'esercizio cristiano del potere e della sovranità.⁶⁶

6. PELLEGRINAGGI PENITENZIALI

Non importa in questa sede stabilire quanto la pratica del pellegrinaggio sia stata diffusa e quanto si sia radicata nella sensibilità, ma, piuttosto, interessa rilevare come il fenomeno generale nelle sue implicazioni penitenziali, assume una specifica connotazione rispetto alle diverse componenti della società subalpina, in relazione con l'affermazione del ruolo del vescovo nell'assegnazione della penitenza e con l'emergere del vescovo di Roma nel contesto della Cristianità latina.

6.1. Atto di commutazione di un pellegrinaggio penitenziale (1008)

Nella variegata quanto frammentaria documentazione relativa a singoli pellegrini conservata presso l'Archivio di Stato di Milano, una *pagina offertionis* dell'inizio del secondo millennio restituisce il quadro complesso dei rapporti familiari, economici, ecclesiastici e locali in cui si situa una commutazione di penitenza. Si tratta di un atto dato il 23 dicembre 1008 a Porto Pirolo, con il quale Ilderado di Comazzo e Rolenda sua moglie, alla presenza del fratello di lei, il conte Arduino, decidono di donare una consistente quantità dei loro beni al monastero dei Santi Vito, Modesto e Crescenzo da loro fondato nel castello di San Vito, nel Lodigiano.⁶⁷ Seguono la *enumeratio* dei beni e la *tradicio et investitura*, “per cultellum fistucum nudatum vantonem et bastonem”. Poi Ilderado fa riferimento alla penitenza che gli era stata imposta per il semen reati mei (peraltro non specificato nel testo): avrebbe dovuto vivere da pellegrino per tre anni, recandosi tre volte a Gerusalemme, “ad limina Sancti Sepulchri”, a piedi nudi, senza cavalcatura, senza *auxilio uxorio* e senza dormire la notte nello stesso luogo in cui era stato di giorno.

⁶⁶ Sul tema generale si vedano A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989; G. ZIZOLA, *Santità e potere*, Milano 2009; G. ORTALLI, *Petrus I. Orseolo. Der “heilige Doge” zwischen Venedig und dem Ottonischen Reich*, Stuttgart 1998.

⁶⁷ Archivio di Stato di Milano, Museo Diplomatico, busta 11, n. 41. L'unità archivistica è composta da due pergamene: l'atto e una copia, di poco posteriore, rogata da “Leuprandus notarius et iudex sacri palatii”. G. GIULINI, *Memorie spettanti alla storia, al governo e alla descrizione della città e della campagna di Milano ne' secoli bassi*, I-II, Milano 1854, II, p. 47; *Milano e la Lombardia in età comunale*, Catalogo della mostra, Cinisello Balsamo 1993, p. 361.

Non credendo di potere reggere a tanta fatica, aveva implorato in ginocchio davanti all'abate del monastero la commutazione della penitenza: "Cum ergo vidisse ego nequamquam posse inferre tantos labores cecidi ad pedes ei cum lacrimis rogans ut alleviari me tanto pondo penitentie". Gli viene, così, imposto di edificare un altro monastero, posto sotto la *regula Sancti Benedicti*, posto sotto l'intitolazione del Santo Sepolcro. I due coniugi avrebbero dovuto destinargli le decime di tutti i siti dove detenevano chiese, mulini, *fullae*, vigne, prati, boschi, nei territori bresciano, bergamasco, laudense, mantovano, milanese. Si stabiliva, infine, che ogni anno, con il consenso dell'abate, il Giovedì Santo, il monastero avrebbe dovuto mandare al Santo Sepolcro di Gerusalemme un denaro d'oro del valore di cinque soldi milanesi.

L'atto non è soltanto il riscontro, recepito nella documentazione giuridica e notarile, di una commutazione di penitenza pubblica, ma attesta come la soddisfazione della penitenza imposta si inserisca nel contesto familiare dell'aristocrazia padana, nelle forme dell'evergetismo privato, nei meccanismi di fondazione e controllo delle istituzioni monastiche. Rolenda, che interviene nell'atto perché i beni oggetto degli effetti giuridici provengono in parte dalla sua dote, appartiene al gruppo parentale degli Arduinici, che basava le sue forme di controllo sul territorio e la sua continuità dinastica proprio anche sulle reti dei cenobi locali⁶⁸. Le stesse colpe di Ilderado da Comazzo si sono probabilmente consumate nel medesimo contesto, che recepisce la penitenza e i suoi effetti patrimoniali, sancendola in forma notarile.

Una collezione di dieci lettere della prima metà dell'XI secolo riportate in un gruppo di codici inglesi attesta le relazioni fra penitenza, pellegrinaggio penitenziale e strutturazione istituzionale del ruolo del vescovo, anche in rapporto con l'emergere della Sede Apostolica. I testi, pubblicati nel 1975 da Robin Ann Aronstam in «*Archivum Historiae Pontificiae*»,⁶⁹ dimostrano come i viaggi di espiazione diretti a Roma si siano gradualmente trasformati da prassi spontanea individuale in elemento di affermazione di una centralità ecclesiale che stava emergendo anche sul piano

⁶⁸ G. SERGI, *Anscarici, Arduinici, Aleramici: elementi per una comparazione fra dinasti e marchionali*, in *Formazione e struttura dei ceti dominanti nel medioevo. Marchesi, conti e visconti nel Regno italico secc. IX-XII*. Atti del primo Convegno di Pisa, 10-11 maggio 1983, Roma 1988, pp. 11-28.

⁶⁹ R. A. ARONSTAM, *Penitential pilgrimages to Rome in the early Middle Ages*, in *AHP* 13 (1975), pp. 65-83.

gerarchico.⁷⁰ Tre di questi sono credenziali rilasciate in mano ai pellegrini, contenenti una richiesta di intercessione nella preghiera rivolta a chi li leggerà (non meglio identificato). Una, però, è indirizzata a un papa – non indicato nominalmente –, e, in base a questo elemento, si può dedurre che i pellegrini penitenti si siano recati a Roma portando con sé le pergamene loro consegnate.⁷¹ Sette lettere sono sottoscritte da papi – all’interno degli uffici di curia e di cancelleria che andavano strutturandosi proprio in quei decenni – e sono rivolte ai vescovi della diocesi di origine dei pellegrini, attestazione del compimento della penitenza. Esse non solo delineano una prassi pastorale ormai consolidata nell’uso e nella sensibilità, ma anche relazioni e ruoli distinti dei vescovi locali e della *cathedra Sancti Petri*. Nello specifico, rispetto alle modalità della penitenza, si evince che la confessione avveniva davanti al *sacerdos* (o all’*episcopus*) della comunità di origine, l’assegnazione della penitenza era compiuta dal vescovo e a lui il penitente ritornava dopo avere compiuto la soddisfazione, per l’assoluzione e il reingresso nella Chiesa. In filigrana emerge, dunque, un’organizzazione ben definita per competenze pastorali e ruoli liturgici.

6.2. Penitenza e *iter hierosolimitanum*: due lettere di papa Urbano II (1095-1096)

Su questo sostrato si innesta la predicazione dell’*iter jerosolimitanum*, che proprio nel contesto subalpino ha lasciato tracce documentarie significative. Non è questa la sede per indagare le interconnessioni fra viaggi devozionali e pellegrinaggi in armi, ma piuttosto per evidenziare come la partenza e il viaggio si connotino espressamente come forme di penitenza pubblica e come, al contempo, le devozioni locali per i Misteri della Passione si siano sviluppate come forme di espiazione privata e personale. Già il II Canone del Concilio di Clermont stabiliva:

⁷⁰ I testi sono dettagliatamente commentati e analizzati in J. ICKX, “*Ipsa vero officii maioris poenitentiarum institutio non reperitur?*” *La nascita di un tribunale della coscienza*, in M. SODI - ID. (ed.), *La Penitenzieria Apostolica e il sacramento della penitenza*, pp. 19-50, in particolare pp. 24-27.

⁷¹ R. A. ARONSTAM, *Penitential pilgrimages to Rome in the early Middle Ages*, litt. 10, “*Domno Pape N cunctisque generaliter sancte matris ecclesie filiis, N angolorum episcopus [...]*”.

“Quicumque, pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione, ad liberandam Ecclesiam Dei Jerusalem profectus fuerit, iter illud pro omne penitentia reputetur”.⁷²

Alcune successive lettere di Urbano II contribuiscono a chiarire ulteriormente a che cosa si riferisca quest’ultima espressione.

Il 31 dicembre 1095 il vescovo di Roma si rivolse ai fiamminghi per indicare loro Ademaro del Puy come suo vice e delegato per la spedizione e ribadì che la partenza “ad liberationem Orientalium Ecclesiarum” avrebbe comportato la “remissio omnium peccatorum”.⁷³

La lettera ai bolognesi, datata al 20 settembre 1096, definì le modalità per ottenere il perdono, configurando una situazione ecclesiale locale complessa. Il papa prende atto che la comunità era uscita lacerata dalle contrapposizioni fra i sostenitori della “riforma romana” e i suoi oppositori, qui definiti “schismatici et haereticos”; di conseguenza, un entusiasmo non indirizzato per la spedizione e la moltiplicazione delle partenze avrebbe potuto creare ulteriori motivi di difficoltà e di debolezza, sia nelle istituzioni ecclesiastiche, sia nelle comunità monastiche che nelle famiglie. La figura di riferimento, che Urbano II mira a rafforzare è quella del vescovo, nella persona di Bernardo. La remissione piena dei peccati è concessa solo dopo la confessione *veram et perfectam*:

⁷² J.D. MANSI (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Graz 1960, XX, 816, 919-922.

⁷³ “Urbanus episcopus servus servorum Dei universis fidelibus, tam principibus quam subditis in Flandram commorantibus, salutem et gratiam et apostolicam benedictionem. Fraternalitatem vestram iam quidam multorum relatione didicisse credimus barbaricam rabiem Ecclesias Dei in Orientis partibus miserabili infestatione devastasse, insuper etiam sanctam civitatem Christi, Passione et Resurrectione illustratam, suae intollerabili servituti cum suis Ecclesiis, quod dici nefas est, emancipasse. Cui calamitati pio contuitu condolentes gallicanas partes visitavimus eiusque terrae principes et subditos ad liberationem Orientalium Ecclesiarum ex magna parte sollicitavimus et huiusmodi procinctum pro remissione omnium peccatorum quorum in Avermensi concilio celebriter eis iniunximus et charissimum filium Ademaram, podiensem episcopum, huius itineris ac laboris ducem, vice nostra constituimus, ut quibus hanc viam forte suscipere placuerit, eius iussionibus tamquam nostris pareant atque eius solutionibus seu ligationibus, quantum ad hoc negotium pertinere videbitur, omnino subiaceant; si quibus autem vestrum Deus hoc votum inspiraverit, sciant eum in B.M. Adsumptione cum Dei adiutorio profecturum eiusque comitatu tunc se adherere posse”, H. HAGENMEYER, *Epistolae et chartae historiarum primi belli sacri spectantes quae supersunt aequalis ac genuinae. Die kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1080-1100*, Innsbruck 1901, n. 2, p. 136.

“Sciatis autem eis qui pro sola animae suae salute et Ecclesiae liberatione profecti fuerint, poenitentiam totam peccatorum de quibus veram et perfectam confessionem fecerint per Omnipotentis Dei misericordiam et Ecclesiae Catholicae preces, tam nostra quam omnium pene archiepiscoporum et episcoporum qui in Gallis sunt auctoritate dimittimus, quoniam res et personas suas pro Dei et proximi charitate exposuerunt [...]”⁷⁴

6.3. La riconsacrazione di Sansepolcro a Milano e la partenza dei lombardi per la crociata (1100)

Soltanto pochi anni dopo, in occasione della partenza della spedizione armata dei lombardi *in subsidio* dei latini che avevano conquistato Gerusalemme, la possibilità della remissione dei peccati appare ampliata ed estesa non soltanto a chi aveva la forza fisica e le possibilità economiche per compiere l'*iter ultramarinum*, ma anche a chi, negli anni a venire, si sarebbe recato nella chiesa milanese intitolata al Santo Sepolcro, riconsacrata il 15 luglio 1100.

Il testo, della celebrazione, presieduta dall'arcivescovo Anselmo da Bovisio, che di lì a poco si sarebbe mosso alla testa della sfortunata spedizione dei Lombardi diretta in Oriente, stabiliva che ogni anno si celebrasse

⁷⁴ Questo il passaggio centrale della lettera: “Bonitati vestrae gratias agimus quod inter schismaticos et haereticos constituti, quidam semper in fide catholica permanistis, quidam vero per Dei gratiam veritate comperta et errorum devia dimisistis, et iam quae catholicae fidei sunt sapitis. Hortamur ergo in Domino dilectissimi, ut in veritatis via viriliter incidetis, et bonis initiis meliores eventus addere procuretis. Non enim qui coeperit, sed qui perseveraverit usque in finem hic salvus erit. Venerabilem fratrem nostrum et episcopum Bernardum, quem pastorem vobis per manus nostras Divina Providentia conferre dignata est, charitati vestrae attentius commendamus ut, si Deum diligitis, in eius vicario ostendatis. Ipse enim de huiusmodi dixit: Qui vos audit, Me audit. Nonnullos vestrum in Hierusalem eundi desiderium concepisse audivimus, quod nobis plurimum complacere noveritis. Sciatis autem eis qui pro sola animae suae salute et Ecclesiae liberatione profecti fuerint, poenitentiam totam peccatorum de quibus veram et perfectam confessionem fecerint per Omnipotentis Dei misericordiam et Ecclesiae Catholicae preces, tam nostra quam omnium pene archiepiscoporum et episcoporum qui in Gallis sunt auctoritate dimittimus, quoniam res et personas suas pro Dei et proximi charitate exposuerunt, neque clericis vero, neque monachis sine episcoporum vel abbatum licentia illuc eundi concedimus facultatem, porro episcopi cura sit ne parochianos suos sine clericorum consilio et provisione dimittant. Iuvenibus etiam coniugatis providendum est ne temere tantum iter sine conniventia uxorum suarum aggrediantur. Omnipotens Deus in suo vos timore et amore corroboret, et ab universis peccati set erroribus absolutos ad summae charitatis et verae pietatis perducat intuitum”; PL, CLI, 483-484, n. 210.

grandiosamente nell'edificio sacro milanese una festa in memoria della presa della Città Santa, con i canonici che avrebbero intonato il *Te Deum* "tenentes manus invicem", in segno di vittoria. Sancì, inoltre, che per otto giorni prima della festa e altrettanti dopo invalesse una tregua di Dio, per permettere ai pellegrini di recarsi alle celebrazioni. In più, veniva concesso il perdono per la terza parte della pena per i peccati commessi a chi non avesse potuto recarsi al Sepolcro di Gerusalemme e fosse andato, invece, presso il suo *simulacrum*, "ad Eius veram similitudinem factum", con corretta disposizione d'animo, "sana mente, in bona intentione".⁷⁵

Tale istituzione appare tanto più interessante rispetto al nostro tema, se si considera il legame del Sansepolcro milanese con la pataria e con alcuni degli episodi più drammatici della contrapposizione fra i sostenitori dell'arcivescovo Guido da Velate e i promotori della rivolta. Il loro riferimento carismatico, Arialdo, nel giugno 1066 fu portato nella chiesa gravemente ferito. Qui fu assistito e, con le poche forze che gli rimanevano, esortò i suoi a non riprendere le armi e a recarsi in preghiera nella basilica di Sant'Ambrogio, in segno di riconciliazione, cosa che effettivamente fecero. La riconsacrazione del 1100 si presenta quindi come un ulteriore definitivo passaggio di pacificazione della comunità cittadina, la chiusura di una pagina pesante di storia della Chiesa e della società, resa possibile proprio grazie al pellegrinaggio di massa e alle celebrazioni penitenziali che, da lì in poi, si sarebbero reiterate.

7. CONCLUSIONI

La ricchezza e la varietà delle situazioni legate agli usi penitenziali rende problematico, se non impossibile, definire una sequenza di mutamenti precisi nella liturgia e nella prassi del sacramento della riconciliazione. Si delineano, piuttosto, una stratificazione di forme diverse e, al suo interno, una linea di trasformazione che soltanto gradualmente e in modo

⁷⁵ G.P. PURICELLI, *Ambrosianae Mediolani Basilicae ac Monasterii hodie cistercensis*, Monumenta, n. 289; G. Galbiati, *Il tempio dei Crociati e degli Oblati. Sansepolcro dell'Ambrosiana*, in *I cavalieri lombardi dell'Ordine del Santo Sepolcro*, Milano 1930, p. 64. Per l'analisi del testo e per la bibliografia dettagliata rinvio a R. SALVARANI, *San Sepolcro a Milano nella storia delle crociate*, in G. ANDENNA - EAD. (ed.), *Deus non voluit. I Lombardi alla prima crociata (1100-1101). Dal mito alla ricostruzione della realtà*, Milano 2003, pp. 263- 281. Sul rapporto fra gli arcivescovi e la città si veda in particolare A. AMBROSIONI, *Gli arcivescovi di Milano e la nuova coscienza cittadina*, in R. BORDONE - J. JARNUT (ed.), *L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo*, Bologna 1988, pp. 213-222.