

## Cinzio Violante

### *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico secoli X e XI*

[A stampa in *Spiritualità cluniacense* (Atti del II Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medioevale, Todi, 12-15 ottobre 1958), Todi 1960, pp. 153-242, riedito in C. Violante, *Studi sulla cristianità medievale*.

*Società, istituzioni, spiritualità*, a cura di P. Zerbi, Milano 1972, 2<sup>a</sup> ed. 1975, pp. 3-67 ©  
dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali" per gentile concessione della casa editrice  
Vita e Pensiero e degli eredi dell'autore]

La nostra sosta tudertina, starei per dire, il nostro 'ritiro', volge ormai al termine. Che l'onore di parlare nell'ultima seduta sia toccato a me, forse, non è un caso; perché, con questa mia conversazione, noi scenderemo un po' dalle alte sfere della spiritualità, pur senza abbandonarle del tutto, per agganciarci al solido terreno di quelle che i francesi chiamano le 'réalités humaines': cercheremo infatti di esaminare come le forze politiche e spirituali più vive - tra il X e l'XI secolo - trovino l'ambiente favorevole nella trasformazione delle strutture politico-amministrative ed ecclesiastiche e come a tale trasformazione esse stesse diano impulso, trovandovi la possibilità di efficacemente operare e di incidere decisamente nella società contemporanea.

## I

Con le relazioni precedenti si è fatto un importante passo avanti nello studio del fenomeno cluniacense, approfondendone l'aspetto fondamentale, cioè la spiritualità, la cultura nel senso più vasto del termine. Mi ha colpito in particolare l'accentuazione che - credo per la prima volta, almeno in maniera così chiara - è stata posta sull'aspetto ecclesiologico della spiritualità cluniacense, soprattutto dell'abate Oddone. Proseguendo appunto per questa via ritengo che si possa raggiungere meglio una sutura fra quelle che sono state finora le diverse tendenze di ricerca seguite nel tentativo di meglio determinare il carattere peculiare del monachesimo cluniacense: compito reso più che mai necessario dal moltiplicarsi, nell'ultimo trentennio, di studi volti a individuare nell'ambito della riforma monastica sempre più numerosi e particolari centri e movimenti. Da una parte infatti si studiavano la spiritualità, la cultura, il mondo ideale di Cluny; dall'altra si indagava sull'organizzazione dell'Ordine cluniacense e si discuteva sulla penetrazione in esso di elementi feudali. Già nel 1928, da un punto di vista strettamente giuridico, il Molitor<sup>1</sup> aveva individuato i caratteri feudali della strutturazione stessa dell'Ordine. Seguivano - su questa via - gli studi, fondamentali, del De Valous<sup>2</sup> e di dom Schmitz<sup>3</sup>. L'attenzione era sempre rivolta essenzialmente alla organizzazione interna dell'Ordine cluniacense per determinare se essa si fosse e fino a qual punto modellata sull'esempio della struttura gerarchica della società feudale nei suoi tipici aspetti giuridici. Bisognava ancora centrare il problema più interessante: quali relazioni hanno lo sviluppo del movimento riformatore cluniacense e il suo strutturarsi in Ordine con la profonda trasformazione che nei secoli X e XI investe le strutture economiche e sociali, l'ordinamento amministrativo e politico, l'organizzazione e le istituzioni ecclesiastiche? Il movimento cluniacense si inserì nella società del suo tempo mutuandone le strutture e acquistandone la mentalità sì da trarne impulso e sostegno per una rapida e ampia espansione? O piuttosto si sviluppò e si organizzò in contrasto con l'ordinamento della società feudale e con l'intelaiatura istituzionale ecclesiastica ad essa legata, sino a determinare o almeno a favorire profonde trasformazioni non solo in questa ma anche in quella?

<sup>1</sup> A. MOLITOR, *Aus der Rechtsgesch. benediktinischer Verbände*, I, Münster 1928.

<sup>2</sup> G. DE VALOUS, *Le monachisme clunisien des origines au XVe siècle*, 2 voll., Ligugé-Paris 1935.

<sup>3</sup> PH. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, 2e éd., I, Maredsous 1948.

Tale impostazione problematica richiedeva che lo sguardo si allargasse a considerare non solo tutto il profondo travaglio spirituale degli ambienti monastici, ecclesiastici e popolari, manifestantesi nell'esigenza e nell'attuazione di un rinnovamento morale e di una riforma religiosa, ma anche la trasformazione delle strutture ecclesiastiche in rapporto sia con i problemi e le cure della vita spirituale, sia con lo sviluppo della società feudale, con il sorgere delle autonomie comunali, con le prime affermazioni delle monarchie.

Su questo piano, l'avvio alle più fruttuose ricerche è stato dato, soprattutto con i suoi studi su Cluny e l'«Eigenkirche», dallo Schreiber<sup>4</sup>; dal quale - mi sembra - è stato fortemente influenzato un giovane ardente e anche geniale studioso austriaco, lo Heer<sup>5</sup>, che ha dato una sistemazione, forse a volte troppo accentuatamente sociologica, ai rilievi del Talbot<sup>6</sup> sullo sviluppo della spiritualità cluniacense in diversi momenti.

Ma, ancora nel 1954, lo Hallinger poteva esclamare: «Von einer Durchdringung der historischen Wirklichkeit Klunys sind wir noch weit, weit entfernt...!»<sup>7</sup>. Eppure nuovi orientamenti e sviluppi di ricerca già maturavano.

Finalmente in una visione organica e unitaria sono dal Werner<sup>8</sup> considerati gli aspetti religiosi e strutturali dell'incidere del movimento cluniacense nella storia, ma in modo che i primi appaiano strettamente dipendenti - in quanto sovrastrutture - dai secondi. Per lo studioso di Lipsia, orientato nella linea di una netta metodologia marxista, le preoccupazioni di riforma morale da parte dei Cluniacensi tendevano a evitare che la ribellione dei fedeli contro il malcostume del clero demolisse le basi economiche del potere della feudalità e della Chiesa; parimenti, la solennità delle cerimonie e l'ampiezza accogliente degli edifici sacri servivano ad attirare le plebi e a soggiogarle al dominio feudale; precisi e forme di culto (importate da Bisanzio) erano impiegate come «contravveleni liturgici» contro le nascenti eresie antiecclesiastiche e antifeudali.

Obiezioni, forse anche troppo decise<sup>9</sup>, sono state mosse contro le supposte «novità liturgiche» di Cluny, e altre particolari se ne potrebbero muovere su questa parte dell'importante lavoro werneriano. Ma ritengo di dover fermare particolarmente la mia attenzione sul tentativo dell'acuto studioso di ancorare saldamente lo sviluppo della riforma monastica, specialmente di quella cluniacense, con l'evoluzione delle strutture

---

<sup>4</sup> Di G. SCHREIBER, oltre al fondamentale volume *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert. Studien zum Privilegierung Verfassung und besonders zum Eigenkirchenwesen der vorfranziskanischen Orden, vornehmlich auf der Grund der Papsturkunden von Paschalis II bis auf Lucius II (1099-1181)*, Stuttgart 1910, si vedano i saggi raccolti nel volume *Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit*, Münster 1948, e particolarmente quelli intitolati *Cluny und die Eigenkirche* (pp. 81-138), *Zur cluniacensischen Reform* (pp. 139-149), *Gregor VII, Cluny, Cîteaux, Prémontré zu Eigenkirche, Parochie, Seelsorge* (pp. 283-370).

<sup>5</sup> FR. HEER, *Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert*, Wien-Zürich 1949, pp. 384-421.

<sup>6</sup> H. TALBOT, *Cluniac spirituality*, in «The life of the spirit», II, nr. 18, agosto 1945, pp. 97 ss.

<sup>7</sup> K. HALLINGER, *Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys*, in «Deutsches Archiv», X (1954), pp. 417-445, in particolare p. 417

<sup>8</sup> E. WERNER, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert*, Berlin 1953

<sup>9</sup> K. HALLINGER, *Progressi e problemi della ricerca sulla riforma pregregoriana*, in *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto 1957 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medio evo, I V), pp. 256-291, e particolarmente pp. 272-289. Le obiezioni di padre Hallinger contro la derivazione bizantina di certi usi liturgici di Cluny e la dimostrazione che ciascuno di essi aveva lontani precedenti nella Chiesa occidentale sono saldamente documentate e convincenti e vennero lealmente accettate dallo stesso WERNER nel corso della discussione che seguì alla relazione in Spoleto (ibidem, pp. 474-481). Ma, accogliendo le obiezioni e la tesi dell'Hallinger, il problema storico che si pone è quello di spiegare come mai tali usi liturgici di origine talora diversa si incontrassero insieme e venissero praticati con particolare intensità nel monachesimo cluniacense, e di interpretare il significato di tale innegabile circostanza. Andrebbe per lo meno controllata l'ipotesi del WERNER (ibidem, p. 476), il quale considera «l'influsso bizantino come una specie di catalizzatore che ha forse ricondotto in vita nell'Occidente dei fatti e dei fenomeni che tuttora esistevano da tempi molto antichi e che sono stati vivificati da Bisanzio».

economiche e dell'ordinamento politico-amministrativa, perché si tratta della prima ampia e organica indagine del genere, volta a superare i limiti di una ricerca considerante solo l'organizzazione interna dell'Ordine e ad affrontare il problema dell'influsso di Cluny nelle vicende politiche contemporanee in maniera ben più approfondita di quanto possa essere un esame esclusivo dell'attività esteriore di grandi abati.

Il Werner ha colto l'interesse della nobiltà per la fondazione e per la restaurazione di monasteri riformati in motivi schiettamente economici e politici. In seguito alle devastazioni causate sia dalle incursioni normanne, saracene e ungheresi, sia dalle lotte interne a una società feudale sempre più frazionata, si poneva l'esigenza - nel vigente sistema di economia naturale - di mettere a coltura terreni abbandonati o non ancora sfruttati e, a questo scopo, occorreva richiamare i lavoratori alla terra, raccogliendoli numerosi sui terreni semiabbandonati. Ciò era possibile esclusivamente all'ombra della protezione spirituale e nell'ambito della potenza economica dei monasteri. Perché si riprendesse la produzione e si ricostituisse l'ordine sociale turbato, i nobili, che fondavano il loro potere sul possesso terriero, avevano dunque interesse indiretto a promuovere la riforma che accresceva il prestigio, la potenza, la capacità di attrazione dei monasteri. Con le sviluppate pratiche liturgiche e con l'alto esempio di spiritualità, i monasteri - e particolarmente Cluny - attiravano donazioni di terre e di chiese private da parte di laici. La conseguente potenza economica del monastero tornava a tutto vantaggio del signore feudale, che - pur rinunciando ai suoi diritti di proprietà nei riguardi del cenobio nel momento in cui ne favoriva la riforma - conservava tuttavia il diritto d'avvocazia per se e per i suoi eredi, e lo sfruttava ampiamente. Il Werner, a questo proposito, estende (senza darne prova) a tutto l'ambito della riforma monastica la politica con la quale i duchi di Zähringen avrebbero sfruttato lo sviluppo dei monasteri da loro controllati per affermare ed estendere la propria potenza economica e politica nella Foresta Nera. Per quanto riguarda Cluny, lo studioso marxista, pur riconoscendo la rinuncia del fondatore a qualsiasi controllo da parte sua e dei suoi eredi, indica il motivo per cui il monastero fu ceduto in proprietà alla Sede Apostolica nel desiderio del duca d'Aquitania di avere saldamente in pugno (all'ombra di quell'alta protezione) una fondazione ricca e potente in una zona periferica dei suoi domini, qual'era la contea di Mâcon.

Il Werner riconosce l'opposizione costante di Cluny all'avvocazia ereditaria, ma rileva come il monastero finisse con l'accettare (ma su di un piano superiore e nel campo del diritto pubblico!) l'alta advocazia del Sovrano, avente carattere feudale e compito di protezione, ed esercitata attraverso 'subadvocati': in tal maniera Cluny si incorporava nel nascente Stato territoriale francese. Ma questo, direi, è un punto di arrivo che va posto ben avanti nel secolo XII! Gli interessi del supremo avvocato e dei 'subadvocati' signorili non ebbero - mi sembra - nulla a che fare con il sorgere e lo svilupparsi del monachesimo cluniacense.

Il Werner afferma che l'arrotondamento dei possedimenti dei monasteri offriva all'alta feudalità uno strumento contro il frazionamento feudale: il fissarsi alla gleba di elementi fluttuanti e il formarsi di un'omogenea massa di popolazione appartenente a un monastero determinavano il consolidamento - dal basso - del territorio comitale; la unificazione - dal punto di vista giuridico - della massa lavoratrice aiutava direttamente la tendenza della nobiltà feudale verso lo Stato territoriale.

Ma noi osserviamo che i su citati fenomeni sono, invece, in stretta relazione con il rafforzarsi dell'immunità monastica in signorie 'banali' e con il sorgere delle castellanie: ebbene, tutto ciò costituisce - nel campo sociale e giuridico-amministrativo - un processo di sviluppo esattamente opposto al consolidamento del territorio comitale.

Fra il X e l'XI secolo vige infatti la tendenza a un progressivo frazionamento territoriale con la costituzione di ambiti giurisdizionali minori rispetto al distretto comitale, ed è

all'interno di quei minori ambiti che avviene il livellamento della massa di lavoratori di fronte al potere giudiziario.

Il Werner considera pienamente inquadrato nella struttura feudale il movimento cluniacense perché la vita di Cluny, dei priorati, delle celle dipendenti era basata su di un'economia terriera organizzata feudalmente. Ora, evitando - in questa sede - una discussione (che ci porterebbe lontano) sulla necessità di distinguere (anche cronologicamente) lo sviluppo della economia curtense da quello del sistema feudale, va affermato che è inesatto attribuire alla crisi economica dell'immenso patrimonio terriero di Cluny la decadenza dell'influsso dell'Ordine nel mondo politico ed ecclesiastico, perché quella crisi si manifesta invece più tardi, solo quando il secolo XII è ben iniziato. E, d'altra parte, nel campo specificamente economico, non si può affermare che la vita di Cluny fosse così intimamente legata al sistema dell'economia naturale da subire una crisi al primo svilupparsi dell'economia monetaria. Al contrario: nel Mâconnese, dove sorse e si diffuse dapprima il monachesimo cluniacense, appunto da Cluny si sviluppò l'economia monetaria, in quanto il monastero pose in circolazione il denaro riscosso come censo dei priorati e quello proveniente dalle donazioni annue del re di Castiglia e di altri potentati. Cluny si adeguò anche troppo bene e rapidamente all'aumento di circolazione monetaria, sì da trascurare lo sfruttamento delle terre sundriali secondo il metodo del sistema curtense<sup>10</sup>.

Né si può seguire il Werner nell'individuare una sostanziale contrapposizione fra l'iniziativa di Cîteaux e il metodo seguito da Cluny in campo agrario. Se, nella sua riforma economico-amministrativa, Pietro il Venerabile intendeva ritornare alle pratiche economiche del secolo precedente (la mentalità dei riformatori, in specie ecclesiastici, è portata ad auspicare un ritorno all'antico), mi sembra tuttavia indubbio che il grande abate iniziò un nuovo corso adeguandosi in realtà ai tempi mutati<sup>11</sup>: con l'attribuire infatti sempre minore importanza ai censi delle 'tenures', che erano in gran parte pagati in una moneta svalutantesi e comprendevano il compenso liquido per le 'corvées' riscattate, l'impegno quasi totale veniva rivolto allo sfruttamento diretto della 'reserve' per mezzo di un sempre più largo impiego di conversi 'barbati' al fine di eliminare la spesa del pagamento dei 'praebendarii'. In pratica, tale nuovo sistema di sfruttamento agricolo non era molto lontano da quello instaurato con coerenza dai Cisterciensi: la differenza stava piuttosto nel fatto che questi si diedero a sfruttare di preferenza terreni incolti e ne organizzarono la coltivazione in quella data maniera con il preciso intendimento di applicare esigenze religiose e atteggiamenti spirituali che erano a fondamento del loro Ordine e si distinguevano nettamente da quelli del Cluniacense.

Non si può pertanto attribuire il motivo del contemporaneo decadere di Cluny e sorgere di Cîteaux al fatto che il movimento cluniacense sarebbe rimasto legato alla superata struttura economica su cui si era sviluppato, mentre quello cisterciense si adeguava alle nuove forme della economia.

È dunque vano tentare di spiegare la fortuna e poi la decadenza di Cluny con lo sviluppo e la crisi di una struttura economica. Piuttosto, usando il termine 'struttura' non nel particolare significato attribuitogli dai marxisti ma nell'accezione comune, importa indagare quali rapporti si possano cogliere fra le strutture nelle quali si organizzò il monachesimo cluniacense da una parte e le strutture politico-

---

<sup>10</sup> Per tutto quanto riguarda la vita economica di Cluny, cfr. G. DUBY, *Economie domaniale et économie monétaire: le budget de l'abbaye de Cluny entre 1080 et 1155*, in «Annales. Economies - Sociétés - Civilisations», VII (1952), pp. 155-171. Preziose notizie e acute osservazioni sulla vita economica del monastero cluniacense si trovano in tutto il fondamentale volume che G. DUBY ha dedicato a *La société aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles dans la région mâconnaise*, Paris 1953.

<sup>11</sup> Credo, su questo punto, di potermi discostare alquanto dalla interpretazione del DUBY.

amministrative ed ecclesiastiche dall'altra. È evidente che qui il problema non investe soltanto le istituzioni nella loro esteriorità formale, ma anche tutto ciò che esse esprimono: il sostanziale sviluppo di ideologie politiche e di concezioni ecclesiologicalhe, il concretizzarsi di mutevoli rapporti di forze, l'estrinsecarsi - in ambiti e con metodi diversi - di poteri giudiziari, amministrativi, politici, ecclesiastici.

Ponendosi su questa via, il Lemarignier<sup>12</sup> ha segnato una svolta decisiva nei nostri studi, inserendoli in un vasto quadro di problemi concernenti gli aspetti essenziali dell'età gregoriana e feudale.

Nella concezione carolingico-ottoniana, premette lo storico francese, Stato e Chiesa costituivano un'unica società, nella quale potere sacerdotale e potere regio dovevano agire strettamente uniti al fine di promuovere la 'giustizia'. Ne derivarono per la Chiesa privilegi, protezione, influenza sociale, ma anche il pericolo di un gravoso controllo da parte dei principi temporali: si poneva così, sin dalla fondazione dell'Impero, il problema dei rapporti fra le due supreme autorità preposte a campi distinti di un unico organismo politico-religioso.

I Carolingi avevano cercato di dare una robusta strutturazione politica all'organismo imperiale incorporando nel giuramento di fedeltà, dovuto al re da tutti gli uomini liberi, qualcosa del rigore del legame vassallatico e incaricando i 'vassi regales', e quindi tutti i 'seniores' di responsabilità d'ordine giudiziario e militare nei riguardi dei propri vassalli. Si creava così una scala di intermediari necessari fra l'autorità e il potere del Sovrano e gli uomini liberi, si costituiva una gerarchia a più gradi: tramite fra grado e grado, legame di unione tra sovrani e signori e vassalli erano i vincoli personali del vassallaggio. Nucleo dell'organizzazione feudale era il 'pagus', minima e indivisibile unità territoriale su cui si esercitassero i poteri da parte di un vassallo.

Nell'impero carolingio-ottoniano, molto simile alla organizzazione della gerarchia feudale laica era quella della gerarchia ecclesiastica (metropolitani, vescovi, arcidiaconi). Anche qui prevalevano i rapporti di carattere personale. Il Sovrano carolingio, unto con il Crisma, appariva dotato quasi di carattere sacerdotale, era chiamato 'episcopus externus'. A lui, 'defensor et advocatus Ecclesiae', eran legati - da vincoli che acquistavano sempre più carattere feudale - i vescovi. Si veniva elaborando e concretizzando la concezione tipicamente germanica dell'alta signoria del Sovrano sulla Chiesa del suo territorio. Pertanto il Sovrano era portato a promuovere l'affermazione del potere vescovile e vedeva con favore estendersi le ricchezze e le prerogative delle

---

<sup>12</sup> Di J. F. LEMARIGNIER Cito, in ordine cronologico, le opere che ho tenute presenti: *Etude sur les privilèges d'exemption et de juridiction ecclésiastique des abbayes normandes depuis les origines jusqu'en 1140*, Paris 1937 (Archivgis de la France monastique, vol. XLIV); *Recherches sur l'hommage en marche et les frontières féodales*, Lille 1945 (Travaux et mémoires de l'université de Lille, n. s., Droit et Lettres, vol. XXIV); *Le prieuré d'Haspres, ses rapports avec l'abbaye de saint-Vaast et la centralisation monastique au début du XII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue du Nord», XXIX (1947), pp. 261-268; *L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne*, in *A Cluny. Congrès scientifique, fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des saints Abbés Odon et Odilon, 9-11 juillet 1949*, Dijon 1950, pp. 288-340; *La dislocation du 'pagus' et le problème des 'consuetadines'*, in *Mélanges L. Halphen*, Paris 1951, pp. 401-410; *Hiérarchie monastique et hiérarchie féodale*, in «Revue historique de droit français et étranger», 4<sup>e</sup> s., XXXI (1953), pp. 171-174 (intervento nelle «Journées d'histoire du droit tenues à Liège par la société d'histoire du droit et la société d'histoire du droit des pays flamands, picards et wallons», 15-19 mai 1951); *Fidèles du roi de Franke (936-987)*, in *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel*, Paris 1955, pp. 138-162; *Autour de la royauté française du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, in «Bibl. de l'Ecole des Chartes», CXIII (1955), pp. 5-36; *Structures monastiques et structures politiques dans la France de la fin du X<sup>e</sup> et des débuts du XI<sup>e</sup> siècle*, in *Il monachesimo nell'alto medioevo*, cit., pp. 357-400; *Le déclin de la royauté au premier siècle capétien et l'amorce du redressement (987-1108)* (riassunto della relazione tenuta alle «Journées de Paris de la société d'histoire du droit»: 3-8 juin 1957), in «Revue historique de droit français et étranger», 4<sup>e</sup> s., XXXI (1958), pp. 305-307. Il Lemarignier ha preparato un vasto lavoro sulla 'royauté' francese nei secoli X-XIII: il lavoro interesserà molto i problemi di cui qui si discute.

Chiese episcopali: il nucleo fondamentale nella gamma dei poteri ecclesiastici era infatti il vescovo; l'organizzazione diocesana costituiva l'intelaiatura dell'ordinamento ecclesiastico come di quello statale.

Entro queste strutture politiche ed ecclesiastiche si inquadra bene il monachesimo costituito da isole di raccoglimento e di lavoro: esso si piegava alla tutela regia, fondata soprattutto sul controllo delle elezioni abaziali, e accettava di essere sottomesso ai vescovi. Indipendenti gli uni dagli altri, i singoli monasteri erano sottomessi al potere d'ordine e di giurisdizione dell'ordinario diocesano.

L'esistenza di questo sistema presupponeva, alla sommità, un principe avente un alto concetto della sua missione, e sufficiente autorità per poterla realizzare. Ma dal'843 al'887 si sviluppò la crisi dell'impero carolingio: invasioni dall'esterno, lotte fra i signori feudali all'interno crearono una situazione di disordine che tendeva verso l'anarchia.

In Germania poi, con gli Ottoni, si restaurò l'ordine e si ripristinò l'autorità sovrana, sicché la Chiesa ottoniana, secolare e regolare, era organizzata alla maniera del secolo passato: la collezione canonica di Burcardo affermava la sottomissione dei monasteri ai vescovi. (Ciò era possibile anche perché i vescovi germanici erano generalmente di alta levatura, per la cura che gli imperatori ponevano nella loro scelta).

Nel regno di Francia invece, gli ultimi Sovrani carolingi videro sempre più affievolirsi la propria autorità di fronte ai principi 'territoriali' e agli altri signori feudali. La scelta dei vescovi (che al di fuori dei domini diretti della monarchia era caduta nelle mani dei principi territoriali) fu tale da abbassare il livello morale e da elevare la prepotenza e gli abusi dei prelati. Nel primo periodo capetingio, tra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo, il potere monarchico si indeboliva sempre più fino a diventare praticamente nullo nelle regioni meridionali. Contemporaneamente si accentuava il frazionamento politico-amministrativo: alcune contee erano ridotte nei limiti di un solo 'pagus'! Ma anche questa minima unità della struttura amministrativa carolingia, che aveva conservato la sua compattezza fino all'avvento della dinastia dei Capetingi, si disgregava. I legami personali si moltiplicavano, si diffondeva il costume di contrarre rapporti di vassallaggio verso più signori. Così trasformato, il vassallaggio cessava di costituire la forza connettiva di una gerarchia fondata sul legame personale, di per se stesso tenue. Era l'estrema anarchia.

Venendo meno la protezione regia, i monasteri cadevano in balia dei vescovi e dei feudatari laici, strettamente legati fra loro. Contro violenze e soprusi, non v'era altro scampo che la protezione della Sede Apostolica. Cluny era dal fondatore addirittura ceduto in proprietà a San Pietro. Il monastero, ottenuta così la protezione pontificia, diveniva libero da ogni ingerenza del vescovo nel temporale.

Appunto in seguito ai violenti contrasti con il suo vescovo, l'abate di Fleury, Abbone, riusciva a ottenere da Gregorio V un privilegio con cui si liberava il monastero dal potere giurisdizionale e coercitivo del l'ordinario diocesano e si concedeva all'abate il diritto di presentarsi in giudizio di fronte al concilio provinciale e di appellarsi al pontefice (a. 997). Il passo decisivo verso l'esenzione totale era fatto l'anno seguente dall'abate di Cluny, il quale otteneva il diritto di rivolgersi - per l'ordinazione - a un vescovo liberamente scelto.

La lotta condotta contro l'episcopato dai monasteri aspiranti a ripararsi sotto la protezione della Sede Apostolica e ad ottenere da essa l'esenzione si risolse in un'affermazione del primato romano in campo disciplinare. Nelle discussioni al concilio di Saint-Basle-de-Verzy (a. 991), Abbone sosteneva il primato romano contro la tesi episcopale che si appoggiava sulla tradizione carolingia, sulla ecclesiologia di Incmaro di Reims, sul sistema ecclesiastico ottoniano. E a Gregorio Magno e alla tradizione romana si ricollegava l'abate di Fleury nel propugnare i diritti dell'esenzione monastica.

Ma non solo le basi teoriche dell'esonazione, bensì anche le conseguenze pratiche derivanti dalla proprietà pontificia dei monasteri portavano all'affermazione del primato romano. Appunto, intervenendo a difesa di Cluny, proprietà pontificia, Benedetto VIII ordinava ai vescovi di Borgogna, Provenza e Aquitania di scomunicare i signori laici che avevano usurpato beni del monastero (a. 1016). L'intervento diretto e imperioso del pontefice in questioni interne alle singole diocesi era un primo grave colpo inferto all'episcopato. Ancora in difesa dell'abate cluniacense Odilone, e in confutazione della tesi del vescovo di Mâcon secondo cui il privilegio pontificio concedente il diritto di far ordinare monaci da un presule che non fosse l'ordinario diocesano era nullo in quanto contrario a precedenti decisioni conciliari, Giovanni XIX ebbe modo di affermare<sup>13</sup> che ogni sentenza della Sede Apostolica è fondata sull'autorità di Pietro e che la Chiesa Romana è «caput et cardo omnium ecclesiarum».

Lo stesso Giovanni XIX, nel 1024, aveva messo al riparo dalla scomunica dei vescovi i monaci cluniacensi «ubicumque positivi», sottraendo così ai poteri coercitivi degli ordinari diocesani tutte le fondazioni sottomesse a Cluny. Si creava una vigorosa spinta verso la centralizzazione organizzativa, sicché dall'esonazione - secondo il Lemarignier - derivava la struttura rigida e accentrata dell'Ordine cluniacense. Con i suoi priorati e con le sue dipendenze, l'Ordine di Cluny costituiva ben presto una salda piramide al cui vertice era l'abate, che dipendeva direttamente dal papa.

Si iniziava così un radicale cambiamento nella struttura della Chiesa. Mentre prima l'autorità ecclesiastica poteva efficacemente esercitarsi soprattutto al livello della diocesi o - in dati periodi e luoghi - della provincia, in quanto tutto era riportato al vescovo o al metropolita e il papa non aveva gli strumenti per far sentire costantemente la sua potenza entro l'ambito diocesano; a partire dalla seconda metà del secolo XI nella Chiesa tutto parte e tutto ritorna al papa, che può ormai intervenire direttamente in ogni ambito e per qualsiasi questione. Al termine di questo processo di svolgimento, nel secolo XII, il papa appare come il capo di due gerarchie, secolare e regolare, indipendenti l'una dall'altra, e si serve di volta in volta dell'una contro l'altra per meglio affermare il suo primato.

Secondo il Lemarignier, lo sviluppo della gerarchia cluniacense non deve nulla a quello della gerarchia feudale; anzi, non vi è simmetria, bensì opposizione fra lo sviluppo dell'Ordine cluniacense e quello delle strutture feudali, che, fondate essenzialmente sul legame personale, tendono al frazionamento, all'individualismo, all'anarchia. La gerarchia cluniacense si fonda sui più saldi legami reali di dipendenza di un ente monastico dall'altro, legame che non può essere se non unico; mentre il vincolo del vassallaggio si è indebolito con la pluralità degli omaggi.

Questa nuova struttura gerarchica basata sui legami reali, attuata per prima nel monachesimo cluniacense, ottiene molta fortuna presso gli ambienti gregoriani e per mezzo di questi trova applicazione nel mondo politico feudale: a cominciare dal ducato normanno di Puglia, diversi Stati si riconoscono vassalli della Sede Apostolica. (E tal legame è innanzitutto reale: il rapporto vassallatico lega i singoli Stati alla Sede Apostolica e soltanto per conseguenza i sovrani al pontefice).

Questa concezione gregoriana del carattere reale della gerarchia feudale è chiara nell'atteggiamento dell'abate esente di Saint-Denis, Suger, nei cui scritti sono espressi i fondamenti ideologici di quel processo di sviluppo che porta alla restaurazione dell'autorità monarchica in Francia (prima metà del secolo XII). Pertanto - è la conclusione del Lemarignier - si deve all'influsso indiretto del cluniacismo se si organizza nel regno di Francia la feudalità classica, costituita da una gerarchia correlativa delle terre e delle persone, nella quale predomina l'elemento reale in quanto un feudo dipende dall'altro e così di seguito sino a quello che è al culmine della piramide, il 'regnum'.

---

<sup>13</sup> Nella sinodo lateranense del 1027.

Fin qui la visione organica e innovatrice del Lemarignier. Seguendo la strada tracciata dall'acuto studioso francese e utilizzando molti risultati della sua stessa indagine, credo tuttavia che si possa giungere a una interpretazione diversa e che sia lecito concludere che la trasformazione delle strutture politico-amministrative e di quelle ecclesiastiche si svolge in un unico processo di sviluppo entro il quale va considerato organicamente il movimento cluniacense.

## II

Esaminiamo più da vicino il processo di frazionamento del 'pagus' con particolare riguardo alla Borgogna meridionale, la regione nella quale sorse il monastero di Cluny e nei cui limiti - sostanzialmente - si sviluppò il primo e poi più fitto nucleo di fondazioni cluniacensi<sup>14</sup>. Fino alla metà del secolo X il tribunale del conte, costituito da 'boni homines' o scabini, è la prosecuzione del mallo pubblico carolingio ed esercita la giurisdizione civile sugli uomini liberi di elevate condizioni e quella criminale su tutti coloro che risiedono entro il comitato. Nelle minori circoscrizioni i 'vicarii', modesti funzionari comitali, esercitano la giurisdizione civile sui liberi coltivatori, mentre sui servi vige l'autorità del rispettivo padrone. Nella seconda metà del secolo X, il tribunale del conte, che è circondato ora di fedeli e di vassalli, assume sempre più l'aspetto di corte feudale. All'inizio del secolo XI il tribunale comitale assume un carattere più accentuatamente privatistico, in quanto vi siedono a giudizio, con il conte, soltanto i suoi familiari e i suoi ministeriali. Ormai i più grandi vassalli sfuggono alla giurisdizione comitale, che si esercita in un raggio di azione sempre più ristretto e si viene riducendo ad un'azione di arbitrato fra le parti.

È accaduto che i maggiori vassalli, nei vicariati in cui possedevano più estesamente proprietà e benefici, si sono sostituiti ai funzionari comitali e ne hanno mutuato la giurisdizione civile sui liberi coltivatori unendola a quella sui servi, i quali, in buona parte dipendenti degli stessi vassalli, si avviano d'altronde verso il conseguimento di una certa libertà personale. Nel medesimo tempo, questi Grandi hanno costruito nel centro strategico dei loro possessi, e della vicaria, il castello e da ciò derivano diritti di giustizia criminale e di governo militare nel territorio circostante. Ora anche attorno ai castellani si comincia a raccogliere una corte feudale, davanti alla quale sono giustiziabili i loro vassalli minori. I castellani sono ormai divenuti del tutto indipendenti dal conte ed esercitano piena giurisdizione di ogni tipo nel proprio territorio su tutti coloro che vi risiedono, escluso qualche feudatario di maggior rilievo che si presenta ancora al tribunale comitale o sfugge anche a questo, ed esclusi coloro che abitano nei territori immunitari degli enti ecclesiastici e di qualche grande proprietario laico.

In seguito a tale trasformazione strutturale, il potere dei conti ormai non ha carattere né autorità diversi da quello dei singoli castellani: può bensì essere più esteso, ma non entro

---

<sup>14</sup> Per le considerazioni che seguono sull'evoluzione delle istituzioni giudiziarie nel quadro dell'evoluzione delle strutture amministrative e in relazione con lo sviluppo sociale e politico, si veda soprattutto il penetrante saggio di G. DUBY, *Recherches sur l'évolution des institutions judiciaires pendant le X<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle dans le sud de la Bourgogne*, in «Le Moyen Age», LII (1946), n. 3-4, pp. 149-194; LIII (1947), n. 1-2, pp. 15-58. Per gli studi precedenti (e anche per quelli riguardanti altre regioni francesi) si veda la bibliografia citata dallo stesso Duby, che ne discute brillantemente le tesi, non sempre concordanti con la sua. Si veda anche, del DUBY, il volume su *La société... dans la région mâconnaise*, cit., pp. 88 ss.; 155 ss.; 172 ss.; 205 ss., e la felice recensione che di questo volume ha scritto il LEMARIGNIER in «Le Moyen Age», LXII (1956), pp. 167-184. Fra i pochi studi sull'argomento, apparsi contemporaneamente o dopo il saggio del Duby, si vedano: J. DHONDT, *Note sur les châtelains de Flandre*, in *Mém. de la Comm. départ. des mon. hist. du Pas-de-Calais*, V (1947) (= *Etudes pour Rodière*), pp. 43-51; M. GARAUD, *Les circoscriptions administratives du Comté de Poitou et les auxiliaires du Comte au X<sup>e</sup> siècle*, in «Le Moyen Age», LIX (1953), pp. 11-61; ID., *L'organisation administrative du Comté de Poitou au X<sup>e</sup> siècle et l'avènement des châtelainies*, in «Bulletin de la société des Antiquaires de l'Ouest», 1953. Si veda inoltre il solido volume di Y. BONGERT, *Recherches sur les cours laïques du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1948.



una circoscrizione compatta continua e unitaria, corrispondente a un'antica unità amministrativa. Infatti l'irradiamento della stessa giustizia comitale dipende ora dal numero dei castelli posseduti dal conte, i quali possono essere dislocati l'uno lontano dall'altro nel quadro di diverse antiche unità amministrative. Questo processo di sviluppo è determinato dal frazionamento amministrativo ed è favorito dal nuovo costume della molteplicità degli omaggi, che è a sua volta - esso stesso - conseguenza di quel fenomeno. Insomma, pure il conte può a volte trarre beneficio - come i nuovi signori 'banali' - da quel processo di frazionamento amministrativo che ha minato il potere entro la originaria circoscrizione comitale. Il conte Ottone Guglielmo, titolare della contea di Mâcon, è anche vassallo di Rodolfo di Borgogna per certi possessi di oltre Saône, mentre ha perduto qualsiasi potere giurisdizionale sui territori immunitari e su molte delle castellaníe in cui si è frazionato il 'pagus' al quale si era già ristretta la sua contea<sup>15</sup>.

D'altra parte l'uso della molteplicità degli omaggi<sup>16</sup>, che è frutto del progressivo frazionamento amministrativo e al tempo stesso determina l'allentarsi delle maglie della struttura gerarchica feudale accentuando la crisi dell'autorità sovrana, diventa tuttavia - a volte - strumento per il rafforzarsi e l'estendersi della potenza di un signore. Grazie all'uso della molteplicità degli omaggi, Eude II, conte di Blois e di Troyes, estendeva la sua influenza di là dai limiti circoscrizionali delle sue contee attirando alle sue dipendenze numerosi vassalli di altri signori, soprattutto vassalli del re, i quali avevano feudi situati anche nel cuore dei domini regi<sup>17</sup>.

Un processo di sviluppo parallelo a quello indicato per i conti si può riscontrare per i visconti. All'inizio dell'XI secolo in Borgogna i visconti, già funzionari del conte e reggenti ciascuno un 'pagus' all'interno del non ancora ridotto territorio della contea, diventano potenti feudatari governando più castellaníe in pagi diversi<sup>18</sup>.

Un simile processo di trasformazione delle strutture politico-amministrative si può cogliere nel regno d'Italia, e particolarmente nelle regioni nord-occidentali di questo. Basti considerare quanto profondamente cambino le basi effettive del potere e delle forze politiche militari dei marchesi dalla fine del X al termine dell'XI secolo. A questo traguardo, il potere marchionale ormai non si esercita nell'ambito circoscrizionale della 'marca' storica, in quanto esso non consiste più nell'esercizio diretto (o attraverso visconti) della giurisdizione su una o più contee, né si basa sui legami vassallatici dei conti e dei visconti con il marchese<sup>19</sup>. È anzitutto in crisi proprio il potere comitale, minato - nel suo nucleo centrale cittadino - dallo svilupparsi delle giurisdizioni vescovili e - nel contado - dal frazionarsi del territorio in circoscrizioni minori (quali i 'comitatus' rurali e i capitaneati di pieve), dall'estendersi e rafforzarsi delle immunità ecclesiastiche, dal costituirsi di signorie di carattere territoriale intorno ai castelli<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Per tutto questo, si veda DUBY, *La société... dans la région mâconnaise*, cit., pp. 155 ss.

<sup>16</sup> F. L. GANSHOF *Depuis quand a-t-on pu, en France, être vassal de plusieurs seigneurs*, in *Mélanges P. Fournier*, Paris 1929, pp. 261 ss.

<sup>17</sup> LEMARIGNIER, *Recherches sur l'hommage en marche...*, cit., pp. 131 ss.; 143-144.

<sup>18</sup> LEMARIGNIER, *La dislocation du 'pagus'...*, cit., p. 402.

<sup>19</sup> Sul problema delle marche del regno italico e della loro trasformazione in marchesati, come sul tema generale della storia della feudalità italiana nei secoli X-XIII, rimane ancora fondamentale il classico studio di C. DESIMONI, *Sulle marche d'Italia e sulle loro diramazioni in marchesati. Lettere cinque al comm. Domenico Promis*, 2 ed. accresciuta di altri studi dello stesso autore e corredata di alcune tavole genealogiche, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», XXVIII (1896), pp. 1-338. I rari, e non tutti attendibili, studi posteriori sono citati e utilizzati - in una rapida ma felice sintesi - da F. COGNASSO, *Tommaso I ed Amedeo IV*, 2 voll., Torino 1940, I, cap.I.

<sup>20</sup> Su questo si veda ancora il prezioso volume di P. VACCARI, *La territorialità come base dell'ordinamento giuridico del contado. Italia superiore e media*, Pavia 1921. Si vedano anche P. VACCARI, *Il «castrum» come elemento di organizzazione territoriale*, in *Rendiconti R. Istituto Lombardo di scienze e lettere*, s. II, LVII (1924), pp. 453-462; e F. CUSIN, *Per la storia del castello medievale*, in «Rivista storica italiana», s. v, v (1939), pp. 499-542.

I marchesi si preoccupano pertanto di ottenere da re e da imperatori sempre più numerose e ampie conferme e donazioni di proprietà allodiali e di benefici con connesse immunità e giurisdizioni<sup>21</sup>, poiché soprattutto su queste basi si può fondare ormai un'effettiva potenza politica e militare. Nel corso del secolo XI, i membri delle famiglie marchionali si moltiplicano continuando pur tutti a fregiarsi del medesimo titolo feudale, e conservano il possesso dei singoli beni familiari dividendoli in sempre più numerose parti ideali secondo i diritti di ciascuno alle rispettive rendite. Tra la fine del XI e l'inizio del XII secolo, l'insieme dei possessi allodiali e feudali viene diviso tra i diversi rami in cui si è venuta separando la famiglia marchionale<sup>22</sup>. Tali beni sono dislocati nel territorio rurale e, spesso, fuori e lontano dalle circoscrizioni delle contee costituenti l'antica marca. Dai più importanti fra i possessi sortiti i singoli rami del ceppo marchionale prendono il nuovo nome, che non è più quindi legato a una città-centro di contea, ma a un castello del contado. La marca, grande circoscrizione costituita dall'unione di più contee, cede il luogo al marchesato, che è costituito dall'unione personale, nelle mani di uno o più membri di un ramo familiare, di singoli possessi allodiali e feudali disseminati - senza continuità territoriale - in zone anche vaste e gravitanti non intorno all'antico centro di circoscrizione politico-amministrativa, bensì intorno al castello più grande e posto in posizione militarmente più opportuna.

Ma tuttavia, per il momento, non si ha scomparsa, bensì crisi di trasformazione del potere marchionale nelle basi sue stesse; a volte, anzi, la potenza dei marchesi si accresce per il loro abile inserirsi nelle lotte fra vescovi e vassalli e cittadini, si sostiene con la forza militare rappresentata dai cavalieri della famiglia che conserva unita la dignità marchionale, trova il suo consolidamento nelle relazioni con la grande feudalità francese e germanica. Ma, alla fine del secolo XI, la potenza marchionale è costituita soprattutto dai singoli possessi allodiali e a vario titolo feudali, specialmente se muniti di castelli con annesse giurisdizioni. I marchesi sono dunque possessori di castelli in maniera non diversa da altri feudatari, ma in numero più ampio, in posizioni strategiche e politicamente più vantaggiose e - senza continuità territoriale - in zone più vaste. Basta dare uno sguardo al diploma di Enrico IV per Ugo e Folco, figli del marchese Alberto Azzo della famiglia marchionale Obertenga<sup>23</sup>, per rendersi conto come la potenza futura dei marchesi che presero il nome dal castello d'Este non sarà fondata sul controllo politico-militare né sull'esercizio della giurisdizione comitale nell'ambito di questa o quella contea, ma sui possessi, castelli, signorie, sparsi copiosamente dai 'comitatus' di Padova, Verona, Vicenza a quelli di Arezzo, Luni, Tortona, ecc. Il centro della potenza degli eredi di Folco Obertengo non sarà una contea o una città-capoluogo di 'comitatus', ma un castello staccatosi, con il formarsi della giurisdizione territoriale entro e all'intorno delle sue mura, dall'unità circoscrizionale della contea di Padova, ben lontano dai territori dell'antica marca obertenga.

Nell'estremo frazionamento del potere, i nuovi ambiti politico-amministrativi entro i quali si esercita effettivamente ed efficacemente l'autorità sono molto ristretti. Ma, superando e rompendo gli antichi ambiti circoscrizionali (che perdono quindi la loro unità e compattezza), numerosi centri politico-amministrativi e giurisdizionali lontani fra loro si raccolgono insieme nelle mani di un unico signore.

---

<sup>21</sup> Questo fatto - molto importante - fu già intuito e segnalato da DESIMONI (cit., pp. 12 ss.), il quale però non spinse a fondo la ricerca sul piano delle istituzioni giudiziarie e non si pose il problema concreto di individuare le nuove basi dell'effettivo potere dei nuovi rami staccatisi dall'antico ceppo marchionale.

<sup>22</sup> Per questo, si veda l'opera su mentovata del DESIMONI (cit., passim). Per il più noto dei patti di spartizione dei patrimoni marchionali fra i diversi rami di un'antica famiglia di marchesi, si veda F. GABOTTO, *I marchesi Obertenghi fino alla pace di Luni*, in «Giornale storico della Lunigiana», IX (1918), fasc. I, ripubblicato in *Per la storia di Tortona nell'età del Comune*, vol. XCVI della *Biblioteca della Società Storica Subalpina*, Torino 1922, pp. 149-190. Cfr. COGNASSO, *Tommaso I*, cit., vol. I, pp. 25 ss.

<sup>23</sup> *Diplomata Henrici IV*, ed. VON GLADISS, in *MGH, Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, t. VI, pp. 377-379, nr. 289 (Verona 1077).

Questo processo di ricostituzione dell'autorità parte dal basso, in quanto è lo sviluppo del particolarismo politico-amministrativo, ed ha base 'reale' e carattere essenzialmente 'territoriale'. Nonostante la loro origine pubblicistica, i poteri dei castellani sono legati al castello e al possesso (allodiale e beneficiale) di gran parte del territorio sottoposto alla loro giurisdizione. E altrettanto si può dire - in Italia - per quei marchesi, o rami di vecchie famiglie marchionali, che controllano numerosi allodi, benefici, castelli. Gli stessi Comuni iniziano la conquista dei rispettivi contadi acquistando qua e là diritti signorili<sup>24</sup>. Pertanto i proventi di carattere pubblico si uniscono e si confondono con le rendite e prestazioni fondiari: gli 'honores' ed i 'jura' prendendo il nome e il carattere di 'consuetudines'<sup>25</sup>. Sarà naturale che, completandosi su queste basi, le strutture politico-amministrative si riorganizzino in una gerarchia feudale con accentuazione dei rapporti 'reali'.

Nel campo delle strutture ecclesiastiche è in corso un simile processo di disintegrazione che intacca la compattezza dell'ambito circoscrizionale della diocesi. Riportandoci nella Francia meridionale, e particolarmente in Borgogna, notiamo come i poteri giurisdizionali del vescovo nell'ambito diocesano e fuori dei possessi vescovili, dopo avere dapprima sostituito quelli decadenti del conte, subiscono una crisi molto simile; alla fine del secolo XI, nelle controversie riguardanti pretese avanzate da terzi su beni vescovili, la curia del vescovo non è più in grado di emettere sentenze e di farle osservare, e deve per questo rivolgersi all'arbitrato del conte o di castellani. La effettiva giurisdizione del vescovo rimane quella immunitaria esercitata nell'ambito dei propri possessi<sup>26</sup>.

La istituzione e fondazione di sempre più numerose chiese private - come ha osservato il Feine<sup>27</sup> - pose in crisi tutta la struttura interna dell'organizzazione diocesana, la 'Taufkirchenorganisation', costituita da varie circoscrizioni e sottocircoscrizioni (arcidiaconati e decanati) aventi ciascuna a capo un dignitario ecclesiastico che derivava la sua funzione dal vescovo secondo una gerarchia personale. La riscossione delle decime e la cura d'anime si esercitavano ormai anche nell'ambito limitato del territorio su cui erano fondate e avevano i loro possessi le singole 'Eigenkirchen'!

Nel corso del secolo X e nella prima metà del XI, all'interno della diocesi il numero stesso degli arcidiaconati e dei decanati (in cui quelli si suddividono) tende ad aumentare. Il parallelismo con il processo di frazionamento delle circoscrizioni politico-amministrative è impressionante: nel X secolo - ad esempio - l'arcidiaconato di Troyes corrisponde a un solo 'pagus'<sup>28</sup>.

Con l'istituzione delle chiese private si offuscava proprio il carattere pubblicistico e amministrativistico del sistema organizzativo ecclesiastico. Vi si costituiva un certo individualismo: negli ambiti limitati in cui, ora, si riscuotevano anche le decime e si esercitava la cura d'anime, saltava in primo piano l'individuo: l'Eigenkirchenherr' e il sacerdote ufficiale, con i rispettivi diritti e doveri fondati sull'elemento reale della terra su cui era costruita la chiesa, e della quale l'uno era il proprietario, l'altro il beneficiario. I diritti personali d'ufficio si trasformavano in diritti utili, reali; il dovere d'ufficio prendeva l'aspetto dei gravami legati al possesso di un beneficio<sup>29</sup>. Si affermava, anche nel campo dell'organizzazione ecclesiastica, il carattere della 'territorialità'.

---

<sup>24</sup> Per questa questione, si veda soprattutto G. DE VERGOTTINI, *Origini e sviluppo storico della comitatina*, in «Studi Senesi», XLIII (1929), pp. 347-481; e, dello stesso autore, *I presupposti storici del rapporto di comitatina e la diplomazia comunale*, in *Scritti della Fac. giurid. di Bologna in onore di U. Borsi*, Padova 1955, pp. 49-86.

<sup>25</sup> LEMARIGNIER, *La dislocation du 'pagus'*, cit., pp. 402-408.

<sup>26</sup> DUBY, *Recherches sur l'évolution des institutions judiciaires*, cit., pp. 165 ss.

<sup>27</sup> H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte auf der Grundlage des Kirchenrechts von U. Stutz*, I: *Die Katholische Kirche*, 3. Aufl., Weimar 1953, pp. 219 ss.

<sup>28</sup> Abbiamo già visto (p. 12) che alcune contee erano ridotte nei limiti di un solo 'pagus'.

<sup>29</sup> H. E. FEINE, *Die Periodisierung der kirchlichen Rechtsgeschichte*, in «Zeitschr. Sav. Stift. f. Rg.», K. A., XXXVI (1950), pp. 1-14, e particolarmente p. 9.

Come la 'Eigenkirche', i monasteri privati costituivano praticamente delle isole nel territorio diocesano, anche se rimanevano sotto la giurisdizione spirituale del vescovo.

Pertanto, a volte, il presule che, per fini di riforma ecclesiastica o per, intendimenti economico-politici, intendesse esercitare con particolare efficacia il suo controllo disciplinare e spirituale all'interno del suo territorio diocesano, era portato a istituire o a procurarsi le sue 'Eigenkirchen' e i suoi 'Eigenklöster', così come il conte poteva trovare la sua forza all'interno della sua contea solo nel possesso di castellaníe.

In stretta relazione con il frazionamento del 'pagus' lo stesso Lemarignier<sup>30</sup> pone la tendenza di monasteri, di capitoli e persino di laici a impadronirsi - sui territori sottoposti alla loro signoria - di diritti arcidiaconali e anche episcopali, sino a quello di giudicare le cause ecclesiastiche e di percepirne i profitti. Fra il X e l'XI secolo questo fenomeno si manifesta particolarmente in Normandia e in Inghilterra, ma anche nelle regioni occidentali della Francia.

In un tale processo di trasformazione delle strutture politico-amministrative come di quelle ecclesiastiche, appare perfettamente naturale il costituirsi di un Ordine quale il Cluniacense. È questo infatti uno dei tanti processi di sviluppo particolaristico, in quella che chiamiamo appunto «l'età del particolarismo»<sup>31</sup>: Un processo di ricostituzione e di estensione di autorità dal basso, che somiglia un po' al processo per cui nelle mani di un potente marchese (in Italia), conte o duca (in Francia) si raccolgono numerose signoríe immunitarie e castellaníe, sì da costituire una potente forza politica.

Nel campo monastico si verifica - e si sviluppa con particolare vigore - un simile fenomeno, per cui centri di vita monastica distanti fra loro tendono a stringersi insieme, mentre altri estendono lontano le propaggini con nuove fondazioni: quelle che erano isole di preghiera e di raccoglimento, appartate nell'ambito delle rispettive diocesi, tendono ora a rifiutare (e quindi a sgretolare) l'autorità del vescovo, si raccolgono insieme valicando e rompendo i confini diocesani e, organizzandosi gerarchicamente, avviano un processo di ricostituzione di autorità.

All'interno stesso dell'Ordine cluniacense alcuni priorati - come Moissac, ad esempio - appaiono quasi dotati di una forza autonoma di attrazione, di propagazione e di estensione. Ma, anche al di fuori del Cluniacense, i 'Klosterverbände' sono numerosi: basti pensare a quelli che hanno come centro Marmoutier e San Vittore di Marsiglia. Il movimento monastico di Marmoutier parte (verso il 1040-1050) dal Dunois e dal Vendômois, si estende - dalla metà del secolo - nel Maine trasformando importanti canoniche in suoi priorati, deve infine a Guglielmo il Conquistatore la sua fortuna e il suo sviluppo alle frontiere normanne e in Inghilterra<sup>32</sup>.

Le fondazioni facenti capo a San Vittore di Marsiglia si estendono in una zona che non è sottoposta all'influsso di un'unica autorità politica da cui possano avere incitamento e

---

<sup>30</sup> LEMARIGNIER, *Etude sur les privilèges d'exemption*, cit., pp. 116-117; *Recherches sur l'hommage*, cit., pp. 48-49; *La dislocation du 'pagus'*, cit., pp. 409-410.

<sup>31</sup> Il concetto di «particolarismo medioevale» - nella sua accezione positiva - è stato introdotto nella storiografia da G. FALCO, *Il particolarismo medioevale. Alberico II*, nel suo volume *La Santa Romana Repubblica*, 3<sup>a</sup> ed., Milano-Napoli 1958, pp. 213-236 (la prima edizione è del 1942). Dello stesso autore, si vedano le due relazioni lette in Spoleto: *La crisi dell'autorità e lo sforzo della ricostruzione in Italia*, e *L'Italia e la restaurazione delle potestà universali*, in *I problemi comuni dell'Europa post-carolingia*, Spoleto 1956 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, II), pp. 39-65. Si veda ora quanto - sulla scia del Falco - ha scritto G. ARNALDI nel paragrafo intitolato *L'età del particolarismo in Italia*, nel suo contributo al primo volume della *Storia d'Italia*, coordinata da N. VALERI, I, Utet, Torino 1959, pp. 35-50.

<sup>32</sup> Si veda il brillante e particolareggiato intervento della signorina Coutansais nelle discussioni della citata Settimana studio spoletina dedicata al monachesimo altomedioevale (*Il monachesimo nell'altomedioevo*, cit., pp. 523-525). (La signorina Coutansais vi riassume i risultati di una sua tesi presentata alla Ecole des Chartes).

sostegno per l'organizzazione di una struttura fortemente unitaria e accentrata<sup>33</sup>. Ma nell'area entro la quale si diffondono - mantenendo stretti legami con il centro marsigliese - le fondazioni vittorine, dalla Catalogna alla Provenza meridionale, alla Sardegna, al territorio pisano<sup>34</sup>, si va tessendo sempre più fitta una trama di scambi economici e di contatti politici fra le città che sviluppano la loro fortuna economica e acquistano la loro autonomia politica sulle coste del Mediterraneo liberato dalla comune minaccia dei Saraceni.

Invece, il processo per cui intorno alla fondazione cluniacense si raccolsero per primi con vincoli sempre più stretti e in misura sempre più vasta i monasteri benedettini, non era determinato dal ben calcolato sostegno di uno o di più principi interessati a ricostituire, su tale base, la loro autorità, né si può dire che l'area entro la quale si sviluppò il primo fitto nucleo delle fondazioni cluniacensi venisse - già nel secolo X - ricostituendo o acquistando una sua organica unità politica o economica. Il primo gruppo di monasteri cluniacensi - come è stato osservato<sup>35</sup> - occupava esattamente l'area geografica dell'antico regno burgundo di Guidobaldo (491-516), ma scavalcava le frontiere delle formazioni politiche contemporanee riunendo regioni che non avevano alcun legame politico fra loro e di ognuna di queste comprendeva solo una parte.

Non è dato dunque da un principe l'avvio al raccogliersi di numerosi monasteri nell'Ordine cluniacense, né il terreno per questo è preparato dalla formazione di una salda unità politico-economica regionale. Come abbiamo visto, sia nel campo delle strutture politico-amministrative che di quelle ecclesiastiche, proprio dall'estremo limite di frazionamento e di dispersione si inizia il 'particolaristico' processo di ricostituzione e di estensione dell'autorità dal basso. La costituzione e il primo sviluppo dell'Ordine cluniacense è un aspetto di questa profonda trasformazione di strutture. Il formarsi di congregazioni monastiche più tarde, come - abbiamo visto - quelle organizzatesi attorno a Marmoutier e a San Vittore di Marsiglia, e il costituirsi di altri nuclei di fondazioni cluniacensi, dalla metà del secolo XI, vanno invece messe in rapporto con l'unità economica e politica di una regione, con la vasta azione politico-ecclesiastica di un principe o di un Sovrano; ma queste stesse condizioni saranno il punto di arrivo del processo di sviluppo particolaristico avviatosi - in tutti i campi - al principio del secolo X.

### III

È impossibile determinare, con una certa precisione, il momento in cui l'Ordine cluniacense cominci effettivamente a costituirsi, prima di assumere nette forme istituzionali. Si tratta di un processo che matura lentamente, come è facile avvertire se - di là dalle rigide forme esteriori - si vuol cogliere la concreta realtà dello sviluppo storico, che è anche - ed essenzialmente - culturale, religioso, in una parola: spirituale. Invero, noi ci troviamo di fronte a un momento decisivo dello sviluppo della 'societas' medioevale considerata nella sua integrità e complessità, in cui è sempre difficile distinguere e separare i diversi aspetti. Tanto più che, quando io dico «struttura» «trasformazione e crisi strutturali» «frazionamento di circoscrizioni» «restringimento di ambiti» «rottura e travalicamento di limiti circoscrizionali», non mi riferisco a esteriorità istituzionali irrigidite nel loro formalismo giuridico, ma intendo sempre individuare - in queste - le

<sup>33</sup> P. SCHMID, *Die Entstehung des Marseitler Kirchenstaates*, in «Archiv für Urkundenforschung», X (1928), pp. 176-207; J. C. DEVOS, *L'abbaye de Saint-Victor et la réforme grégorienne*, in *Mélanges Busquet. Questions d'histoire de Provence (XI-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Vaison-la-Romaine 1956 (fasc. speciale della *Provence historique*, dic. 1956).

<sup>34</sup> E. BARATIER, *Les prieurés sardes de Saint-Victor de Marseille*, in «Marseille», XXXIII (1957); A. BOSCOLO, *L'abbazia di san Vittore, Pisa e la Sardegna*, Padova 1958 (Pubblicazione della Deputazione di Storia Patria per la Sardegna).

<sup>35</sup> S. BERTHELLIER, *L'expansion de l'ordre de Cluny et ses rapports avec l'histoire politique et économique du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue archéologique»; XI (1938), pp. 319-326; e particolarmente p. 323.

'forze' politico-religiose nel vivo del loro operare storico, cercando così di cogliere il variare dei limiti entro i quali di momento in momento esse riescono a trovare concreta ed efficace espressione.

I processi di sviluppo, similari, che ho cercato di individuare nel campo politico ed ecclesiastico, costituiscono pertanto un unico fatto storico.

Ora, se - con la mente attenta a questi problemi - volgiamo lo sguardo all'interno del campo monastico, il nucleo primo da cui si elabora e si sviluppa la tendenza alla costituzione dell'organismo unitario dell'Ordine ci appare nello spirito e nelle idee secondo cui si resse la primitiva vita cluniacense. Baume, Gigny, Cluny, Déols, Massay, Ethice, Saint-Lothain erano riunite a titolo personale nelle mani del primo abate Bernone: costituivano, queste fondazioni monastiche, la «abbazia» - nel significato carolingio della parola - di Bernone. Si badi: 'abbazia' indica ancora l'ufficio, meglio: le funzioni dell'abate nella loro estensione; il termine ha una certa significazione pubblicistica e un valore personale: 'abbazia' è annessa, attribuita alla persona dell'abate. (Sarebbe interessante studiare l'evoluzione semantica del termine 'abbazia' fino al suo legarsi alle cose, cioè al monastero: una evoluzione che - a prima vista - mi sembra simile al processo per cui al pubblicistico 'honus' e 'jus' si sostituisce il privatistico termine giuridico 'consuetudo'. Dalla funzione pubblica, attribuita alla persona ed esercitata su di un ambito giurisdizionale, l'accento passa all'elemento reale, concreto nella sua individuazione e strettamente localizzato). Ma torniamo a Bernone e scorriamo il suo testamento<sup>36</sup>, che si presenta come qualcosa di ben più rilevante che una disposizione patrimoniale di diritto privato<sup>37</sup>. Egli lascia eredi nel governo dei cenobi da lui retti il suo consanguineo Guido e il diletto discepolo Oddone, assegnando al primo Gigny, Baume ed Ethice con la cella di Saint-Lothain, al secondo Cluny, Massay e Déols; ed inoltre spartisce i patrimoni spettanti alle singole fondazioni. Ma indiviso è tramandato il potere di giurisdizione sui monaci, che per il futuro dovrà essere esercitato in comune dai due abati; e indivisa rimane la parte più preziosa della eredità di Bernone: l'«unanimitas», cioè l'osservanza comune delle norme di vita monastica già seguite - sotto la sua guida - in tutti i monasteri da lui retti<sup>38</sup>.

Ora si badi: una tale 'unanimitas' di osservanza e unicità di giurisdizione è lasciata da Bernone in eredità non solo ai suoi monasteri e ai suoi monaci esistenti, ma anche a quelli che son già previsti come destinati a sorgere e a moltiplicarsi<sup>39</sup>. Lo sviluppo futuro di un monachesimo fortemente unitario pur nella molteplicità di sempre più numerose fondazioni è dunque già, in germe, nello spirito di Bernone.

---

<sup>36</sup> Edito in *Bibliotheca Cluniacensis*, coll. 9-12.

<sup>37</sup> Basti rileggere l'arena del documento: «Ex quo divina dispensatio post diluuium constituit ut homo homini praeesset, quicumque secundum Deum tam in veteri Testamento quam in novo aliis praeferuerunt, quantum possibile fuit procurarunt ut consultum subditis in posterum esset. Quod et beatum Benedictum et alios quamplures nostri Ordinis instructores fecisse sibi successores dum aduiverent elegisse multa documenta probant. Quapropter tam regalis potestas quam sacerdotalis auctoritas sed et principum sublimitas necnon et reliquorum fidelium, quos forte hanc scripturam audire contigerit, ignoscat universitas quod...» (*Bibl. Clun.*, col. 9).

<sup>38</sup>Testamento dell'abate Bernone: «...tam praelatos quam et omnes fratres, praesentes videlicet et futuros, per misericordiam Dei, qui praesens respicit, depono ut inter vos unanimitas ita perseveret quatinus modum conversationis hucusque retentum, tam in psalmodia quam in observatione silentii sed et in qualitate victus et vestitus et insuper in contemptu rerum propriarum, si non melius saltem sicut hucusque fecistis sic deinceps custodiatis. Si autem, quod absit, ab aliquo eorum fuerit pertinaciter erratum, praecipimus per sanctae Regulae auctoritatem ut utriusque loci priores (*scilicet* Vuido et Oddo) ad corrigendum errorem sibi mutuo suffragentur» (*Bibl. Clun.*, coll. 11-12).

<sup>39</sup> Ibidem: «... si post filios priores et priorem locum, quibus testamentum feci, nobis alios divina largitas et locum et filios ampliare dignata est, ratum debet videri ut posteriores filii non exhaerentur, sed aliqua pars haereditatis nostrae eis proficiat qui, quamvis in alio loco, tamen eidem domino, idest beato Petro in cuius nomine utrumque locum construximus, servituri sunt. Decaetero tam praelatos quam et omnes fratres, praesentes videlicet et futuros, per misericordiam Dei, qui praesens respicit, depono ut inter vos unanimitas ita perseveret quatinus...» (*Bibl. Clun.*, col. 11).

Ma nella concezione ecclesiologica accentuatamente monastica di Oddone e nei particolari motivi della sua sensibilità religiosa noi cogliamo più esattamente lo spirito nel quale si venne costituendo la strutturazione unitaria dell'Ordine cluniacense. L'ideale oddoniano è costituito dalla Chiesa della Pentecoste, vivificata e strettamente unita dallo Spirito di amore<sup>40</sup>. La vita monastica, la quale deve essere la realizzazione attuale della Chiesa della Pentecoste, è concepita da Oddone come vita essenzialmente sociale, nello spirito di carità e di assoluta concordia ('unanimitas'), e pertanto supera ogni egoismo, il quale invece afferma l'individualità nei suoi limiti e nega la socialità, in quanto significa attaccamento ai beni terreni in cui è il germe della separazione, della discordia e della opposizione di tutti a tutti.

«Hic modus est monachis, quos vita ligat socialis»<sup>41</sup>

Nella vita sociale monastica, dominata dalla carità, dove ogni individualismo ed egoismo sono superati e ogni legame con ciò che è limitato o transeunte viene spezzato, il santo abate tende a vedere realizzata l'unione nel Corpo Mistico<sup>42</sup>. Fra le preoccupazioni oddoniane dunque non v'è soltanto né principalmente quella di una generica sollecitazione morale verso la concordia e l'unità. Non può essere che una quella comunità monastica che - al limite - si tende (come ci ha indicato ieri il Capitani) a identificare con il Corpo Mistico<sup>43</sup>. Questi concetti, anche se non sono espressi così chiaramente o - almeno - non vengono portati alle estreme conseguenze in Oddone, trovano espressione più esatta e consapevole già nel suo discepolo e biografo Giovanni da Roma, come ha dimostrato l'Arnaldi<sup>44</sup>.

Questo particolare carattere della spiritualità oddoniana non può essere pienamente compreso se si fa astrazione dalle condizioni della società contemporanea che profondamente colpirono il santo abate. Lussuria, egoismo, violenza, ingiustizia erano i mali che Oddone riscontrava più acuti nel mondo contemporaneo, aggravati dall'insufficienza dei giudici: «Et ipsi (judices), qui ad haec reprimenda constituti fuerant, graviores tempestates et perniciosiores in miseros exercent. Haec autem iniqua atque iniusta inaequalitas non solum in urbibus sed et in agris... committitur...»<sup>45</sup>. Al'«iniusta inaequalitas», che caratterizza una società in cui dominano la prepotenza e l'ingiustizia, si oppone l'ideale oddoniano della «aequalitas», per cui nessuno cerca di prevaricare i diritti altrui. La «aequalitas» deriva dall'amore; dall'egoismo e dall'odio nasce per contro la «inaequalitas». La condanna dei giudici «iniusti» e «inaequales» non significa però rigetto di ogni autorità laica e temporale, che anzi questa avrebbe per sua funzione appunto quella di assicurare fra gli uomini la «aequalitas»<sup>46</sup>. Se l'autorità dei giudici decade quando essi

---

<sup>40</sup> J. LECLERCQ, *L'idéal monastique de saint Odon d'après ses oeuvres*, nel volume *A Cluny*, cit., pp. 227-232.

<sup>41</sup> ODDONIS ABBATIS CLUNIACENSIS *Occupatio*, ed. A. SWOBODA, Leipzig 1900, 1. I, praef. 20.

<sup>42</sup> O. CAPITANI, *Motivi di spiritualità cluniacense e realismo eucaristico in Oddone di Cluny*, Roma 1959 (Istituto storico italiano per il Medio Evo), particolarmente le pp. 11-15.

<sup>43</sup> CAPITANI, *Motivi di spiritualità*, cit.

<sup>44</sup> In un intervento durante questo convegno. Per ora, su Giovanni da Roma, si veda G. ARNALDI, *Il biografo «romano» di Oddone di Cluny*, in «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», nr. 71 (1959), pp. 19-37.

<sup>45</sup> ODDONIS ABBATIS CLUNIACENSIS *Collationes*, 1. II, c. 37, in *Bibl. Clun.*, col. 216.

<sup>46</sup> Per il rapporto fra la potestà terrena dei giudici e la potestà sacerdotale, tema che andrebbe utilmente approfondito, si veda il seguente passo delle *Collationes* (1. II, c. 24): «Potentiores quidem tanto cautius alloquendi sunt, quanto et laxiorem vitam ducere permittuntur, et ipsi sua potentia veluti quadam superbiendi materia ne se humiliant incitentur. His ergo verba Gregorii Nazianzeni, quae in jeremia loquitur, ita proferantur. Ad vos mihi sermo convertitur. Quid ergo dicetis? putasne patiemini ut non secundum personam sed veraciter agam vobiscum? An libenter accipietis quod lex Christi sacerdotali vos subiicit potestati? Dedit enim nobis potestatem multo perfectiorem tribunalibus vestris. Aut nunquid iustum est ut a terreno coelestia superentur? ergo patienter quaeso accipite libertatem nostram. Scito te, quisquis es, ovem gregis esse

prevaricano, rimane sempre l'autorità della Chiesa, al di sopra degli uomini comuni e dei re, anche se essa è corrotta e indegna nei suoi membri<sup>47</sup>. Dio ha permesso che gravi mali si manifestassero nella condotta degli uomini di Chiesa per porre alla prova i fedeli in modo da distinguere fra loro quelli che - di là dai segni esteriori, dalle miserie materiali del clero - sanno volgere la loro considerazione allo spirituale e al soprannaturale che è fondamento eterno della Chiesa. Ma preoccupano Oddone i fedeli che, avendo una concezione giudiziale della religione ed essendo animati dalla esigenza di un moralismo immediato, desiderano poter riconoscere il segno immediato e concreto della volontà e della giustizia di Dio nella realtà politica ed ecclesiale di tutti i giorni e pertanto, considerando la corruzione attuale del clero, son portati a negare l'origine e la missione divine del sacerdozio e della Chiesa<sup>48</sup>.

---

mei, a Christo mihi summo pastore annumeratam et a Sancto Spiritu consignatam. Scito te inter sacra altaria cum veneratione subiici manibus sacerdotis. Scito beatae Trinitati cultum fidemque debere. Nolumus inaequales quidem videri ut abiectos videlicet doceamus et vestrae potentiae credamus, aut erga illos et non erga vos utamur libertate quam nobis Christus in Ecclesia dedit: alioquin illis potius consulere, vos vero despiciere ac negligere videremur.

Quorum itaque maiorem curam habere dignum est? tanto - inquam - maiorem, quanto ad multorum perniciem pertinet si quid a vobis erratur, et rursus multorum salutem consulitur in quibus iustitiam tenueritis et clementiam. Tu, o homo, qui licet aliis praelatus sis aequalis tamen natura tibi est cum illis. Memento igitur quantum Deo debitor sis, qui tibi super aequales tribuit potestatem. Noli attendere quid potes agere, sed quid debes. Ipsius (scilicet Dei) enim dispositione gladium portas non ut ferias, sed ut commineris; quem utinam impollutum restituas commendatori Christo, qui iccirco potestatem divinitus tribuit ut quos sanctae Ecclesiae auctoritas propter propriam virtutem ab oppressione pauperum fraenare non sufficit, per istorum opitulationem comminuat». (*Bibl. Clun.*, coll. 236-237. Ho sciolto le abbreviazioni e in qualche luogo modificato leggermente la punteggiatura al fine di rendere chiara la mia interpretazione del testo. Ho posto in spaziato i passi più interessanti per il mio assunto). Nel campo religioso i giudici terreni sono sottoposti - al pari degli altri fedeli - alla potestà sacerdotale. La «potestas», il «gladium» vengono conferiti ai giudici terreni direttamente da Dio, al quale devono rendere conto dell'uso che ne hanno fatto. La spada infatti non deve essere adoperata per commettere violenze e prepotenze ai danni dei poveri e dei deboli, ma deve servire per minacciare i potenti che intendessero farlo. Impedire la oppressione dei deboli da parte dei potenti è invero compito precipuo della Chiesa, ma quando l'autorità di questa non riesce ad ottenere lo scopo usando i mezzi esclusivamente religiosi, allora interviene la spada del potere terreno.

<sup>47</sup> Oddone insiste nell'affermazione che l'autorità sacerdotale non deriva dai meriti delle persone: «Non ergo melior est baptismus pre manus cuiuslibet sancti hominis quam per manus peccatoris, quoniam qualiscumque baptizator sit, Jesus est qui baptizat. Sie de ministerio sancti altaris debet intelligi, quia scilicet per manus aut iusti aut iniusti sacerdotis oblationem consecrat ipse Christus... Hinc itaque ex obliquo unusquisque intelligat quia vis et pondus excommunicationis aut ammonitionis pondus - per qualemcumque personam fiat - ex Dei maiestate pensetur cuius auctoritate deponitur» (*Collationes*, 1. r, c. 21, in *Bibl. Clun.*, coll. 173-174). Oddone presentando ai lettori l'esempio dell'imperatore Teodosio, il quale accettò umilmente la scomunica da parte di un monaco «girovago» che non solo non era investito dalle competenti autorità ecclesiastiche di tale potere ma «non bene compos mentis suae erat», intende quindi dimostrare che anche la massima autorità terrena deve sottostare al potere giurisdizionale dei sacerdoti accettando scomuniche e ammonizioni senza badare alla dignità della persona che commina tali pene. Infatti, conclude Oddone, «quisquis ... regiminis gradum sortitur, locum Apostolorum in ligandi atque solvendi auctoritate suscipit » (*Collationes*, 1. I, c. 28, in *Bibl. Clun.*, col. 178).

<sup>48</sup> «Spiritualis - iuxta Apostolorum - omnia diiudicat, sed animalis homo non percipit spiritalia. Quapropter et isti, nihil secundum fidem metientes, pro eo quod contemptus eorum non statim per aliquod manifestae ultionis signum redarguitur, negligunt futurum examen contremiscere quod ad praesens non experiuntur, et idcirco ad peccandum sunt praecipites, ad corrigendum vero difficiles. Unde scriptum est quia propter hoc multiplicantur mala in terra, quod non cito profertur sententia contra deliquentes» (*Collationes*, 1. I, c. 22, in *Bibl. Clun.*, col. 174). E, indubbiamente, il tempo presente era - per Oddone - privo di segni al fine di provare gli uomini e di distinguere gli «spirituali» dai «carnali». «Sancta Ecclesia signis ad corroborandum suorum fidem in primordiis suis indiguit. Nunc vero, constante iam dudum fidei statu, signa admodum non requirit. Verum ut internus arbiter cogitationes ex multis cordibus revelet, terribili dispositione - priusquam Antichristus appareat - virtutum signa ab eadem Ecclesia subtrahuntur. Nam prophetia absconditur, curationum gratia aufertur, prolixioris abstinentiae virtus minuitur, doctrinae verba conticescunt, miraculorum prodigia tolluntur: hoc in XXXIV libro Moralium. Quod idcirco fieri permittitur, ut, dum



Per evitare questi pericoli pressanti, da una parte Oddone richiama i fedeli alla più elevata considerazione del soprannaturale, dall'altra invita tutti i membri del corpo ecclesiale a vivere in ispirito e a realizzare - già su questa terra - la vita degli angeli per testimoniare la funzione divina della Chiesa<sup>49</sup>. Contro la «iniusta inaequalitas» del perturbato mondo contemporaneo, si afferma qui l'ideale della vita monastica, nella quale, attraverso la «unanimitas», si respingono l'egoismo la superbia e la lussuria, e si raggiunge - con la carità - la «vita socialis» in cui viene realizzata veramente la «aequalitas».

Il germe, dunque, dello sviluppo organico e unitario del movimento cluniacense in un Ordine va rintracciato alle origini stesse di Cluny<sup>50</sup> e in una particolare esigenza e concezione spirituale, che tuttavia non può essere intesa al di fuori delle condizioni concrete della società contemporanea. Un immediato fervore di espansione e un precoce centralismo di Cluny sono testimoniati già nella vita di Oddone scritta dal suo discepolo Giovanni da Roma, nella quale troviamo notate anche le aspre critiche mosse ai Cluniacensi di piombare sulle province del mondo come avvoltoi per raccogliervi possessi<sup>51</sup>. Pertanto, se non ci limitiamo a considerare l'aspetto giuridico-formale ma intendiamo cogliere la realtà storica, dobbiamo concludere che l'organizzazione unitaria e accentrata di un vasto movimento monastico e - in correlazione - l'incrinarsi della compattezza dell'ambito diocesano e la crisi del potere vescovile entro i limiti della diocesi precedono lo svilupparsi della esenzione monastica. Ma è d'altra parte indubbio - e consento in questo con il Lemarignier - che l'esenzione accelera e rafforza a sua volta la crisi del potere vescovile permettendo l'intervento giurisdizionale del pontefice entro la circoscrizione diocesana. Resta in tal modo acquisita la tesi fondamentale dello storico francese che i movimenti riformatori monastici (specialmente quello cluniacense) rafforzano - con l'esenzione - il potere pontificio sino a trasformare le strutture ecclesiastiche; anche se - a mio parere - non si può affermare decisamente che al termine del processo di sviluppo, cioè al principio del secolo XII, facciano capo al papa due distinte gerarchie, sacerdotale e monastica, meglio controllabili con la contrapposizione dell'una all'altra secondo l'opportunità dei casi. Non bisogna infatti trascurare la molteplicità e la varietà, a volte contrastante, dei movimenti e degli Ordini come dei centri di riforma: all'interno stesso dell'Ordine cluniacense, alcuni priorati, forniti di grande prestigio e di una certa autonomia, diventano a loro volta i centri di un nuovo sviluppo di vita e di attività monastiche.

Dopo il pontificato di Gregorio VII, durante il quale il papa e l'abate cluniacense Ugo - nonostante una grande amicizia spirituale - furono a volte divisi da un diverso

---

subtractis virtutibus eadem Ecclesia abiectior apparuerit, manifestum fiat qui illam propter spem caelestium praemiorum et non propter praesentia signa venerantur, et qui sunt illi qui invisibilia quae promittit sequi negligunt dum signis visibilibus ad eius reverentiam non incitantur, cum etiam a fidelibus miraculorum divitiae subtrahuntur» (*Collationes*, 1. I, c. 25, in *Bibl. Clun.*, coll. 175-176). Per la distinzione e contrapposizione fra «spirituales» e «carnales» nel pensiero di Oddone, si vedano le fini osservazioni del CAPITANI, *Motivi di spiritualità*, cit., pp. 10 ss.

<sup>49</sup> HALLINGER, *Zur geistigen Welt*, cit.

<sup>50</sup> Riprendo, qui, e sviluppo la tesi di J. HOURLIER, *Cluny et la notion d'ordre religieux*, nel volume *A Cluny*, cit., pp. 219-226.

<sup>51</sup> Nella *Vita sancti Odonis* il monaco Giovanni, suo discepolo, ci informa chiaramente della notevole espansione del monachesimo cluniacense fin dai primordi, avvenuta attraverso la 'traditio' di numerosi monasteri all'abate di Cluny ai fini della riforma: «...longe lateque patris nostri (*scil.* Odonis) nomen velut clarissimum sidus coepit effulgere. Factus est notus regibus, episcopis familiarissimus, magnatibus charus. Quaeque enim monasteria in eorum finibus constructa erant, juri patris nostri ea tradebant ut nostro more corrigeret et ordinaret» (*Vita sancti Odonis* scripta a JOANNE MONACHO, I.II, cap. 23, in PL., CXXXIII, col. 73). Il monaco Giovanni, subito dopo il passo su citato, racconta delle violente invettive lanciate contro l'abate Oddone da un monaco di un monastero dove quegli introduceva le consuetudini cluniacensi. Le parole che l'agiografo pone in bocca al monaco sono particolarmente significative: «O qui solebas negociando circuire mundi provincias, nunc venisti nobis praedicare regulam et meliorum tuorum corrigere vitam. Durando, periurando, more accipitris hominum assueveras auferre substantias, et nunc impudenter beatificari a nobis appetis, quasi nescientibus actiones tuas» (ibidem, coll. 73-74).

atteggiamento nei riguardi di Enrico IV<sup>52</sup> e da contrasti circa i modi e i limiti della penetrazione dell'Ordine nei regni cristiani di Spagna<sup>53</sup>, il movimento cluniacense trovò nuove zone di sviluppo nell'Italia settentrionale, nell'Ile-de-France, nella Normandia, in Inghilterra<sup>54</sup>. Ma questi nuovi nuclei (tranne quello italiano, non molto sviluppato alla fine del secolo XI), pur dipendendo ancora strettamente - dal punto di vista giuridico - dall'abate di Cluny, realizzano nei suoi riguardi una certa effettiva autonomia, favorita dallo stabilirsi di concreti legami con l'autorità politica delle singole regioni. Infatti l'infittirsi di fondazioni cluniacensi nell'Ile-de-France e nell'Orléanese è secondato dal ricostituirsi e dal rafforzarsi dei domini regi in quelle regioni, nel rinnovato prestigio della dinastia capetingia<sup>55</sup>. La fondazione di Longueville (1092) e di Lewes (1088) segnano i due lontani termini di arrivo, rispettivamente in Normandia e in Inghilterra, sulla strada che sarà presto costellata di priorati e di celle cluniacensi con la protezione (e sotto il controllo) di Guglielmo il Normanno, il quale così provvederà a consolidare le strutture politico-ecclesiastiche dell'avito ducato e del conquistato regno<sup>56</sup>. Se si pensa che l'abate cluniacense Odilone aveva lasciato cadere l'invito a riformare i monasteri normanni e aveva preferito abbandonare all'iniziativa digionese una riforma condotta con l'interessato

<sup>52</sup> Non vi sono studi recenti dedicati particolarmente all'abate Ugone. Si vedano ancora R. NEUMANN, *Hugo I. der Heilige, Abt von Cluny*, Frankfurt am Main 1879; e A. L'HUILLIER, *Vie de saint Hugues, abbé de Cluny (1023-1109)*, Solesmes 1888. Per i rapporti fra l'abate Ugo e Gregorio VII, si veda in particolare A. BRACKMANN, *Die politische Wirkung der kluniazensischen Bewegung*, in «Historische Zeitschrift», CXXXIX (1929), pp. 34-47, specie le pp. 41 ss.

<sup>53</sup> Per i contrasti fra l'abate Ugo e Gregorio VII circa l'opera dei Cluniacensi in Ispagna, si vedano J. MASSIMO, *Gregor VII. im Verhältnis zu seinen Legaten*, Diss, Greifswald 1907, pp. 64-69; G. SÄBEKOW, *Die päpstlichen Legationen nach Spanien und Portugal bis zum Ausgang des 12. Jh.s*, Diss. Berlin 1921, pp. 24-27; 62-69; P. F. KEHR, *Das Papsttum und der katalanische Prinzipat bis zur Vereinigung mit Aragon*, in *Abhandl. d. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil. hist. Klasse*, Berlin 1926, pp. 32 ss.; WERNER, op. cit., pp. 92 ss. Per i tentativi romani di unificazione liturgica in Ispagna, si veda A. UBIETO ARTETA, *La introducción del rito romano en Aragón y Navarra*, in «Hispania Sacra», 1 (1948), pp. 299-324.

<sup>54</sup> Per la diffusione del Cluniacesimo in Italia (e particolarmente in Italia settentrionale) dopo la metà del sec. XI, si veda innanzitutto DE VALOUS, *Le monachisme clunisien*, cit., II, pp. 266-270 e si tengano presenti le integrazioni apportate da G. ANTONELLI in «Benedictina», IV (1950), pp. 19-40. Per la diffusione del Cluniacesimo nella diocesi milanese, si consulti P. ZERBI, *Monasteri e riforma a Milano dalla fine del secolo X agli inizi del XII*, in «Aevum», XXIV (1950), pp. 57 ss. Nuove indicazioni si possano trovare anche nella relazione spoletina di HALLINGER, *Problemi della riforma gregoriana*, cit., pp. 266 ss. E preziose notizie particolari vennero fornite nel corso della discussione - nella medesima «Settimana» spoletina dedicata al monachesimo - da P. ZERBI, G. P. BOGNETTI e F. COGNASSO (*Il monachesimo nell'altomedioevo*, cit., pp. 539-643). Un acuto sguardo panoramico alla diffusione del Cluniacesimo nell'Italia settentrionale alla fine del secolo XI è dato dal BOGNETTI nel volume *L'abbazia benedettina di Civate*, Civate 1957, pp. 74 ss. Per la diffusione del monachesimo cluniacense nell'Ile-de-France dopo la metà del secolo XI, si veda DE VALOUS, *Le monachisme clunisien*, cit., II, pp. 167-168. Per la diffusione del Cluniacesimo in Normandia, si consultino G. GOYAU, *La Normandie bénédictine*, 1940, pp. 85 ss. e l'opera ormai classica del LEMARIGNIER, *Etude sur les privilèges d'exemption... des abbayes normandes*, cit., passim. Per l'Inghilterra, L. GUILLOREAU, *Les prieurés anglais de l'Ordre de Cluny*, in «Revue Mabillon», VIII (1912), pp. 1-42; e SCHMITZ, *Histoire de l'ordre*, cit., I, pp. 224 ss.

<sup>55</sup> Cfr. W. SCHWARZ, *Der Investiturstreit in Frankreich*, in «Zeitschr. f. Kirchengesch.», XLIII, N.F. VI (1924), pp. 133-134. I primi segni di una ripresa dell'autorità regia sono stati indicati da J. DHONDT in un bel saggio in cui fornisce i risultati del suo lavoro di tesi ancora inedito: *Quelques aspects du règne d'Henri Ier, roi de France*, in *Mélanges L. Halphen*, cit., pp. 199-208. Nella sua relazione [cit. sopra, p. 10 nota 12] su *Le déclin de la royauté... et l'amorce du redressement*, il LEMARIGNIER ha delineato i diversi aspetti della ripresa del potere sovrano nel periodo 1077-1108.

<sup>56</sup> Cfr. H. BÖHMER, *Kirche u. Staat in England u. in der Normandie im XI. u. XII. Jh.*, Leipzig 1899, pp. 33 ss., 106 ss.; Z. N. BROOKE, *The english church and the papacy from the conquest to the reign of John*, Cambridge 1931, pp. 135 ss.; LEMARIGNIER, *Etude sur les privilèges d'exemption... des abbayes normandes*, cit., pp. 138 ss.; J. YVER, *Le développement du pouvoir ducal en Normandie de l'avènement de Guillaume le Conquérant à la mort d'Henri Ier (1035-1135)*, in *Atti del convegno internazionale di studi ruggeriani*, Palermo 1955, pp. 183-204, e particolarmente pp. 187-190. Si veda, ora, N. F. CANTOR, *Church, Kingship and lay investiture in England (1089-1135)*, Princeton 1958, pp. 20 ss., 29 ss.

favore ducale, si può intendere come alla fine del secolo XI anche per il monachesimo di Cluny stessero sorgendo tempi nuovi.

Pur creandosi nuovi centri di sviluppo e di diffusione del movimento cluniacense e pur accentuandosi l'attività politica e il prestigio personale dell'abate Ugo, nei due ultimi decenni del secolo XI mi sembra di poter considerare già in atto la crisi del Cluniacesimo. Non soltanto i nuovi nuclei in territorio capetingio e normanno si sviluppano - oltre ch per dinamica interna del movimento - certo per il favore regio, ma - quel che più conta - essi cominciano ad accettare dall'autorità sovrana protezione ed aiuti finanziari che si rivelano presto indispensabili e stabiliscono in pratica legami per l'avanti sconosciuti a Cluny<sup>57</sup>.

Soprattutto, nuove esigenze e tendenze religiose compaiono nella Chiesa occidentale, nuovi movimenti di riforma sorgono e si diffondono accanto al movimento riformatore monastico, del quale il Cluniacesimo non è più l'unica né la più significativa espressione. Dopo aver subito l'indubbio influsso cluniacense per una maggiore accentuazione dell'accentramento gerarchico, negli ultimi due decenni del secolo XI i pontefici tendono a infondere spirito nuovo e nuove funzioni a istituzioni antiche, o cercano soluzioni originali al problema di assicurare la cura d'anime, di promuovere la pietà dei fedeli e inquadrarne le manifestazioni, di contrastare l'ingerenza dei laici nella vita periferica della Chiesa: pertanto l'Ordine cluniacense non costituisce più l'intelaiatura in cui il Papato intende inquadrare la sua opera di riforma e di riorganizzazione capillare della Chiesa, specie nelle zone più pervicacemente 'enriciane' e quindi bisognose di una 'riconquista gregoriana'.

#### IV

Un tal momento di crisi dell'influsso cluniacense sull'azione pontificia in campo politico-ecclesiastico va riscontrato - a mio parere - proprio durante il pontificato del cluniacense Urbano II<sup>58</sup>. Vediamo innanzitutto la questione delle 'Eigenkirchen' monastiche.

Si è già parlato di una rottura degli ambiti circoscrizionali ecclesiastici e di una crisi dell'autorità vescovile nel distretto diocesano come di quella del pievano o dell'arcidiacono nel rispettivo distretto: la crisi della 'Taufkirchenorganisation' è avvenuta soprattutto per lo sviluppo delle chiese private e - poi - dell'essenzone monastica. Purché ci si intenda sul significato dell'espressione e non si dia a questa un mero significato negativo, possiamo parlare di 'feudalizzazione'<sup>59</sup> delle strutture organizzative ecclesiastiche.

---

<sup>57</sup> Per i contributi finanziari che Cluny riceveva, oltre che dai sovrani di Castiglia, dai ben più potenti re normanni, si veda il citato saggio del DUBY su *Le budget de Cluny entre 1080 et 1155*.

<sup>58</sup> Rari e ormai parecchio sorpassati sono gli studi su questo pontefice, al quale si tende ora ad attribuire - come appare da diversi accenni in studi recenti - un'importanza sempre maggiore man mano che l'attenzione degli storici si rivolge con impegno ai problemi istituzionali e quindi al periodo di concreta attuazione della riforma ecclesiastica.

<sup>59</sup> Nel mio volume su *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica. I: Le premesse (1045-1057)*, Roma 1955, in un capitolo (il IV) intitolato «Movimenti religiosi popolari e Chiesa feudale», ho sostenuto che «non si può parlare... di Chiesa feudale nel senso di una Chiesa avulsa dal rifiorire di una vita che sarebbe intensa - dal punto di vista sia sociale che religioso - esclusivamente nelle classi popolari» (p. 116). Polemizzavo allora contro la corrente interpretazione «manicaica», solita a contrapporre nettamente da una parte la «Chiesa feudale», gerarchica e rigidamente strutturata, legata al ceto nobiliare, priva di intima religiosità e dominata da uno sterile formalismo, e dall'altra parte i «movimenti religiosi popolari», pervasi invece di una profonda esigenza di religiosità interiore e forniti pertanto di un irresistibile slancio di riforma verso una più efficace e libera espressione di sentimenti, di idee, di culto: solo per una breve stagione la Chiesa romana - secondo tale tesi - avrebbe sentito il fremito della nuova ventata di vera e pura religiosità, ma presto - per una sua tragica e irrimediabile necessità interna - sarebbe stata portata a «tradire» gli ideali di riforma e la sua stessa originaria vocazione sostenendosi ai movimenti religiosi popolari soltanto per un opportuno calcolo politico nel momentaneo convergere di istanze polemiche. Manterrei ancora la tesi sostenuta in quel mio scritto del 1955: sono infatti sempre convinto che non si possa fare una così netta distinzione e contrapposizione di forze sociali politiche e ideali nel campo religioso ed ecclesiastico. Per l'individuazione di vive e nobili esigenze religiose (dimostratesi anche - in un dato senso - valide nel corso degli eventi successivi) in quegli

A partire dalla fine del secolo IX ma soprattutto dalla metà del X diventano sempre più frequenti le cessioni di cappelle, o di chiese private da parte dei proprietari laici a monasteri, anche a quelli cluniacensi<sup>60</sup>. Certo, motivo determinante, o almeno concorrente, di tali cessioni è spesso - per il donatore - il desiderio di usufruire di benefici spirituali per sé e per i propri defunti o l'adesione a sempre più frequenti e caldi inviti, che da diverse parti si levano, a restituire in mani religiose le chiese del Signore. Ma abbiamo anche testimonianza che a volte le chiese private cedute a monasteri erano già ridotte ormai alla miseria essendo il loro patrimonio dilapidato dall'incuria dei chierici ufficiali o dalla violenza dei potenti circonvicini; non di rado gli edifici sacri erano in rovina o addirittura in gran parte distrutti<sup>61</sup>. A volte, anche, la proprietà delle singole chiese o cappelle era divisa in numerose parti<sup>62</sup>. In tale circostanza, non era assicurata la regolare officatura delle chiese o delle cappelle, sicché la loro funzione spirituale e il loro prestigio decadevano nettamente. E tale decadenza sul piano religioso determinava a sua volta per le chiese e per le cappelle l'inaridirsi delle risorse dovute alla pietà dei fedeli. Probabilmente (una ricerca sistematica in tal senso andrebbe fatta) la crisi di funzionalità delle cappelle va posta in rapporto con la crisi del sistema curtense, che costituiva l'ambiente economico-sociale in cui esse si erano così sviluppate di numero. Certo, Abbone di Fleury lamentava che, nell'ambito delle singole diocesi, le chiese si erano talmente moltiplicate che la quota delle decime destinate alle spese del clero e del culto diveniva sempre più insufficiente a

---

ambienti ecclesiastici che avversavano i movimenti religiosi popolari e le istanze più ardite della riforma ecclesiastica, e - d'altra parte - per l'inserimento dell'attività riformatrice di vescovi e di abati nello sviluppo delle strutture economiche e sociali del mondo feudale pur senza tradire l'impegno intimamente religioso di rigenerazione morale, credo anche di poter rimandare a quanto scrissi quattro anni or sono (cfr. *La Pataria*, cit., pp. 103 ss.). Se ora parlo di «feudalizzazione delle strutture organizzative ecclesiastiche», non per questo dunque accetto la definizione di «Chiesa feudale» nel senso rigido e complesso che così decisamente ebbi a combattere allora. Gli è che, occupandomi oggi dello sviluppo delle strutture ecclesiastiche in relazione con quello delle strutture amministrativo-politiche, mi sembra di poter individuare un periodo (comprendente i due momenti: quello dello sviluppo delle chiese private e dell'essenzone monastica), un periodo - dicevo - che si può definire «feudale» per la opportunità di porre in rilievo come esso si distingue nettamente dal periodo precedente, in cui struttura portante del sistema ecclesiastico era ancora la 'Taufkirchenorganisation', e dal breve periodo successivo, in cui il papato cercherà di ricostituire il sistema di organizzazione fondato sulla gerarchia sacerdotale stabilita 'ex officio' nei vari distretti. (Ho definito «breve» quest'ultimo periodo, che sta tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo, perché ben presto - già nella prima metà del XII - si determina un nuovo processo di sgretolamento delle tradizionali circoscrizioni ecclesiastiche, si ripropone la crisi dell'autorità vescovile e pievanale o arcipreturale, torna a svilupparsi - anche in ambiente cisterciense, ora - l'essenzone monastica e l'intervento dei monaci nella cura d'anime, rifiorisce sotto la nuova veste giuridica del patronato e poi della commenda l'influenza dei laici, appaiono - nelle articolazioni dell'organismo ecclesiastico, nei nessi delle sue strutture - nuovi elementi giuridici di tipo feudale entro il quadro di una nuova feudalità). Rimandando ad altra sede e ad altro tempo un ampio discorso su tali problemi, che sono connessi con lo studio di quella che Marc Bloch ha definito la seconda età del feudalesimo medioevale, è qui sufficiente (e, credo, opportuno) avvertire come - nel complessivo periodo della «feudalizzazione delle strutture organizzative ecclesiastiche» (dalla fine del secolo IX alla metà dell'XI) il secondo momento, quello dell'essenzone monastica e dell'acquisizione e gestione di cappelle e chiese private da parte di monasteri riformati esenti, si possa individuare molto nettamente nella storia della cultura, della religiosità e della spiritualità per una particolare vocazione e funzione riformatrice. Ma ciò non esclude che anche nel primo momento, quello dello sviluppo delle chiese private per opera dei laici, non si possa riscontrare - proprio in quest'opera del laicato - il realizzarsi di qualcosa di utile e di necessario per le esigenze del culto e della fede. (A quest'ultimo aspetto accennavo già nel mio lavoro su *La Pataria*, cit., pp. 113-115). Le osservazioni che sto condensando in questa relazione credo che confermino la tesi ostile ad ogni interpretazione prettamente politica della cosiddetta «Chiesa feudale» e quindi alla contrapposizione netta di questa ai «movimenti religiosi popolari».

<sup>60</sup> SCHREIBER, *Cluny u. die Eigenkirche*, in *Gemeinschaften des Mittelalters*, cit., pp. 99 ss.; del medesimo autore, *Gregor VII, Cîteaux, Prémontré zur Eigenkirche...*, ibidem, pp. 293 ss.; M. MOLLAT, *La restitution des églises privées au patrimoine ecclésiastique en France du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, in «Revue historique de droit français et étranger», 4e s., XXVIII (1949), pp. 399-423.

<sup>61</sup> Diversi casi sono documentati dal MOLLAT, *La restitution*, cit., p. 409.

<sup>62</sup> Cfr. SCHREIBER, *Gregor VII, Cluny, Cîteaux*, cit., pp. 344-345.

causa dell'eccessivo frazionamento<sup>63</sup>. Non solo, frazionandosi le proprietà curtensi, si spezzettava il possesso delle chiese private con le deleterie conseguenze alle quali abbiamo accennato; ma tendevano a diradarsi o addirittura a disperdersi molti nuclei abitati di rustici di cui le cappelle erano il centro spirituale<sup>64</sup>.

Numerosi enti monastici, specialmente cluniacensi, ricevettero in dono o acquistarono in diverse riprese dai rispettivi proprietari le quote frazionate di singole cappelle<sup>65</sup>. Riunificando nelle proprie mani il possesso di una cappella per l'avanti frazionata in quote, il monastero ne assicurava l'ufficiatura; in ogni caso, l'esemplare altezza di vita spirituale condotta dai cenobi riformati ridonava prestigio alle cappelle di proprietà monastica e spesso faceva sì che queste divenissero centri di viva devozione a cui affluivano copiose le offerte di fedeli, e non solo, anzi non più tanto di 'rustici' delle 'villae' circostanti (che a volte si erano dispersi nei contemporanei rivolgimenti economico-sociali) quanto di signori e di principi, oppure di mercanti itineranti e di pellegrini. E quando la chiesa privata era dal proprietario ceduta al monastero in precaria con la riserva di una quota delle rendite<sup>66</sup>, il dono poteva anche risolversi - per il donatore - in un ottimo affare!

Nel corso del IX e del X secolo i vescovi favorirono - generalmente - l'acquisizione di chiese private da parte di monasteri. I motivi di questo atteggiamento erano - secondo i casi - diversi: vescovi animati di spirito riformatore si impegnavano nel favorire il passaggio di chiese in proprietà di monasteri per sottrarle al controllo di laici; altri presuli, preoccupati soprattutto di ristabilire la propria autorità episcopale nell'ambito diocesano, ritenevano a volte di poter meglio controllare le cappelle sottoposte ai monasteri che quelle in mano dei laici, oppure - quando gli enti monastici cominciarono a rafforzarsi e a mirare all'esenzione - pensavano di poter restaurare la propria autorità sui monasteri attraverso quel minimo di poteri di ordine e di giurisdizione che pur conservavano sulle chiese private. Infine, immiserite e abbandonate, le cappelle che erano in mano di privati non potevano destare direttamente l'appetito dei Vescovi; e questi preferivano vederle prosperare all'ombra di un venerato cenobio nella speranza di un accrescimento almeno delle rendite dei censi sinodali.

Ma, quando numerosi monasteri (e quelli cluniacensi soprattutto) ottennero l'esenzione<sup>67</sup> e particolarmente il diritto di potersi rivolgere - per le ordinazioni sacre - a un vescovo liberamente scelto e che non fosse l'ordinario diocesano, l'episcopato cominciò a osteggiare l'acquisizione di chiese private da parte dei cenobi<sup>68</sup>: veniva infatti meno ogni possibilità di controllo. In una data che non conosciamo (ma evidentemente negli ultimi anni di pontificato), Gregorio VII si indusse ad accogliere le insistenti preghiere dei vescovi e proibì ai principi di cedere le loro chiese private ai monasteri<sup>69</sup> in quanto spesso si trattava

---

<sup>63</sup> «Cumque in uno quolibet episcopio interdum mille sint ecclesiae, mirum est si tanta est avaritia sacerdotum ut satiari nequeat tertia vel - quod minus est - quarta parte suarum ecclesiarum?» (Lettera di Abbone, abate di Fleury, al suo discepolo monaco Gauzolino, ed. BOUQUET, *Recueil d. bist. d. Gaules*, X, pp. 441). Il moltiplicarsi delle chiese e cappelle di nuova fondazione, nel corso del secolo X, appare chiaro dall'esame degli atti privati. Ma un'indagine sistematica di carattere locale sulle fondazioni, con particolare riguardo allo sviluppo cronologico, alla ubicazione e alle dedizioni, è ancora da iniziare.

<sup>64</sup> Per tali aspetti di trasformazioni dell'"habitat" in relazione con la evoluzione delle strutture economiche e con i mutamenti delle strutture ecclesiastiche, si veda avanti pp. 52-53, n. 101

<sup>65</sup> SCHREIBER, *Gregor VII, Chuny, Cîteaux...*, cit., pp. 344 ss.

<sup>66</sup> Numerosi esempi concreti sono forniti - con adeguata documentazione - dal MOLLAT, *La restitution*, cit., p. 401, n. 1; pp. 402-404.

<sup>67</sup> Per il problema generale dell'esenzione monastica, si veda PH. HOFMEISTER, *Die Exemption der Ordensleute vom Pfarrverband*, in «Archiv. f. kathol. Kirchenrecht», CXXII (1942-1943, ma pubblicato nel 1947), pp. 46-87.

<sup>68</sup> MOLLAT, *La restitution*, cit., p. 409.

<sup>69</sup> Nel concilio romano del novembre 1078 si stabiliva «ut nullus abbas decimas et primitias et reliqua quae secundum statuta canonum ad episcopos pertinent, sine auctoritate Romani pontificis seu episcopi consensu, in cuius dioecesi habitat, detineat» (can. VIII: MANSI, XX, 510). Se nel novembre 1078 non si ponevano ancora limiti e condizioni all'acquisizione di chiese private da parte di monasteri ma si ordinava

di cessioni non gratuite<sup>70</sup> e pertanto impugnabili di simonia<sup>71</sup>. È probabile che donazioni di chiese a monasteri fossero consentite con il permesso dell'ordinario diocesano<sup>72</sup>.

Gli abusi e le spoliazioni di monasteri compiuti, col pretesto di queste disposizioni, dai vescovi nel momento più turbinoso del contrasto fra Enrico IV e Gregorio VII, spinsero il papa a ordinare, in un concilio tenuto il penultimo anno del suo pontificato<sup>73</sup>

---

semplicemente che fossero assicurati all'ordinario diocesano le rendite e i diritti ecclesiastici episcopali, bisogna dedurre che il provvedimento di Gregorio VII a cui accenneremo nel testo fosse posteriore a quella data, ma non di molto, perché nello stesso anno 1078, alla sinodo di Poitiers celebrata sotto la presidenza del legato pontificio Ugo di Die, veniva stabilito «ut abbates, monachi, canonici ecclesias quas nunquam habuerunt non emant nec alio modo sibi vindicent nisi consentiente episcopo in cuius fuerint dioecesi. In illis vero quas hactenus absque calumnia habuerunt, redditus et beneficia quae obtinebant canonice obtineant. Presbyter tamen de cura animarum et de Christianitatis ministerio episcopo respondeat» (can. 6: MANSI, XX, 498). È un provvedimento del tutto simile a quello che - come vedremo subito - prese Gregorio VII in una sinodo romana del penultimo anno del suo pontificato.

<sup>70</sup> Casi di acquisto di chiese private da parte di monasteri sono documentati dal MOLLAT, *La restitution*, cit., p. 416. Cfr. *Epistola Joannis sanctae Romanae ecclesiae diaconi et cancellarii ad abbatem Molismensem*: «...praeteritis temporibus principibus saecularibus licuit etiam ecclesias monasteriis tradere. Hac vero licentia nimis laxae principes usi sunt, ut etiam ecclesias monachis venderent...» (MANSI, XX, 726).

<sup>71</sup> Il monastero di Marmoutier dovette riconoscere di fronte al papa Urbano II una colpa di tal genere. (E. MARTÈNE, *Histoire de l'abbaye de Marmoutier*, Tours 1874, I, p. 523, cit. dal MOLLAT). Nel suo opuscolo *VII (De ordinatione episcopi et de investitura laicorum)*, scritto non molto avanti il 1123, GOFFREDO DI VENDÔME negava recisamente ai laici ogni facoltà di concedere l'investitura di chiese e di beni ecclesiastici appunto perché ad essi era innanzitutto proibito di disporne in qualsiasi modo. («Cum laicis, etiam religiosis, disponendarum aecclesiarum vel aecclesiasticarum rerum omnis facultas ab apostolis prohibetur, manifestum est quod eis investitura negatur ab ipsa veritate, a Christo videlicet, qui in apostolis loquebatur»), *MGH, Libelli de lite*, II, p. 698.

<sup>72</sup> Un assoluto divieto per i monasteri di accettare - sia pure a titolo gratuito - la donazione di chiese e dei diritti a queste annessi è menzionato soltanto nella su citata lettera del cardinale Giovanni, il quale - come vedremo - deve considerarsi un estremista in questo campo: Urbano II nel concilio di Melfi (lo vedremo subito) non prese i provvedimenti drastici riferiti dal cardinale cancelliere («... Urbanus papa praecepit in... concilio Melfitano ut usque ad illud concilium per principes data monasteriis fuerant, firma et integra permanerent; de caetero abbates ab acquisitione huiusmodi abstinerent»); ma si limitò a porre come indispensabile il consenso dell'ordinario diocesano per l'acquisto di chiese da parte di monasteri.

<sup>73</sup> Cfr. la lettera del cardinale Giovanni, loc. cit.: «... praeteritis temporibus, principibus saecularibus licuit etiam ecclesias monasteriis tradere. Hac vero licentia nimis laxae principes usi sunt, ut etiam ecclesias monachis venderent. Hoc papa Gregorius septimus acriter prohibuit. Propter quam prohibitionem episcopi monasteria acius spoliare coeperunt. Unde idem moderatione hac uti voluit in concilio antepenultimi anni sui, ut quaecumque res vel ecclesiae ante ipsum concilium a principibus datae monasteriis fuerant, in eorum possessione persisterent». Anche all'anno 1083 sono stati attribuiti i canoni conciliari di Gregorio VII tramandatici in un codice vallicelliano (PFLUGK-HARTTUNG, *Acta Pont. Rom. Ined.* II, pp. 125127): tale attribuzione, già del Giesebrecht, è stata sostenuta anche dal Leclercq nella sua revisione della *Konziliengeschichte* del HEFELE (HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, vol. V, p. I, p. 310). In alcuni di tali canoni conciliari si affronta il problema generale del possesso di benefici e di rendite ecclesiastiche da parte di laici; e non solo si proibisce tale possesso ma si vieta anche ai chierici e ai monaci di ricevere da laici uffici ecclesiastici e perfino la donazione (sia pur gratuita) di chiese e delle rendite a queste annesse. Can. 1: «Nullus laicus ecclesiam vel beneficium ecclesiae teneat, oblationes scilicet altaris, sepulturam, baptisterium, sed neque ea quae pertinent ad feudum presbyterale et tertiam partem decime. Neque aliquis clericus vel monachus ab ipsis laicis ecclesias recipiat dono vel praetio, nisi ab episcopo». Can. 2: « Nullus presbyter ministerium ecclesiae vel ipsam ecclesiam ab aliquo accipiat, nisi ab episcopo, qui iniungat sibi obedientiam et curam animarum». Can. 10: «Nullus clericus vel monachus vel laicus donum ecclesiasticae rei vel ipsam ecclesiam a laico recipiat, sed ab episcopo». (La corrispondenza fra alcuni dei canoni gregoriani, e particolarmente fra i tre che abbiamo citati, hanno indotto il Leclercq ad avanzare l'ipotesi - niente affatto ardita - che i trentadue canoni raccolti insieme nel codice vallicelliano siano stati tratti da diversi concili). Nei canoni del codice vallicelliano è considerato unicamente il problema generale del possesso di chiese e di diritti ecclesiastici da parte di laici, e di conseguenza è condannato l'uso da parte dei laici di disporre a titolo privato di quei beni, sia pure a favore di monaci e di chierici. È indubbio il carattere 'episcopale' dei canoni 1, 2, e 10, i quali tendono a porre sotto l'esclusivo controllo del vescovo diocesano la cura d'anime e l'assegnazione di benefici e di rendite ecclesiastiche, ma non troviamo traccia precisa della polemica dei vescovi contro il possesso di chiese e di cappelle private da parte di monasteri: obiettivo polemico sembrano essere ancora i laici piuttosto che i grandi cenobi riformati. Soltanto il canone 13 si riferisce in particolare a

(probabilmente quello del novembre 1083), che ai monasteri fosse lasciato indisturbato il possesso delle chiese acquisite in epoca anteriore.

I vescovi riproposero le loro istanze antimonastiche all'inizio del pontificato di Urbano II. Nel concilio di Melfi (1089)<sup>74</sup>, infatti, si dispose - su richiesta dei vescovi - che «nullus abbas, nullus ecclesiarum praepositus<sup>75</sup> quae iuris sunt ecclesiastici accipere sine episcopi concessione praesumat» (can. 6); e, d'altra parte «nullus laicus decimas suas aut ecclesiam aut quidquid ecclesiastici iuris est, sine consensu episcopi vel Romani concessione pontificis monasteriis aut canonicis offerre praesumat» (can. 5). Non si vietava ai monasteri (e alle canoniche) l'acquisizione di chiese private, di decime e di altre spettanze della giurisdizione ecclesiastica, ma si richiedeva per tali donazioni il consenso episcopale al fine di vietare (preoccupazione che era stata già di Gregorio VII) larvate pratiche di simonia. Non era lasciato ai vescovi alcun arbitrio ed era pertanto vietato loro di negare alle donazioni il consenso «improbitatis et avaritiae causa»: in tal caso, la donazione poteva essere autorizzata direttamente dal pontefice romano.

Nel concilio di Clermont, su richiesta di alcuni vescovi presenti fu discussa la «quaestio de ecclesiis vel de ecclesiasticis possessionibus a clericis vel a monachis usque ad praesentiarum, inconsultis episcopis, acquisitis»<sup>76</sup>. Evidentemente il canone di Melfi era stato più o meno largamente violato; ed è probabile che da parte episcopale si richiedessero anche provvedimenti estremi, se il papa credé opportuno di attenersi

---

problemi riguardanti monasteri, vietando ai sacerdoti che intendessero intraprendere la vita monastica di cedere al monastero la propria chiesa senza il permesso del vescovo («Nullus presbyter volens monachus fieri ecclesiam monachis relinquat nisi ex licentia episcopi»). A mio avviso, riterrei fondata l'opinione del Leclercq che i canoni gregoriani del codice vallicelliano appartengono a diversi concili celebrati sotto Gregorio VII e soltanto in un secondo tempo siano stati raccolti insieme. Per il loro carattere generico e per il loro riferimento alle posizioni riformatrici gregoriane contro l'ingerenza di laici nelle questioni ecclesiastiche, considererei i canoni 1, 2 e 10 anteriori all'anno 1083, a quel penultimo anno di pontificato di Gregorio VII a cui il cardinale Giovanni fa risalire la questione della vivace protesta sollevata dai vescovi contro il possesso di cappelle e di chiese private da parte di monasteri. Per il significato della suddetta raccolta di canoni consiliari gregoriani e il periodo in cui forse essa fu messa insieme, si veda avanti n. 111.

<sup>74</sup> MANSI, XX, 721-726.

<sup>75</sup> *Praepositus* è, qui, chiamato genericamente il superiore di una canonica regolare. Si noti che - per Urbano II - i canonici regolari andavano posti sul medesimo piano dei monaci, per quanto riguardasse lo stato di vita religiosa [cfr. CH. DEREINE, *L'élaboration du statut canonique des chanoines réguliers spécialement sous Urbain II*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», XLVI (1951), pp. 534-565]; e pertanto determinati obblighi e limitazioni valevano tanto per le canoniche regolari che per i monasteri. Le canoniche regolari infatti potevano possedere chiese parrocchiali, ma soltanto con il preventivo consenso del vescovo; ed egualmente del consenso dell'ordinario diocesano avevano bisogno per provvedere le parrocchie da loro dipendenti di preti secolari o viventi secondo vita comune regolare. (Per tutto questo, si veda avanti n. 86).

<sup>76</sup> Cfr. MANSI, XX, 819. In due densi articoli [*Le voyage d'Urbain II et ses négociations avec le clergé de France* (1095-1096), in «Rev. hist.», CLXXIX (1937), pp. 271-310; *Le voyage d'Urbain II en France (1095-96) et son importance au point de vue archéologique*, in «Annales du Midi», XLIX (1937), pp. 42-691] il CROZET ha posto in rilievo come il papa Urbano II, preoccupato sopra tutto della predicazione della Crociata, ma anche dei rapporti della Santa Sede con il re di Francia e con l'imperatore, si impegnasse intensamente nel risolvere numerose questioni ecclesiastiche delle regioni francesi, specie di Linguadoca, Borgogna, Aquitania, Sciampagna. Come sottolinea il Crozet, Urbano II si occupò di varie questioni riguardanti vescovadi e monasteri riformati (cluniacensi o di altro orientamento), canoniche regolari, movimenti religiosi a fondo popolare o di tipo eremitico. I recenti studi sul rifiorire della vita comune del clero alla fine del secolo XI ci permettono ora di porre in rilievo l'importanza e la novità dell'interesse di Urbano II per lo sviluppo dei canonici regolari, manifestatosi anche e particolarmente in questo suo giro in Francia. Tenendo presenti appunto le esigenze spirituali e le concezioni ecclesiologiche che sostengono il movimento di ripresa della vita comune presso il clero e considerando il fondamento serio e profondo che pur era a base delle istanze antimonastiche dell'episcopato, si può cogliere ora il significato del concilio di Clermont per quel che riguarda l'organizzazione ecclesiastica. Aspetto, questo, che, anche negli studi del Crozet, è rimasto nell'ombra rispetto ai problemi della predicazione e della preparazione della Crociata. E anche tutto l'intreccio degli interventi di Urbano II in molteplici e complicate questioni riguardanti il clero secolare e regolare di Francia sono stati dal Crozet - come dagli altri studiosi - considerati soprattutto in funzione del fine preminente della Crociata.

«saniori concilio episcoporum» stabilendo, a fin di pace, che «ea quae a clericis vel monachis vel a quibuscumque personis prout potuerint usque hodie fuerint acquisita, rata perenniter et inconcussa *permanerent*, hoc tamen tenore ne in posterum inconsultis episcopis talia *praesumerent*».

È da ritenersi inesatta ed estremista la interpretazione che il cardinale Giovanni aveva dato (probabilmente avanti il concilio di Clermont)<sup>77</sup> del canone melfitano: secondo il cancelliere della Sede Apostolica, a Melfi si sarebbe stabilito che rimanessero in possesso dei monasteri tutti i beni ricevuti per l'avanti in dono dai principi secolari, ma «de caetero abbates ab acquisitione huiusmodi abstinerent»<sup>78</sup>. Il cardinale Giovanni precisava infatti, decisamente, che «omnes ecclesiarum res in manu episcoporum canonica decreta constituunt» e affermava che pertanto si sarebbero dovute considerare arbitrarie le donazioni (anche graziose) di chiese che i principi secolari avevano fatte ai monasteri<sup>79</sup>: la cessione compiuta dietro compenso, simoniamente, non sarebbe stata altro che un'esasperazione dell'abuso<sup>80</sup>.

Urbano II non si spingeva certo fino a vietare 'de toto' l'acquisizione di chiese da parte dei monasteri: tuttavia egli tendeva effettivamente a riportare per intero nelle mani del vescovo il controllo dell'esercizio della cura d'anime nell'ambito della diocesi, e cercava di assicurare con nuova regolarità all'ordinario diocesano la riscossione dei suoi diritti ecclesiastici. Nel concilio di Nîmes (luglio 1096) si vietava ai vescovi di pretendere simoniamente cospicue somme di denaro per rinnovare ai monasteri il consenso al possesso di chiese e di decime, alla morte o al mutamento dei chierici ai quali quelle prebende erano state assegnate. Le «ecclesie vel decimae, quae vulgari vocabolo apud eos (*scil.* 'Gallos') altaria nuncupantur, monasteriis datae» dovevano rimanere in possesso dei cenobi, ma «salvo utique episcoporum censo annuo, quem ex eisdem altaribus habere soliti sunt»<sup>81</sup>. Anche per il possesso di chiese e di diritti ecclesiastici da parte di monasteri era affermata quindi la derivazione 'ex officio' dall'ordinario diocesano, al quale era dovuto il canone versato da parte di tutti coloro che - incardinati nella diocesi - ne ricevevano prebende e uffici.

E in vero il concilio manifestava la sua preoccupazione per il fatto che i monaci si rifiutavano a volte di riconoscere ai vescovi quei diritti, e - proprio per evitare tali abusi - stabiliva che i monasteri non potessero provvedere di sacerdoti le chiese parrocchiali in proprio possesso senza il consiglio dell'ordinario diocesano<sup>82</sup>.

Queste disposizioni chiariscono - credo - il significato della condizione del consenso episcopale prescritta per le future acquisizioni di chiese e di diritti ecclesiastici da parte non solo di monasteri ma anche di canoniche: Urbano II non intendeva togliere ai cenobi (né tanto meno alle canoniche) il diritto di acquisire chiese per il futuro; ma si preoccupava - con nuovo impegno - di riportare al vescovo tutti i diritti e gli uffici ecclesiastici nell'ambito della diocesi. «Episcopus omnia sua episcopatus membra, videlicet archidiaconatus, archipresbyteratus, decanias vel alias praeposituras ecclesiae sive

---

<sup>77</sup> Ritengo infatti che il cancelliere di Santa Romana Chiesa non avrebbe potuto evitare di rammentare il concilio di Clermont, se questo fosse già avvenuto: in ogni caso, dopo Clermont, non avrebbe più potuto fornire tranquillamente una interpretazione così estremista del concilio di Melfi.

<sup>78</sup> MANSI, XX, 726.

<sup>79</sup> «Omnes ecclesiarum res in manu episcoporum canonica decreta constituunt. Sed praeteritis temporibus, principibus saecularibus licuit etiam ecclesias monasteriis tradere» (MANSI, XX, 726).

<sup>80</sup> Infatti, subito dopo il passo citato alla nota precedente, il cardinale Giovanni si affrettava ad aggiungere: «Hac vero licentia nimis laxae principes usi sunt, ut etiam ecclesias monachis venderent».

<sup>81</sup> Can. I, MANSI, XX, 933.

<sup>82</sup> Concilio di Nîmes, can. I (ibidem), Cfr. anche il concilio di Clermont, can. IV (MANSI, XX, 902): «ne in parochialibus ecclesiis quas tenent (abbates) absque episcoporum consilio presbyteros collocent». Identiche erano le disposizioni per le canoniche regolari, in casi simili. Si veda la bolla di Urbano II per i canonici di Saint-Jean-des-Vignes presso Soissons: «interdicimus ne aliquis saecularis in parochialibus ecclesiis vestris substituat presbyter, nisi qui ab abate vestro, cum consensu capitoli vestri, diocesano fuerit praesentatus episcopo» (reg. JL 5391; ed. PL, CLI, 295-296).



canonicas gratis absque omni venalitate disponat, praebendas etiam, quae canonicatus dicuntur, sine venalitate distribuat»<sup>83</sup>: il carattere 'episcopale' del concilio melfitano (1089) é chiaro! Si inizia - qui - un ampio tentativo di ricostituire l'ambito diocesano nella sua compattezza, sicché ci troviamo di fronte - ora - a un processo di sviluppo contrario a quello che abbiamo visto delinearci e poi accentuarsi a partire dall'inizio del secolo X, nel periodo in cui era fiorito il monachesimo cluniacense e si era quindi sviluppata e diffusa l'eszienza monastica.

Per quello che riguardava le chiese appartenenti a monasteri, veniva - ora - fatta una netta distinzione fra lo spirituale, che era sottoposto al controllo del vescovo, e il temporale, che rimaneva a disposizione del proprietario monastico. L'ordinazione dei chierici ufficiali e il controllo dell'ufficiatura e della cura d'anime da questi esercitata spettava dunque unicamente all'ordinario diocesano.

«Episcopi parochiae curam - cum abbatum consensu - sacerdoti committant, ut eiusmodi sacerdotes de plebis quidem cura episcopo rationem reddant, abbati vero pro rebus temporalibus ad monasterium pertinentibus debitam subiectionem exhibeant. Et sic cuique sua jura serventur» (Concilio di Nîmes)<sup>84</sup>. Il governo spirituale del popolo cristiano si esercita - secondo le intenzioni e l'opera di Urbano II - attraverso le istituzioni ecclesiastiche che fanno capo al vescovo: pertanto «in ecclesiis ubi monachi habitant, populus per monachum non regatur, sed capellanus qui populum regat ab episcopo per consilium monachorum instituat; ita tamen ut ex solius episcopi arbitrio tam ordinatio quam depositio et totius vitae pendeat conversatio»<sup>85</sup>. I monaci dunque (non i canonici)<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Concilio di Melfi, can. I (MANSI, XX, 722).

<sup>84</sup> Can. I (MANSI, XX, 933).

<sup>85</sup> Concilio di Clermont (MANSI, XX, 820). È interessante osservare quanta differenza corra fra questi provvedimenti e quelli presi - in simile materia - nella sinodo convocata da Guglielmo il Normanno a Lillebonne la Pentecoste del 1080. Nella sinodo di Lillebonne venivano ammesse le donazioni di chiese private a monasteri alla sola condizione che il sacerdote ufficiale fosse lasciato dal nuovo proprietario monastico nelle sue funzioni e nei suoi diritti: in caso di morte del sacerdote ufficiale, la sostituzione sarebbe stata operata dall'abate del monastero previo consenso dell'ordinario diocesano. Il nuovo sacerdote ufficiale della chiesa privata monastica non veniva obbligatoriamente sottoposto al vescovo per quanto riguardava la sua 'conversatio vitae' (come fu poi disposto dal concilio di Clermont): evidentemente non si sentiva ancora in maniera acuta la differenza tra la vita monastica e quella dei sacerdoti in cura d'anime. Al prete ufficiale era pertanto lasciata libertà di scelta fra la vita regolare insieme con i monaci e la residenza presso la sua chiesa: nel primo caso, l'abate aveva l'obbligo di provvedere agli arredi, ai libri e alle necessità della chiesa secondo i beni dotati di questa; nel secondo, egli doveva anche sostenere convenientemente il sacerdote in modo che fosse assicurato il servizio divino. «Si donatur monachis ecclesia, presbyter qui eiusdem tenet ecclesiam honorifice teneat quicquid de eadem ecclesia haberet antequam monachi eam haberent: et tanto melius quanto sanctoribus associatur hominibus. Eo autem mortuo vel aliquatenus deficiente, abbas idoneum quaerat presbyterum et episcopo eum per se vel per nuntium suum ostendat. Quem, si recipiendus est, episcopas recipiat. Si vero presbyter cum monachis religiose vivere voluerit, videat ut ecclesia quam episcopali licentia intravit honeste tractetur tam in vestimentis quam libris et caeteris ecclesiae serviendae necessariis secundum eiusdem ecclesiae facultatem. Quod si quis presbyter cum monachis vivere noluerit, tantum ei det abbas de bonis ecclesiae unde et bene vivere et ecclesiae servitium convenienter valeat adimplere» (Can. 12 del concilio di Lillebonne, MANSI, XX, 557). La differenza su accennata deriva sia dal fatto che la sinodo di Lillebonne (1080) è antecedente ai concili di Nîmes e di Clermont (1096), sia dal particolare carattere della Chiesa di Normandia, terreno meno favorevole alle pressioni episcopali.

<sup>86</sup> È notevole che tutti i decreti e i canoni vietanti di acquisire chiese e cappelle senza il consenso dell'ordinario diocesano riguardino sia i monasteri che le canoniche, mentre la proibizione di tenere il governo spirituale dei fedeli è rivolta ai monaci e non ai canonici (nemmeno a quelli regolari). Urbano II infatti approvò la richiesta, avanzata dall'abate della canonica di Saint-Jean-des-Vignes di Soissons, di installare nelle chiese parrocchiali dipendenti dalla canonica stessa canonici regolari che reggessero la cura d'anime, salvi i diritti dell'ordinario diocesano. (Dalla motivazione del provvedimento sembra che l'esercizio di tale ufficio da parte di canonici regolari non andasse esente da contrasti). «Ut igitur propositi vestri ordinem secundum beati Augustini regulam commissi tibi fratres tranquille valeant absque saecularium tumultuum perturbationibus annuente Domino custodire, postulationi tuae libenter annuimus et praesentium litterarum auctoritate concedimus ut in parochianis ecclesiis quae ad vestrum monasterium pertinent regulares vobis liceat claustrum vestrum clericos canonicos ordinare, qui et ecclesiis ipsis religiose

sono esclusi dal diretto governo spirituale del popolo cristiano negli organi istituzionali della struttura ecclesiastica, ma credo che non sia precluso loro l'adito alla dignità sacerdotale né lo stesso esercizio del ministero per i confratelli all'interno dei cenobi e degli oratoriî monastici e per i laici in caso di necessità o forse anche - normalmente - nelle pratiche di culto e negli atti sacramentali non spettanti con particolare diritto alle chiese matrici, plebane o parrocchiali<sup>87</sup>.

In ogni caso, si tende a liberare dal controllo - diretto o indiretto - dei monasteri il normale reggimento spirituale dei fedeli e la struttura in cui esso è inquadrato; e ciò avviene - particolarmente nell'Italia settentrionale e nella Francia meridionale - attraverso la sottrazione delle cappelle e delle chiese parrocchiali al possesso monastico. Tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo l'acquisto oneroso di una chiesa, sia pure da parte di un ente monastico, viene considerato, sempre più, grave atto di simonia; e si tende a riconoscere per illegale il possesso di chiese o di diritti ecclesiastici a titolo privato.

Si afferma così la soggezione alla 'ecclesia maior' (pieve o parrocchia) di tutte le cappelle giacenti entro il suo territorio<sup>88</sup>: l'ufficiatura dei singoli titoli appartiene al clero, della chiesa matrice<sup>89</sup>, il quale vi si raccoglie numeroso e unito in una forma di vita comune, più

---

serviant et adjacentis populi parochiam secundum timorem Dei, salvo episcopi iure debito, sollicitè procurare non negligent, quatenus omnia quae domus Dei sunt a sapientibus et sapienter administrantur» (reg. JL 5729, ed. PL, CLI, 624-525). Una simile autorizzazione - con le medesime formule - era concessa ai canonici regolari di San Quintino di Beauvais, e - si noti - dietro richiesta del vescovo diocesano (*Anal. jur. pont.*, X, 531). (Queste due ultime indicazioni mi sono state fornite dalla mia alunna I. GALLUCCI, che nell'anno accademico 1958-59 ha presentato una tesi di laurea su Urbano II e la vita comune del clero alla Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano).

<sup>87</sup> I limiti dell'ufficio sacerdotale per i monaci sono chiaramente indicati dal can. 6 della raccolta di canoni delle sinodi celebrate sotto Gregorio VII pubblicata dal PFLUGK-HARTTUNG, il quale - come si è visto - riteneva trattarsi del testo di un concilio romano celebrato nel 1083. «Monachus officium presbyterale non praesumat facere, id est ea quae pertinent ad parochiam, nisi tantum per necessitatem, scilicet baptismum et absolutionem, si presbyter defuerit» (*A. P. R. I.*, II, 125). Mi sembra evidente - da questo testo - che si riconoscesse ai monaci-sacerdoti il diritto di celebrare, anche al di fuori dei casi di necessità, le funzioni «quae non pertinent ad parochiam». Entro questi limiti credo che si possa intendere l'esercizio dell'ufficio sacerdotale da parte dei monaci che viene rigorosamente difeso in due canoni del concilio di Nîmes del luglio 1096 (sono i canoni 2 e 3 dell'edizione del MANSI, XX, 934-935). E pertanto non riscontrerei, fra questi canoni e l'atteggiamento di Urbano II così favorevole ai canonici, quella netta discordanza che ha sottolineata il Dereine. La difesa - entro i limiti su indicati - del sacerdozio dei monaci non ha necessariamente un significato polemico anticanonico, che sarebbe incomprendibile in Urbano II. Come lo stesso Dereine ha acutamente avvertito, i testi rimanipolati nei due canoni di cui discorriamo erano stati con ogni probabilità impiegati per prima in Italia centrosettentrionale poco avanti il 1060 come arma polemica in difesa dell'intervento dei monaci vallombrosani nella lotta contro la simonia e nell'esercizio del sacerdozio in sostituzione dei sacerdoti indegni. E la polemica contro il sacerdozio dei monaci fu per prima condotta dagli antigregoriani, come - ad esempio - Benzone d'Alba. Solo in un secondo tempo, verso la fine del secolo, i canonici regolari e i loro sostenitori cominciarono ad adoperare i medesimi testi nella polemica contro il sacerdozio dei monaci. Pertanto non credo che si possa escludere l'attribuzione dei due canoni al concilio di Nîmes del 1096 soltanto perché essi sarebbero in contrasto con l'atteggiamento sempre molto favorevole tenuto da Urbano II verso i canonici regolari. Molto fondate mi sembrano invece le osservazioni del Dereine sulla tradizione manoscritta, dalla quale risulta che i testi suddetti in difesa del sacerdozio dei monaci erano ampiamente conosciuti già una quarantina di anni avanti il concilio di Nîmes, mentre un solo codice - e non particolarmente autorevole - presenta i medesimi testi come canoni di quel concilio. Ed è anche strano che canoni conciliari (se tali sono) non facciano menzione alcuna delle «autorità» da cui i singoli passi sono tratti (Pseudogregorio e Pseudobonifacio). [Per tutta la questione, si veda CH. DEREINE, *Le problème de la 'cura animarum' chez Gratien*, in «Studia gratiana», II (1954), pp. 305-318]. Il dubbio sollevato dal Dereine sull'autorità dei due canoni rimane tuttavia. E pertanto il mio discorso critico non posa su tali testi.

<sup>88</sup> Per questo si veda il bel volume di C. BOYD, *Tithes and parishes in Medieval Italy. The historical roots of a modern problem*, Ithaca-New York 1952: si vedano in particolare le pp. 103 ss. e 154 ss. In generale, per lo sviluppo dell'organizzazione parrocchiale in Italia nel medioevo, cfr. L. NANNI, *L'evoluzione storica della parrocchia*, in «La scuola cattolica», LXXXI (1953), pp. 475-544.

<sup>89</sup> Per le cappelle che non fossero fornite di una dote sufficiente a sostenere un chierico, avrebbe provveduto il prevosto della chiesa maggiore inviando in essa di volta in volta - secondo i bisogni - chierici della sua

o meno regolare<sup>90</sup>. Nelle zone dove non si erano sviluppate le pievi, che - pur nel fiorire dell'"Eigenkirchenrecht" o dell'esonazione monastica - conservarono quasi sempre intatta almeno la compattezza del sistema battesimale, la restaurazione dei distretti ecclesiastici minori nell'ambito diocesano avvenne attraverso la concessione (o la restaurazione) dei diritti e dei poteri arcidiaconali e di quelli decanali in determinate zone a capitoli di cattedrali o a canoniche di antiche parrocchie vescovili (o a singole dignità di tali capitoli e canoniche)<sup>91</sup>. Il processo di restaurazione della 'Taufkirchenorganisation', il ripristino delle piene funzioni - in ben definiti ambiti - dei distretti ecclesiastici strutturati secondo la gerarchia carismatica dei prelati ad essi rispettivamente preposti è operata attraverso la istituzione delle canoniche, specialmente di quelle presso le chiese plebane e arcidiaconali. Questo processo di trasformazione strutturale operata attraverso le canoniche segue la lunga intensa e spesso vivacissima polemica dei canonici regolari contro il sacerdozio dei monaci, sviluppatasi nell'ultimo quarto del secolo XI<sup>92</sup>. I due fenomeni si svolgono su piani diversi, rispondono a ispirazioni ideologiche e ad esigenze spirituali differenti, ma ad un certo punto cooperano di fatto ad un obiettivo unico, in quanto hanno uno stesso motivo polemico: la lotta contro l'invasione cenobitica, particolarmente cluniacense, nel campo

---

canonica e sovvenendo questi con i beni della cappella interessata e - se necessario - anche con quelli comuni. «Si quae... capellae sunt, quae suis redditibus clericos sustinere non possint, earum cura aut dispositio praeposito maioris ecclesiae cui capellae subditae esse videntur immineat, et tam de possessionibus quam et de ecclesiasticis capellarum officiis ipse provideat» (Concilio di Piacenza, can. 15, MANSI, XX, 807). Pur riguardando un problema particolare, questo canone mi sembra molto significativo ed esplicito circa la tendenza - apparsa già sotto il pontificato di Gregorio VII ed accentuata con Urbano II - a riportare (almeno nell'Italia centro-settentrionale) le cappelle sotto la stretta dipendenza delle «chiese maggiori», per quel che riguardava l'organizzazione della cura d'anime e la disposizione dei beni dotali delle cappelle stesse. Ciò significava sottrarre le cappelle al controllo di proprietari ora non più tanto laici quanto monastici. E una vasta messe di pergamene lombarde (per limitarmi alla zona da me più direttamente conosciuta) mostrano frequenti e fortunate contese di pievi che, in forza degli affermati diritti su tutte le cappelle della circoscrizione plebana, contestano ai monasteri il possesso di cappelle pur costruite su terra monastica.

<sup>90</sup> Queste forme di vita comune presso la chiesa maggiore sono la conseguenza della soggezione ad esse delle cappelle della circoscrizione, per quanto riguarda sia la cura d'anime sia la disposizione del patrimonio dotale. Il fenomeno è stato opportunamente segnalato da A. PALESTRA in una sua comunicazione presentata alla «Settimana di studio sulla vita comune del clero nei secoli XI e XII», tenutasi alla Mendola nel settembre 1959. Cfr. *Atti*, vol. II, pp. 142-149.

<sup>91</sup> Naturalmente, ciò vale per le zone dove - nel periodo dello sviluppo delle 'Eigenkirchen' - si erano moltiplicate, piuttosto che le cappelle, le parrocchie di proprietà laicale e monastica, e dove pertanto si erano costituiti - ed erano stati protetti dalla politica ecclesiastica carolingia - i distretti decanali e arcidiaconali entro l'ambito diocesano. Quando, dopo lo sviluppo ulteriore delle chiese private e la crisi dei distretti ecclesiastici (maggiori e minori), si ricominciò da parte della Santa Sede a ricostruire le circoscrizioni ecclesiastiche e a ristabilire e rafforzare le autorità distrettuali, tale processo di accentramento avvenne in alcune zone nell'ambito delle circoscrizioni plebane o arcipreturali attorno alle «chiese maggiori», in altre nell'ambito dei decanati e degli arcidiaconali con l'assegnazione dell'autorità decanale e arcidiaconale a singole dignità di capitoli oppure a collegi canonicali. Pur nella diversità delle forme giuridico-amministrative, il processo di trasformazione strutturale che si tendeva ad avviare e a sviluppare nell'organismo ecclesiastico era complessivamente unico. Per l'assegnazione di poteri decanali e arcidiaconali a canoniche o a singole dignità capitolari, e in generale per l'attribuzione di reggimento di cura d'anime ai canonici, si vedano H. SCHAEFER, *Pfarrkirche u. Stift im deutschen Mittelalter*, Stuttgart 1903 (Kirchenrechtl. Abhandl. hrsgb. v. U. Stutz, Heft 3), pp. 155 ss. K. H. SCHÄFER, *Die Pfarreigenschaft der regulierten stiftkirchen*, in «Zeitschr. Sav. Stift. f. Rg.», K. A., XIV (1925), pp. 161-173.

<sup>92</sup> La polemica circa il sacerdozio dei monaci è stata molto studiata in questi ultimi anni. Cfr.: P. BERLIÈRE, *L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le haut moyen âge*, in «Revue Bénédictine», XXXIX (1927), pp. 227-250; P. DELHAYE, *L'organisation scolaire au XI<sup>e</sup> siècle*, in «Traditio», V (1947), pp. 211-268 e specie pp. 214-216; J. WINANDY, *Les moines et le sacerdoce*, in «La vie spirituelle», LXXX (1949), pp. 23-36; (cfr. E. V. SEVERUS, in «Archiv. f. Liturgiewissenschaft», IV a [1956], pp. 517-518); PH. HOFMEISTER, *Mönchtum u. Seelsorge bis zum 13. Jh.*, in «Studien u. Mitteilungen z. Gesch. des BenediktinerOrdens», LXV (1953-54), pp. 209 ss.; DEREINE, *Le problème de la 'cura animarum'...*, cit.; R. FOREVILLE - J. LECLERCQ, *Un débat sur le sacerdoce des moines au XII<sup>e</sup> siècle*, in «Analecta monastica», 4e s. (= Studia Anselmiana, nr. XLI), Roma 1957.

della cura d'anime e dei relativi redditi. E tale lotta incontra consensi sempre crescenti nella nuova spiritualità popolare.

Il cenobitismo ricco potente e invadente dei grandi monasteri cittadini (o ingranditisi con le loro 'dépendances' sino a divenire città) è combattuto aspramente dai molteplici movimenti eremitici, che molto spesso non sono altro che iniziative per un rinnovamento monastico, per un monachesimo amante della solitudine e della povertà - collettiva come individuale -, per un monachesimo dedito soprattutto alla penitenza piuttosto che ambizioso di ottenere il governo dei fedeli<sup>93</sup>. Questi movimenti 'eremitici' hanno vivi contatti con la massa dei fedeli, poiché rispondono a esigenze ora intensamente sentite dalla spiritualità popolare; e sono, al tempo stesso, collegati con gli ambienti più avanzati della riforma canoniche<sup>94</sup>, auspicanti anche per i canonici la povertà.

Il travaglio di trasformazione di strutture che si delinea nella Chiesa fra l'XI e il XII secolo è appunto espressione di questa complessa temperie spirituale, che pone in crisi il cenobitismo - diciamo pure - 'feudale' di tipo cluniacense<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> L'espressione «crisi del cenobitismo» fu a questo proposito adoperata per prima da dom Morin ed è divenuta ormai classica nella storiografia più recente. Cfr.: G. MORIN, *Rainaud l'Ermite et Yves de Chartres: un épisode de la crise du cenobitisme aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, in «Revue Bénédictine», XI, (1928), pp. 99-115; J. LECLERCQ-J. P. BONNES, *Un maître de vie spirituelle au XI<sup>e</sup> siècle: Jean de Fécamp*, Paris 1946, (specie le pp. 22-23); CH. DEREINE, *Odon de Tournai et la crise du cenobitisme au XI<sup>e</sup> siècle*, in «Revue du moyen âge latin», I (1948), pp. 137-154; J. LECLERCQ, *La crise du monachisme aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», nr. 70 (1958), pp. 19-41.

<sup>94</sup> Si vedano, ora, la relazione di G. MICCOLI, *San Pier Damiani e la vita comune del clero*, e la comunicazione di S. BOESCH, *San Giovanni Gualberto e la vita comune del clero*, lette nella citata «Settimana di studio» dedicata nel settembre 1959 a questi problemi. Cfr. *Atti*, I, pp. 186-219 e II, pp. 228-235.

<sup>95</sup> Una problematica del tipo di quella esposta e discussa nelle pagine che precedono era stata già intuita ed enunciata (sia pur frammentariamente) dallo Schreiber. Ma le mie conclusioni si discostano da quelle dell'illustre studioso tedesco. Lo Schreiber infatti non ha messo - credo - nel giusto rilievo l'opposizione vescovile all'acquisizione di chiese private da parte di monasteri riformati dopo che si affermò e si estese l'esonazione monastica; e pertanto egli ritiene che l'opera dei cenobi cluniacensi, rivolta a riunire nelle proprie mani le quote talora frazionatissime di singole chiese, debba porsi sulla medesima linea della politica carolingia tendente a conservare e consolidare le strutture della 'Taufkirchenorganisation' contro lo svilupparsi del sistema della chiesa privata. Lo Schreiber non tiene forse sufficiente conto che la posizione giuridica delle chiese battesimali private di fronte all'autorità vescovile e nell'ambito della circoscrizione diocesana e la posizione giuridica delle cappelle private rispetto all'autorità del pievano e al distretto plebanale non mutano quando la proprietà passa da un laico a un ente monastico. Naturalmente, non intendo disconoscere che l'acquisizione di chiese e cappelle da parte di monasteri desse a quelle una rinnovata funzionalità, ma mi permetto di sottolineare ancora una volta l'affermarsi, proprio per opera del monachesimo riformato esente, di un sistema di organizzazione ecclesiastica che la politica carolingia aveva invano tentato di evitare. E la stessa introduzione dell'"Eigenkirchenrecht" ebbe una sua funzione positiva, anche dal punto di vista ecclesiastico, in quanto riuscì ad assicurare in una maniera più o meno efficiente determinate funzioni di culto dove le nuove strutture economiche e sociali lo richiedevano: in un momento di crisi evolutiva le piccole chiese e cappelle private esercitarono la medesima funzione positiva che (nel campo economico)- già ebbero ad attribuire - per il medesimo periodo - ai mercati curtensi (cfr. C. VIOLANTE, *La società milanese nell'età precomunale*, Bari 1953, pp. 12 ss.). I monasteri riformati infusero nuovo spirito religioso in questa istituzione della chiesa privata, mentre d'altra parte essa ormai entrava in una crisi funzionale per l'ulteriore trasformarsi delle strutture economiche e sociali, e mentre lo sviluppo della riforma ecclesiastica - guidato ormai dalla Sede Romana - conduceva verso nuovi sistemi giuridici cui ripugnava l'"Eigenkirchenrecht". Pertanto si attuava ora, nel sistema dell'organizzazione ecclesiastica, una nuova trasformazione che possiamo in certo modo definire opposta a quella in realtà operata durante l'età carolingia. Da questo punto di vista, non credo che si possa accettare l'opinione dello Schreiber, il quale attribuisce proprio al monachesimo cluniacense il merito di aver direttamente contribuito a ricostruire le strutture della 'Taufkirchenorganisation' alla fine del sec. XI. Questa ricostruzione, che è invece opera episcopale e canonica, si realizza appunto in polemica e in contrasto con l'esonazione monastica, contro il reggimento di chiese e cappelle e contro l'esercizio di funzioni sacerdotali da parte di monaci. (Per la tesi dello SCHREIBER, si veda il suo ampio saggio su *Gregor VII, Cluny, Cîteaux...*, ora nel voi. cit., e in particolare le pp. 283 ss.; 336 ss.). Recentemente si è sostenuto - in polemica con lo Schreiber - che non si debba attribuire esclusivamente o prevalentemente a Cluny il merito di aver attirato donazioni di chiese private da parte di laici. È, questo, il risultato di una ricerca condotta da H. E. MAGER sotto la guida di G. TELLENBACH, che ora ne fornisce i risultati in attesa della pubblicazione di una serie di saggi di suoi alunni sul problema

Per rafforzare la struttura circoscrizionale ecclesiastica, proprio nella seconda metà del secolo XI i pontefici - e particolarmente Urbano II - riprendono una vigorosa politica contro la instabilità di monaci, canonici, chierici, eremiti, fedeli, tutti insofferenti di ogni rigido inquadramento.

Tali provvedimenti da parte di concili ecclesiastici contro i «girovaghi» e gli «acefali»<sup>96</sup> erano stati numerosi lungo tutta l'età carolingia: allora, mentre la solidità delle minori circoscrizioni ecclesiastiche e il prestigio delle autorità ad esse preposte cadeva in una crisi sempre più grave, la politica dei sovrani, dei pontefici e dei metropolitani tendeva a frenare con energia tale processo di sgretolamento<sup>97</sup>.

Ma dopo la sinodo di Altheim (916) non si ha quasi più ricordo - per circa un secolo e mezzo (fino al 1059) - di provvedimenti conciliari o di decreti pontifici in tale direzione<sup>98</sup>. Il sistema dell'"Eigenkirchenrechts" si era affermato e aveva posto in netta crisi le circoscrizioni ecclesiastiche carolingie: chierici e monaci erano ormai legati stabilmente - anche da nuovi interessi e vincoli di tipo feudale - a chiese e monasteri privati; i fedeli - nell'ambito della 'curtis' - si stringevano intorno alla cappella signorile, confluivano regolarmente alla chiesa sorta nel castello che era il loro rifugio o a quella costruita presso

---

cluniacense (G. T., *Zum Wesen der Cluniacenser. Skizze u. Versuche*, in «Saeculum», IX (1958), pp. 370-378: non ho ancora visto il volume comprendente i saggi suddetti). Ma non ritengo sia molto probante il metodo d'indagine seguito. Infatti il Mager ha calcolato la percentuale delle donazioni di chiese private rispetto all'intera massa degli atti di donazione stipulati a favore di Cluny, ed ha rilevato come tale percentuale sia inferiore a quella che si può calcolare dai documenti riguardanti qualche altro monastero non cluniacense. Ebbene, credo che - data la straordinaria mole di donazioni fatte a Cluny - sarebbe stato più indicativo confrontare le cifre assolute delle chiese donate al monastero cluniacense rispetto a quelle riguardanti altri cenobi. Ma, sopra tutto, va osservata la scarsa attendibilità delle rilevazioni statistiche (specie se non è possibile stabilire il confronto tra serie di diverso tipo) quando la conservazione del materiale documentario è incompleta ed è stata selezionata dal caso. Comunque, non si può negare che anche Cluny e le fondazioni cluniacensi ottennero larghissime donazioni di chiese private da parte di laici. Dunque l'opposizione dei vescovi all'acquisizione di chiese da parte di monasteri non poteva non essere rivolta anche contro i cenobi cluniacensi, anzi doveva avere come precipuo obiettivo proprio questi, dato che l'azione episcopale si iniziò subito dopo l'affermarsi dell'esenzione monastica cluniacense e tendeva sopra tutto a evitare che le chiese e le cappelle passando alle dipendenze di cenobi esenti sfuggissero al controllo dell'ordinario diocesano. Ha ben ragione H. DIENER (altro collaboratore del Tellenbach e citato nel medesimo articolo) quando afferma che furono favorevoli a Cluny molti vescovi, diversi dei quali provenivano dal monastero borgognone; ma si tratta pur sempre di casi singoli e personali, di atteggiamenti di generica benevolenza che non possono far passare in secondo piano la generale tendenza vescovile - fatta propria a un certo momento dalla Santa Sede - verso una riorganizzazione delle strutture circoscrizionali ecclesiastiche, la quale - nel suo realizzarsi - doveva superare proprio l'ostacolo delle isole di esenzione costituite dai grandi, ricchi e potenti cenobi e dalle chiese da questi dipendenti. Nella tendenza dei cenobi ad esercitare il più stretto controllo sulle chiese possedute al di fuori di ogni ingerenza dell'ordinario diocesano, c'era invero tanto attaccamento all'esenzione monastica (di vario tipo ed origine) quanto sopravvivenza delle tradizioni dell'*Eigenkirchenrecht*; e non c'è dubbio che, come l'esenzione dell'Ordine cluniacense si sviluppava anche in altri ambienti monastici, così la potenza e la mentalità feudale dei *Kirchenherren* viveva ora pure nelle fondazioni di Cluny. Fra i cenobi ricchi e potenti, inseriti nella lotta politica, tendenti a sottrarre al controllo dell'autorità diocesana ampie zone di territorio gravitanti intorno a chiese di privato dominio monastico, fra i cenobi per i quali - alla fine del sec. XI - suona la campana di un'acuta crisi, certo le abbazie, i priorati, le celle dell'Ordine cluniacense costituiscono il nucleo di maggiore rilievo.

<sup>96</sup> Questi sono stati generalmente studiati come precursori dei *clerici vagantes* dei secoli XII e XIII ed hanno attirato l'attenzione sopra tutto di studiosi della letteratura e delle scuole medioevali. Tali sono essenzialmente le preoccupazioni di H. WADDEL, *The waddering scholars*, 5<sup>a</sup> ed., London 1930.

<sup>97</sup> Una buona messa a punto della politica ecclesiastica carolingia a questo proposito è in G. FORCHIELLI, *La pieve rurale. Ricerche sulla storia della costituzione della Chiesa in Italia, e particolarmente nel Veronese*, Bologna 1938. (Il Forchielli tiene presenti sopra tutto i classici lavori di IMBART DE LA TOUR e SÄGMÜLLER). Ma si veda, ora, una efficace sintesi nel capitolo *La renaissance carolingienne (VIIIe-IXe siècles)* di E. DELARUELLE, nel I volume della *Histoire du catholicisme en France*, Paris 1957.

<sup>98</sup> Si veda il minuzioso elenco di dati e di fonti in appendice al lavoro della signora Waddel.

il mercato extraurbano donde traevano alimento le loro attività economiche avviate a nuova vita<sup>99</sup>.

La cessione di molte cappelle e chiese private da parte dei proprietari laici a monasteri, specie cluniacensi, non fece altro - almeno nei primi tempi - che accentuare il processo di svolgimento in atto.

Per di più, il crollo dell'impero carolingio, la crisi di potere al livello regio, la carenza dell'autorità pontificia, la minaccia e le rovine delle incursioni vichinghe, saracene e ungheresi: tutto contribuiva a rendere impossibile la continuazione della politica ecclesiastica carolingia in difesa della tradizionale 'Taufkirchenorganisation'<sup>100</sup>.

Ma fra il X e l'XI secolo si inizia - come abbiamo visto - la crisi e la decadenza delle cappelle e delle chiese private, anche di quelle appartenenti a monasteri. Lo sviluppo e la crisi del sistema curtense determinano un mutamento nell'habitat rurale cagionando lo spopolamento di piccoli centri di antiche 'curtes' e l'affollarsi dei più grandi centri plebani o parrocchiali<sup>101</sup> e signorili. I fedeli non si sentono più legati strettamente alla cappella o chiesetta ove tradizionalmente si erano recati i loro avi per le funzioni sacre né (talvolta) alla stessa chiesa battesimale, si da recarsi anche altrove a compiere i loro doveri religiosi. L'attenuarsi dei legami servili e la riduzione del numero dei servi rendeva possibile un maggior numero di matrimoni fra persone di luoghi diversi e lontani, con il conseguente sradicamento di uno dei due sposi dalla pieve dove aveva avuto i natali. Nella nuova coscienza che - come vedremo presto - le autorità ecclesiastiche acquistarono (verso la fine

---

<sup>99</sup> Mi sia permesso di rimandare al mio volume su *La pataria*, cit., p. 114. Fenomeni di vita eremitica al di fuori di ogni struttura ecclesiastica erano nell'Europa continentale rari e isolati avanti l'anno mille, e non avevano pertanto alcun influsso degno di considerazione sulla stabilità e compattezza delle strutture stesse. A questo proposito sarà interessante leggere gli *Atti* del congresso di Maredsous a proposito del *Millénaire de la mort de saint Gérard de Brogne*, la comunicazione di uno specialista del valore di J. SAINSAULIEU su *La vie érémitique en Occident avant le XI<sup>e</sup> siècle*.

<sup>100</sup> FORCHIELLI G., *La pieve rurale*, Verona 1931, pp. 85 ss.; FEINE, *Die Periodisierung der kirchlichen Rechtsgeschichte*, cit.

<sup>101</sup> Già lo Schreiber, a proposito dell'opposizione eremitica e canonica contro il possesso di chiese private da parte di cenobi e contro l'esercizio di funzioni sacerdotali da parte di monaci, intuì che «im Hintergrunde stehen strukturelle Veränderungen», cfr. il saggio *Gregor VII, Cluny...*, nel vol. cit., p. 349. Per il territorio mâconnese, il DUBY (*La société mâconnaise*, cit., pp. 285 ss.) ha mostrato come, dopo l'anno mille e particolarmente tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo, il rafforzarsi dell'unità e della disciplina ecclesiastica parrocchiale è contemporaneo allo sviluppo demografico della 'villae' del distretto parrocchiale. (Si confronti - per il problema generale - AMMANN, *Les églises paroissiales*, nel vol. VII dell'*Histoire de l'Eglise* diretta da A. FLICHE e V. MARTIN, p. 266). Per quanto riguarda l'Italia, nella cit. comunicazione di A. PALESTRA sono indicati casi di antiche cappelle costruite in località che nel sec. XII risultano abbandonate; e si ha un esempio di una nuova cappella costruita in una località vicina ma comunque distinta dal luogo dov'era l'antica cappella e dove ormai - nel XII sec. - non c'erano più abitanti. Una cappella, donata nel 1054 dal suo proprietario laico al monastero di San Vittore al Corpo, veniva reclamata dal prevosto della pieve di Corbetta nel 1170, quando si conservava ormai solo il ricordo del nome (Verdezago) che aveva designato lo scomparso nucleo abitato presso cui era stata costruita la cappella stessa. Altro esempio: nel 1167 il prevosto della pieve di Casorate rivendicava - contro il monastero di Morimondo - terre in Coronate appartenenti a una cappella «que dicitur a Farizola»; e nel 1199 risultava poi che sulle terre contese era stata costruita una «ecclesia nova» (che aveva sostituito la vecchia, di cui ereditava anche la dedizione a sant'Ambrogio), mentre si rammentava - come centro abitato scomparso - una «villa antiqua que dicebatur Farizola». Per il contado pavese, è stato dimostrato che il 10-12 per cento dei proprietari terrieri (anche piccolissimi) erano nel 1181 originari di località diverse da quelle in cui risiedevano [C. M. CIPOLLA, *Popolazione e proprietari delle campagne attraverso un ruolo di contribuenti del sec. XII*, in «Bollettino Soc. Pavese St. patria», XLVI (1946), pp. 85-931. Del resto, un poeta di non molto posteriore, che ben conosceva la situazione del contado, 'diceva dei rustici' che «vagabundi sunt ut avis» [ed. L. SUTTINA, «Infelices rustici», in «Studi Medievali», vi (1928), pp. 165-172, v. 13 a p. 169]. I codici che riportano il componimento poetico sono di origine veneta. Il determinarsi di una certa mobilità nelle popolazioni rurali con spostamenti non solo verso la città ma anche fra diverse località del contado, è stato - in un recente studio - considerato come un positivo fattore di ridimensionamento e di adattamento demico a nuove situazioni economiche in un processo di sviluppo agrario. [Cfr. D. HERLIHY, *The agrarian revolution in southern France a. Italy*, 801-1150, in «Speculum», XXXIII (1958), pp. 23-41].

del secolo XI) dell'importanza delle circoscrizioni battesimali e decimatrici, sorsero poi numerose contestazioni e controversie circa l'appartenenza di singole persone o località alla tale o tal'altra circoscrizione<sup>102</sup>.

I vari movimenti di tipo patarinico che condannavano pubblicamente i sacerdoti indegni e obbligavano i fedeli a disertare le funzioni da quelli celebrate, portarono indubbiamente disordine e turbamento nel tradizionale rispetto delle circoscrizioni ecclesiastiche: si accorreva dovunque officiassero i talvolta rari sacerdoti ritenuti degni. I movimenti eremitici, ostili agli antichi solidi e potenti grandi cenobi, e legati non di rado a movimenti patarinici e canonicali contro il clero secolare indegnamente officiante, promossero un fluttuare di fedeli, di chierici, di religiosi fuori da ogni rigidità di ordinamento strutturale. La stessa istituzione di una più severa pratica di vita comune presso alcune chiese attrasse chierici e sacerdoti di parrocchie, pievi, diocesi lontane, inducendoli ad abbandonare senza il permesso del proprio vescovo il titolo in cui erano incardinati<sup>103</sup>.

La seconda metà del secolo XI e l'inizio del XII sono invero un periodo di grande instabilità per 'habitat' ecclesiastico: nuovi bisogni economici e sviluppi sociali, nuovi centri politico-amministrativi esercitanti attrazione demica (le città e anche i castelli che erano il nucleo delle signorie 'banali'), nuove correnti religiose e ventate di intensa spiritualità determinavano vari, numerosi, disordinati (almeno in apparenza) spostamenti di breve e talora anche di ampia portata tra i fedeli, gli eremiti, i chierici, i sacerdoti, i canonici, i monaci. Entra in crisi il sistema della chiesa privata. Ma, soprattutto, i monasteri esenti - isolati o raccolti in organizzazioni accentrate, e comunque sempre raggruppanti intorno a sé cappelle e chiese private - non costituiscono più ormai la salda intelaiatura della struttura ecclesiastica. Attorno a quei baluardi spira aria nuova; la vita religiosa ed ecclesiastica vigoreggia ora anche al di fuori di essi, a volte fremente, agitata, convulsa: e vita vuol dire movimento.

Tuttavia oltre il brulicare delle azioni e delle passioni individuali sembrano accennarsi le linee di un ordinamento nuovo. E i pontefici stessi, i quali, quando il movimento di riforma aveva conquistato la Sede Romana e di lì aveva iniziato in maniera accentratrice un'azione di rinnovamento ecclesiastico, avevano seguito l'ispirazione e il modello del monachesimo cluniacense, cercavano ora - verso la fine del XI secolo - di contenere e domare il nuovo fermento di vita in campo ecclesiastico non facendolo convergere verso i venerandi capisaldi dei monasteri esenti, ma inquadrandolo nell'ordinamento carismatico e circoscrizionale.

Durante il pontificato di Urbano II il concilio di Melfi, per eliminare il triste fenomeno dei monaci vaganti, faceva appello ai primati e ai vescovi affinché non li accettassero nelle proprie province e diocesi<sup>104</sup>. Ancora lo stesso concilio di Melfi<sup>105</sup> e poi quello di

---

<sup>102</sup> Il fondamento territoriale dei diritti della chiesa pievana sulle cappelle costruite entro la circoscrizione plebanale è chiaramente affermato dal prevosto di Seveso contro il monastero di Meda: «Prefate siquidem plebis prepositus, fretus que inferius leguntur rationibus, asserebat capellam in honore sancte Marie Virginis, in loco Meda videlicet in foro sitam, sub predictae plebis regimine et tamquam membrum capiti et filiam sue matrici ecclesie debet esse suppositam, dicens se penominata capella infra plebis terminos esse fondata» (a. 1138) (ed. T. A. SAXII *Archiepiscoporum mediolanensium series historico-chronologica*, II, Mediolani MDCCLV, p. 527; C. AGRATI -G. ANTONA TRAVERSI, *Per le nozze Ponzani-Antona Traversi*, Milano 1919, pp. 27-28. Ho rettificato il testo dato da queste edizioni, leggendo una fotografia del documento originale conservato nell'archivio della famiglia Antona Traversi in Meda). E si vedano nella cit. comunicazione di A. Palestra altri esempi - per la zona milanese - di tentativi (non sempre fortunati) da parte di prevosti di canoniche plebanali per ottenere pieni ed esclusivi diritti sulle chiese e cappelle site nel distretto contro le pretese di enti monastici. Cfr. pp. 52-53, n. 101.

<sup>103</sup> Con Urbano II fu permesso ai chierici di entrare - anche senza il consenso dell'ordinario diocesano - a far parte di una comunità canonica che praticasse la vita regolare. Cfr. DEREINE, *L'élaboration du statut des chanoines réguliers spécialement sous Urbain II*, cit.; M. DUQUESNE, *Saint-Thomas et le canon attribué d Urbain II* (c. 2, C. XIX, q. 2), in «*Studia Gratiana*», I (1953), pp. 415-434.

<sup>104</sup> Can. 10: «ne quis episcopus aut primas monachum quemlibet vagantem in sua diocesi provinciave retineat, nisi abbatibus propriis fuerit literis regulariter commendatus» (MANSI, XX, coll. 723).

Clermont<sup>106</sup> si preoccupavano perché si era determinato un nuovo incentivo al vagare dei chierici con il costituirsi delle 'curiae' dei nuovi signori 'banali', delle quali chierici di ogni grado erano indotti a far parte: ebbene, la garanzia di stabilità era cercata nell'obbligatorietà del consenso del vescovo per i chierici e di quello del metropolita per i vescovi<sup>107</sup>. Il concilio di Piacenza stabiliva che non dovessero ritenersi valide le ordinazioni sacerdotali senza l'assegnazione dell'ordinato a un determinato titolo, e che tale incardinamento rimanesse stabilito in perpetuo<sup>108</sup>; e il concilio di Nîmes confermava: «sacerdotes, quando regendis praeficiuntur ecclesiis, de manu episcopi curam animarum suscipiant ubi et in tota vita sua Deo deserviant»<sup>109</sup>. L'obbligo per i fedeli di recarsi per le sacre funzioni festive alla chiesa battesimale o - in caso di assoluto impedimento - di farsi rappresentare da alcuni «Vicini» con lo stendardo era sanzionato dalla sinodo ungherese di Szabolcs (anno 1092)<sup>110</sup>.

L'opera di Urbano II e degli immediati successori per la stabilità dei chierici e dei monaci e per il rafforzamento delle circoscrizioni ecclesiastiche non sortì esattamente gli effetti desiderati; ma ad ogni modo essa rivela chiaramente l'inizio di un nuovo corso nella politica ecclesiastica romana, non più ispirata fondamentalmente al modello cluniacense, bensì orientata - anche in tal campo - alle esigenze più valide dell'episcopalismo<sup>111</sup>.

---

<sup>105</sup> Can. 9, MANSI, XX, coll. 723.

<sup>106</sup> Can: 18, MANSI, XX, coll. 817.

<sup>107</sup> Can. 9 del concilio di Melfi: «Quia novum hoc tempore clericorum acephalorum genus emersit, qui morantur in curiis, et viris et feminis ad sui ordinis dedecus subditi, cum in canonibus cautum sit ne quis sine licentia episcopi clericus, nec episcopus sine metropolitano curiam adeat, praecipiendo praecipimus et prohibentes prohibemus ne quis retineat huiusmodi; sed proceres ab episcopis animarum suarum 'procuratores' clericos 'postulent', si episcopi iussione pro tempore ac vicissim in curiis conversentur». Can. 18 del concilio di Clermont: «ut nullus presbyter capellanus alicuius laici esse possit absque concessione sui episcopi. Ut nullus princeps capellanum habeat nisi quem sibi episcopus suus aut archidiaconus procuratorem animae delectum constituat». Questi provvedimenti sono determinati anche dal fatto che ben presto alla cappella del castello signorile cominciano a convenire per le funzioni parrocchiali gli abitanti del castello stesso, i quali sono così avulsi dalla circoscrizione battesimale (cfr., per il castello di Berzé in Borgogna, il documento citato dal DUBY, *La société mâconnaise*, cit., p. 287, n. 3). Ci troviamo dunque di fronte a un nuovo pericolo il quale minaccia di disperdere la 'Taufkirchenorganisation' che si cerca di restaurare. (il can. 9 del concilio melfitano chiama appunto «novum hoc tempore clericorum acephalorum genus» quei chierici che sfuggono all'incardinamento diocesano per diventare cappellani nelle 'curiae' dei signori 'banali'). Per la costruzione di cappelle nei castelli signorili e per l'infittirsi di monaci e canonici in essi, si veda ora P. HÉLIOT, *Sur les résidences princières bâties en France du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, in «Le Moyen Age», LXI (1955), pp. 27-61; 291-317.

<sup>108</sup> Can. 15: «ut sine titulo facta ordinatio irrita habeatur, et in qua quislibet titulus est in ea perpetuo perseveret» (MANSI, XX, coll. 806).

<sup>109</sup> Can. 9 (MANSI, XX, coll. 936), che corrisponde al can. 13 del concilio di Clermont (MANSI, XX, coll. 817).

<sup>110</sup> Can. 12: «Si quis in dominicis diebus aut in maioribus festivitibus ad ecclesiam non venerit parochialem, verberibus corripatur. Si vero illae remotae fuerint et ad ecclesiam suam parochialem villani venire non potuerint, unus tamen ex eis nomine omnium baculo ad ecclesiam veniat et tres panes et candelam ad altare afferat» (MANSI, XX, coll. 763-764). (Per il significato riformatore della sinodo di Szabolcs, si veda la comunicazione di E. PATZTOR, *La vita comune del clero in Ungheria nei secoli XI e XII*, negli *Atti della citata Settimana di studio della Mendola*). Già con Gregorio VII erano state emanate disposizioni perché ciascun parrochiano si rivolgesse esclusivamente al Sacerdote titolare della propria chiesa battesimale per gli atti più importanti del culto e della vita sacramentale. Si veda il can. 7 della citata raccolta del codice vallicelliano: «Nullus presbyter parochianum alterius recipiat nisi per necessitatem in baptismo et in absolutione; et, si quid caritative sibi oblatum fuerit, ex consensu illius cuius parochianus fuerat habeat vel reddat» (PFLUCK-HARTUNG, *Acta pont. Rom. inedita*, II, 126).

<sup>111</sup> Nelle pagine che precedono ho posto in un unico contesto sia la lotta contro il sacerdozio dei monaci o almeno contro il possesso di rendite e di diritti ecclesiastici da parte di monasteri, sia i provvedimenti destinati a combattere i chierici e i monaci girovaghi, sia le disposizioni volte a riconsolidare le circoscrizioni ecclesiastiche parrocchiali, plebane, diocesane; ed ho osservato come tutto ciò sia determinato da esigenze sorte in ambiente eremitico e canonico, oltre che episcopale, e come si orienti in maniera ostile verso il monachesimo di tipo cluniacense tendendo a riportare tutti i diritti ecclesiastici nella diocesi in mano dell'autorità vescovile. Che questa visione sintetica non sia arbitraria, mi viene ora confermato dalla constatazione che la raccolta canonistica contenuta in un codice ambrosiano sotto il titolo *Decretales de*



## V

Ma v'è un altro aspetto da considerare per quel che riguarda il cadere della primaria importanza del Cluniacesimo nell'opera di riforma condotta dalla Santa Sede e nel consolidarsi delle strutture ecclesiastiche: nel momento che riterrei sostanzialmente decisivo per il superamento del contrasto con l'Impero, il pontefice Urbano II rinunciava - particolarmente nel regno di Germania - non solo a far diretto ricorso alla forza del monachesimo cluniacense ma anche ad ispirarsi al suo modello.

Gregorio VII, che nei primissimi anni di pontificato si era limitato - sulla scia dei suoi predecessori - a confermare con la protezione apostolica la «libertà» dei monasteri regi germanici garantendo e sorvegliando la canonicità delle loro rispettive costituzioni, aveva - dopo Canossa - rivolto lo sguardo a San Vittore di Marsiglia e a San Pietro di Cluny come a modelli e a centri propulsori della sua politica monastica in Germania<sup>112</sup>. Sono note la lunga sosta dell'abate marsigliese nel monastero d'Hirsau, l'introduzione in questo cenobio delle consuetudini di Cluny e la venuta in Germania, «causa monasterii», di Udalrico e di altri monaci cluniacensi<sup>113</sup>. In uno dei momenti più drammatici della lotta antienriciana, Gregorio VII dichiarava<sup>114</sup> il cenobio di Ognissanti di Sciaffusa (di cui l'abate Guglielmo d'Hirsau aveva assunto il governo per introdurre la riforma) monastero «iuris apostolicae Sedis», in modo che fosse «ab omni seculari potestate securus et Romane sedis libertate quietus sicut constat Cluniacense monasterium et Massiliense manere». Veniva dunque recisamente escluso - per il conte Everardo di Nellenburg, fondatore del cenobio - qualsiasi diritto di proprietà e di avvocazia, di disposizione dei beni monastici, di elezione e investitura dell'abate. Inoltre, «ad Romane libertatis munus confirmandum», si concedeva all'abate il diritto di esenzione dal vescovo diocesano qualora questi «ab apostolica sede discordaverit eique inoboediens fuerit».

Più che sui normali rapporti di dipendenza del monastero rispetto all'ordinario diocesano, l'accento era posto sul diritto dell'abate di rivolgersi ad un altro prelado; e il caso previsto

*sacerdotio* è stata messa insieme in un ambiente canonico e in un momento di lotta antimonastica e comprende canoni contro il possesso di rendite e diritti ecclesiastici da parte di monaci, contro chierici e sacerdoti girovaghi, e a favore del consolidamento delle circoscrizioni battesimali e diocesane e dell'autorità vescovile. (Si tratta del codice M 11 dell'archivio della basilica di Sant'Ambrogio in Milano, redatto dai canonici ambrosiani nel terzo o quarto decennio del secolo XII in un momento di lotta contro i monaci dell'attiguo cenobio. Qualche indicazione sul contenuto del codice è in P. FOURNIER-G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident*, II, Paris 1922, pp. 222 ss.; ne ha dato un'ampia e accurata descrizione, essenzialmente paleografica, V. FOFFANO in una sua comunicazione nella citata Settimana di studio sui canonici). Le medesime osservazioni si potrebbero fare per un codice di contenuto analogo e uscito non molto dopo dallo stesso scrittoio dei canonici ambrosiani (è attualmente il codice I145 inf. della biblioteca ambrosiana: ne sta studiando il contenuto un mio allievo. Sullo scrittoio della canonica ambrosiana nel sec. XII sta lavorando G. BILLANOVICH con la sua scuola). E si potrebbe avanzare l'ipotesi che anche i canoni consiliari di Gregorio VII del codice vallicelliano (salvo che non si tratti, come non credo probabile, dei canoni di un unico concilio) siano stati messi insieme con il medesimo criterio delle due citate raccolte canonistiche ambrosiane, dato che fra quei canoni gregoriani molti riguardano i noti temi. Ma un'ampia ricerca su questi problemi e particolarmente un'indagine sui canoni del codice vallicelliano (che confesso di non avere ancora visto) andrebbe fatta da altri meglio preparati di me in storia del diritto canonico oltre che in codicologia.

<sup>112</sup> Cfr. A. BRACHMANN, *Gregor VII u. die kirchliche Reformbewegung in Deutschland. Eine Zusammenfassung früherer Forschungen*, in *Studi Gregoriani*, II, Roma 1947, pp. 7-30.

<sup>113</sup> Cfr. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, cit., I, pp. 202 ss. e la bibliografia e le fonti ivi citate.

<sup>114</sup> In una lettera all'abate di Hirsau, Guglielmo, ed. in *Gregorii VII Registrum*, l. VII, ep. 24, ed. E. CASPAR, in *MGH, Epistolae selectae*, t. II, 2<sup>a</sup> ed., Berlin 1955, pp. 502-505 (con la data 1080 maggio 8). Se ne veda la recente edizione in *Quellen u. Forschungen zum Urkunden- u. Kanzleiwesen Papst Gregors VII*, I, a cura di L. SANTIFALLER, Città del Vaticano 1957, nr. 184, pp. 216-219 (con la data corretta 1080 maggio 3). Cfr. anche reg., con questa data, in *Germania Pontificia*, vol. II, pars II, p. 11, nr. 3.

per tale esenzione era unico e decisamente sottolineato: l'inobbedienza del vescovo di Costanza al pontefice<sup>115</sup>.

Posizioni estreme, di rottura, naturali in un momento di acutissima tensione (a. 1080). Ma, dopo la morte di Gregorio VII, la situazione sarebbe ben presto cambiata.

Per superare il punto morto e per avviare decisamente e vittoriosamente l'azione pontificia nella lotta contro l'Impero, bisognava anzitutto non affrontare con violenza priva di riguardi quei «cervicosi tauri» che erano così numerosi tanto nell'episcopato lombardo quanto in quello germanico, ed era necessario sfruttare le buone disposizioni verso la riforma ecclesiastica della più alta nobiltà del regno di Germania; rinunciando insomma a prendere come modello per una profonda e violenta riforma di struttura politica ecclesiastica in terra d'impero l'organismo monastico cluniacense, occorreva invece - per quant'era possibile - mantenere le strutture ecclesiastiche del territorio imperiale, le quali avevano pure conosciuto una prima riforma, che - con il Dereine - potremmo definire piuttosto «restaurazione» nel solco della tradizione ottoniana.

Urbano II dunque accettava il sistema delle abbazie libere sotto l'alta signoria del Sovrano quale signore immunitario; e in tale sistema egli conservava i diritti degli ordinari diocesani e dei nobili fondatori, ma poneva al vertice - nella posizione di alto signore immunitario - al posto del Sovrano il pontefice stesso.

Prendiamo l'esempio del monastero di Hirsau. Questo cenobio, importante centro di riforme, era stato restaurato e dotato di beni da Adalberto conte di Calw, discendente del fondatore. In qualità di 'Klosterherr' il conte Adalberto aveva inserito, nel documento con cui aveva ceduto i suoi beni al monastero<sup>116</sup>, anche determinate costituzioni con le quali venivano stabilite le immunità e le «libertà» del cenobio stesso e per tali costituzioni aveva chiesto e ottenuto la conferma e la sanzione del Sovrano<sup>117</sup>. Di quale tenore fossero le costituzioni stabilite dal conte Adalberto non sappiamo direttamente, ma certo esse assicuravano al monastero la 'libertà regia'<sup>118</sup>.

---

<sup>115</sup> Tutto il documento tende a porre fortemente l'accento sull'autorità e sui diritti della Santa Sede. Mi sembra anzi che - almeno in questo caso - si debba accettare l'Opinione del HIRSCH, secondo cui «der Papst über das beschützte Kloster und seine Güter Obereigentümer würde» (*Studien über die Privilegien suddeutscher Klöster der 11. und 12. Jhs.*, in «Mitt. d. Instituts f. österreichische Geschichtsforschung», VII. Ergänzungsband, Innsbruck 1907, pp. 521-522). Infatti, prima della lettera di Gregorio VII, il conte Burcardo di Nellenburg, figlio del fondatore del monastero, aveva rinunciato - insieme con la sua famiglia - ai diritti di proprietà. E nella sua lettera, il papa affermava chiaramente che il monastero era «iuris apostolicae Sedis», e si preoccupava di incaricare come suo vicario Guglielmo abate di Hirsau per l'ordinazione di un degno abate: «...fraternitati tue super cenobium illud nostre sollicitudinis vicem committimus, scilicet ut fratres ibi disciplinis regularibus instruere, mores eorum vitamque competenter instituendo ea que ad animarum salutem pertinent vigilantur providere ac maxime ut inibi abbas secundum Deum ordinetur procures».

<sup>116</sup> Il testo della 'traditio' fatta dal conte Adalberto a favore del monastero di Hirsau è stato conservato nel diploma imperiale che confermava e sanzionava quell'atto in data: Worms 1075 ottobre 9. Ma il diploma pervenuto fino a noi è uno pseudo-originale, in quanto è soltanto un rifacimento dell'originale, operato verso la fine dello stesso secolo XI dai monaci di Hirsau. (Se ne veda l'edizione - con esauriente premessa critica - a cura di D. v. GLADISS nel tomo vi dei *Dipl. reg. et imp. Germ.*, dei MGH, pp. 357-362). Alla traditio del conte Adalberto fa ampio e specifico riferimento il privilegio che Gregorio VII concesse - alla fine del 1075 - allo stesso cenobio di Hirsau PL, CXLVIII, coll. 714-715; SANTIFALLER, *Quellen*, cit., n. 88, pp. 71-73; reg. *Germania Pontificia*, vol. III, pars III, p. 121, nr. 3). Su questo documento, si veda ancora B. MESSING, *Papst Gregors VII Verhältnis zu den Klöstern*, Diss., Greifswald 1907, pp. 83-85.

<sup>117</sup> Come vedremo particolareggiatamente in seguito, ciò risulta sia dal documento regio che da quello pontificio citati nella nota precedente.

<sup>118</sup> Sebbene il testo del documento regio che ci ha trasmesso la 'traditio' del conte Adalberto sia stato certo ampiamente interpolato, possiamo tuttavia ritenere che rispecchino la redazione originale il passo in cui il conte concede «ministris... et familie sanctuarie e andem... legem et servitutem quam cetera in regno... libere abbatie» e il passo in cui si stabilisce che all'avvocato - per l'esercizio del suo potere giurisdizionale - il monastero debba dare soltanto «tercium bannum et consuetudinarium iusticiam et legem quam ceteri advocati in aliis liberis monasteriis habent».

I monasteri regi, che non sono proprietà privata del re ('Königs-eigenklöster') ma sono stati sottoposti al re in quanto Sovrano<sup>119</sup> - in un momento in cui della dignità sovrana si sono affermati il carattere

e la funzione sacrale<sup>120</sup> -, godono della 'libertas regia' consistente essenzialmente nel diritto di libera elezione dell'abate da parte dei monaci e - spesso - nella facoltà per l'abate di disporre liberamente dei beni e di scegliere l'avvocato. Ora, in tale sistema di monasteri regi si vengono ad inserire anche cenobi appartenenti a privati, come quello di Hirsau. Il proprietario conserva i suoi diritti, ma li deriva dal Sovrano e li formula e limita in precise costituzioni che dalla sanzione del Sovrano stesso assumono valore<sup>121</sup>: e si tratta di «constitutiones immunitatis et libertatis» nelle quali vengono rispettate e affermate praticamente le stesse 'libertà' delle libere 'abbatiae regiae'. Dal documento di Gregorio VII (a. 1075) sappiamo di certo che all'abate di Hirsau veniva lasciata la libera disposizione dei beni, mentre dal testo falsificato della 'traditio' del conte Adalberto possiamo accettare come dati sicuri la libera elezione dell'abate da parte dei monaci, la limitazione dei diritti percepiti dall'avvocato e la determinazione della posizione giuridica della 'familia' monastica secondo lo 'status' delle libere abbazie regie. Ma, a parte la concessione di queste «libertà», si deve - secondo il mio avviso - credere anche al passo della menzionata 'traditio' in cui si riserva l'avvocazia ai discendenti del conte Adalberto, sia pure con l'obbligo della scelta della persona da parte dell'abate e dei monaci e con il diritto di questi a rimuovere l'avvocato in caso di abusi. Indubbiamente falsificato è invece il passo del documento in cui si sottraeva all'ordinario diocesano la consacrazione dell'abate: le *stesse consuetudines Hirsaugienses* prevedono il contrario<sup>122</sup>. E l'insistenza accentuata con la quale nella 'traditio' si dichiara la rinuncia da parte del conte Adalberto e dei suoi eredi alla proprietà del monastero e dei beni ad esso conferiti induce a pensare che una tale esplicita rinuncia non ci sia in realtà stata, dato anche che di essa manca traccia alcuna nella bolla di Gregorio VII.

Con questo documento dunque, alla fine del 1075, il grande pontefice accettava e confermava esplicitamente lo stato di fatto e di diritto creatosi con la 'traditio' del conte Adalberto sanzionata dal Sovrano. Gregorio VII concedeva la apostolica protezione al monastero d'Hirsau per i beni ricevuti dal conte Adalberto, dei quali l'abate avrebbe avuto libera disponibilità: per questa protezione, la Chiesa romana avrebbe riscosso dal cenobio un censo annuo<sup>123</sup>. Per il resto, il papa si limitava a corroborare con la sua autorità le

---

<sup>119</sup> Non si tratta di «königliche Eigentümerrechte», ma di «Königsrechte»: si realizza cioè una «öffentliche Kirnherrschaft». Ho adoperato le molto pertinenti espressioni del FEINE, *Kirchliche Rechtsgesch.*, I, p. 207. L'illustre studioso ritiene invero che «Mundial- und Eigenherrschaft über Kloster gingen oft ineinander über» (op. cit., p. 208): rimanendo nell'ambito degli interessi di questo saggio, ritengo che tale sovrapposizione non avvenga e che si possano invece ritenere concretamente distinti i due concetti giuridici almeno per il periodo di Enrico III e i primi tempi del successore. [Cfr. C. Violante, *Aspetti della politica italiana di Enrico III prima della sua discesa in Italia (1039-1046)*, in «Rivista storica italiana», LXIV (1952), p. 295 e note; ora in questo volume, pp. 270-271].

<sup>120</sup> Per questo, mi si permetta di rinviare al mio volume su *La pataria*, cit., pp. 30 ss.

<sup>121</sup> Si veda lo stesso, citato, documento gregoriano del 1075 per Hirsau: «Constitutiones quoque et immunitatis et libertatis modos, quos prefatus comes illustris Adelberthus scripto suae tradicionis inseruit et regio sigillo imprimi curavit». E si confronti anche il citato diploma di Enrico IV: «Ut autem predictae tradicionis et libertatis status et omnia predicta statuta, ea ratione quo Deo et sanctis eius destinata sunt, ab hac die omni evo in Christo rata et inconvulsa permaneant, hanc cartam testamentariam predicti comitis (*scilicet* Adelberti) rogatu conscribi manaque propria corroborantes sigilli nostri impressione iussimus insigniri» (*Dipl. Henrici IV*, cit., p. 362).

<sup>122</sup> L. II, Cap. I: «invitatur episcopus ad benedicendum eum (*scilicet* abbatem), et ipse - non alius - donat pastorem ei bachulum» (*PL*, Ci., col. 1039).

<sup>123</sup> «... nos dilecti filii nostri Adelberti de Calwa laudabili desiderio congaudentes, precibus eius Sancte Sedi Apostolice humiliter directis acquiescere decrevimus, et religiose postulata efficaciter concessimus. Qui... in predio suo quod dicitur Hyrsaugia monasterium a progenitoribus antiquitus constructum, nuper, amissa restituens, venuste reparavit et in usus fratrum inibi Deo servientium pluribus possessionibus et redditibus adiectis et contraditis largius ampliavit. Quam sue liberalitatis institutionem, ne in posterum ulla

costituzioni di immunità e di libertà formulate dal conte e - come esplicitamente si rammentava nel documento gregoriano - sanzionate dal sigillo regio. Era posta un'unica condizione: che l'osservanza delle costituzioni - ordinata dall'autorità pontificia - non potesse mai riguardare alcuna cosa contraria ai sacri canoni<sup>124</sup>. E il godimento delle «libertà regie» da, parte del monastero d'Hirsau rispettava questa inderogabile esigenza.

Il papa dunque riconosceva il 'sistema', in cui i diritti del 'Klosterherr' (anche se limitati) erano riconosciuti e inquadrati sotto l'alta sovranità del re, e - insieme con i diritti dei discendenti del fondatore dell'abbazia - erano rispettati i diritti dell'ordinario diocesano nel campo spirituale.

Possiamo ora renderci conto quanto polemici e dirompenti fossero gli intenti e risultassero gli effetti della politica di Gregorio VII in campo monastico nel regno di Germania dopo il fatidico anno 1077!

Ma l'acuirsi del contrasto con l'Impero e il grave precipitare degli eventi impedirono a tale politica filocluniacense e filovittorina ampi sviluppi che l'avrebbero portata a cozzare contro resistenze e ostacoli di estrema durezza e - anche - di obiettiva validità.

L'8 marzo del 1095 Urbano II prendeva sotto l'apostolica protezione il monastero di Hirsau<sup>125</sup>, ricalcando - per quanto riguardava la conferma dei beni e la libera disposizione di questi da parte dell'abate - il documento gregoriano di vent'anni prima<sup>126</sup>. Ma il pagamento del censo annuo alla Chiesa Romana era stabilito dal papa Urbano non più come corrispettivo della protezione apostolica sui possessi abbaziali, bensì a testimonianza della ottenuta 'libertà romana': «ad indicium autem percepte huius a Romana Ecclesia libertatis». Il pontefice concedeva quindi ai monaci di Hirsau il diritto di eleggere liberamente l'abate secondo la regola di san Benedetto<sup>127</sup> e «istituiva» avvocato del monastero il figlio del conte Adalberto: «advocatum praeterea sive protectorem vobis Godfridum, praefati comitis Adalberti filium instituimus, si huiusmodi ...fuerit ut Ecclesiae et servis Dei honorem debitum exhibeat et praedicti monasterii utilis et studiosus fuerit; sin autem, in vestra sit potestate eligere vestrum idoneum protectorem, qui sine lucris secularis exactione id divinae servitutis obsequium strenue ac reverenter exhibeat». La terminologia ha carattere nettamente feudale e presenta forti analogie con quella dei diplomi sovrani per le abbazie regie. La 'tutela apostolicae sedis' su di un monastero, in grazia della quale il papa istituisce («instituit») l'avvocato, va messa sul medesimo piano della regia 'immunitas'<sup>128</sup>. Accanto all'alta signoria (di diritto pubblico) del Sovrano sui monasteri regi si pone quella del

---

perversorum hominum audacia imminuere aut violare presumat, apostolice auctoritatis privilegio muniri et sancte Romane ecclesie tuitione roborari, data annui aurei Bisantii pensione, postulavit».

<sup>124</sup> «Constitutiones quoque et immunitatis et libertatis modos, quos praefatus comes illustris Adelberthus scripto sue traditionis inseruit et regio sigillo imprimi curavit, ad posteritatis cautelam et arcendos infestantium impetus diligenter observandos statuimus, hos dumtaxat qui canonicis sanctionibus non obsistunt, ut nec de permissis quilibet negligatur, nec de vetitis quilibet irrogetur».

<sup>125</sup> *PL*, *CLI*, coll. 402-404: reg. *Germania Pontificia*, vol. III, pars III, p. 123, nr. 4.

<sup>126</sup> Il pontefice statuiva anche, per il monastero, le «constitutiones» e gli «immunitatis et libertatis modos» già stabiliti dal conte Adalberto di Calw: la formula adoperata a questo scopo da Urbano II è quasi identica a quella usata, nella conferma delle stesse costituzioni, da Gregorio VII. Solo va notato che nel testo di Urbano II manca la riserva «dumtaxat qui canonicis sanctionibus non obsistunt», espressa nel documento gregoriano: le costituzioni, le immunità e le libertà già sancite dal 'Klosterherr' laico non potevano ormai contenere pericoli per l'osservanza dei canoni in quanto - scomparso il conte Adalberto - esse erano ormai assunte come proprie dall'autorità pontificia, che si veniva affermando con sempre maggiore sicurezza sui monasteri germanici. (L'avvocazia concessa all'erede di 'Klosterherr' era soltanto un 'servitium' di tipo feudale, da esplicarsi in campo temporale a difesa dell'ente monastico e dei diritti della Chiesa).

<sup>127</sup> Nel 1075 tale diritto al monastero di Hirsau era stato invece attribuito dalle costituzioni del conte Adalberto.

<sup>128</sup> Concordo in questa interpretazione giuridica dei documenti con A. BRACKMANN, *Studien u. Vorarbeiten zur Germania Pontificia; I: Die Kurie u. die Salzburger Kirchenprovinz*, Berlin 1912, pp. 16 ss.

pontefice sulle abbazie che usufruiscono della 'libertà romana'<sup>129</sup>. Come alto signore, come protettore del monastero 'iuris sancti Petri', il papa istituisce dunque l'avvocato. Questi deve prestare alla Chiesa 'honorem debitum', 'divine servitutis obsequium', senza terrena ricompensa, ma - evidentemente - con certa retribuzione celeste. E sul piano spirituale van poste le prestazioni degli avvocati, perché sono divini i diritti dei santuari che essi difendono sia pur sul piano umano della difesa contro le contestazioni giuridiche e le violente usurpazioni: è lo spirituale vassallaggio della 'milizia sancti Petri', alla quale appartiene il fiore della nobiltà «gregoriana» del regno germanico, come i duchi Bertoldo di Svevia e Guelfo di Baviera, anche essi istituiti da Urbano II avvocati di canoniche o di monasteri<sup>130</sup>.

L'«institutio» dell'avvocato proviene sempre dal papa, anche se l'abate e i monaci hanno la facoltà di sostituirlo - qualora indegno - scegliendone un altro di più sicuro affidamento. E tale ultima clausola non sminuisce il valore del riconoscimento - sia pure nel nuovo quadro giuridico e concettuale - dei diritti della famiglia del nobile fondatore.

Urbano II, così, toglie via i poteri del Sovrano sui monasteri regi, ma non distrugge l'intelaiatura della 'Reichskirche' germanica, in quanto - in un certo senso - si limita a sostituire la persona del pontefice a quella del Sovrano nella posizione di alto signore immunitario. Con i vincoli e i limiti necessari per la garanzia di fedeltà all'impegno riformatore, vengono infatti rispettati i diritti e la posizione dei discendenti del nobile 'Klosterherr'.

Anche i diritti e i poteri dell'ordinario diocesano vengono da Urbano II rispettati, in modo più netto e intenzionale che da Gregorio VII. Il diritto del vescovo di Spira alla benedizione degli altari, all'ordinazione dei chierici e alla consacrazione dell'olio santo nel cenobio di Hirsau viene direttamente affermato; e la facoltà concessa al monastero di rivolgersi - per queste funzioni episcopali - ad un altro vescovo, non viene niente affatto posta in relazione con l'acquisita 'libertà romana', ma è presentata soltanto come ipotesi, nel caso generico che il vescovo spirese non fosse in grazia della Sede Apostolica e in quello - più concreto - che non volesse compiere le sue funzioni «gratis et sine pravitate»<sup>131</sup>.

Un tale significativo mutamento nella formula riguardante l'esercizio delle funzioni vescovili da parte dell'ordinario diocesano è riscontrabile anche nei documenti di Urbano II per il monastero di Ognissanti di Sciaffusa<sup>132</sup>, che pur aveva ricevuto da Gregorio VII le stesse «libertà» dei cenobi cluniacensi e vittorini. Per Ognissanti - invero - non veniva esplicitamente riconosciuto alcun diritto di avvocazia a discendenti del nobile fondatore, ma in effetti Urbano II invitò non solo i fedeli duchi Guelfo di Baviera e Bertoldo di Svevia, bensì anche il conte Burcardo, figlio del fondatore Everardo di Nellenburg, a prendere

---

<sup>129</sup> Un concetto simile a quello da me espresso nel testo si ritrova nell'opera fondamentale del HIRSCH, ma enunciato in maniera piuttosto rigida, senza tener sufficiente conto dell'evoluzione della politica monastica dei diversi pontefici. (H. HIRSCH, *Die Klosterimmunität seit dem Investiturstreit*, Weimar 1915, cap. II passim, specie p. 41).

<sup>130</sup> BRACKMANN, *Gregor VII. u. die kirchliche Reformbewegung*, cit., pp. 26-27. Per le dinastie feudali filoriformatrici della Germania meridionale e la loro politica riformistica, cfr. HIRSCH, cit. alla nota precedente, p. 63

<sup>131</sup> «Consecrationes altarium sive basilicarum, ordinationes quoque clericorum, oleum sanctum, et caetera ad episcopale officium pertinentia, ab episcopo Spirensi, in cuius estis diocesi, accipietis, si tamen catholicus fuerit et communionem apostolicae sedis habuerit, si ea gratis sine simoniaca pravitate impendere voluerit; alias vero liceat catholicum quem volueritis episcopum adire, et ab eo consecrationum sacramenta accipere qui, apostolica fultus auctoritate, quae postulastis indulgeat».

<sup>132</sup> Roma 1090 marzo 6 (ed. SCHENKEL, *Beiträge zur vaterländische Geschichte*, I, pp. 96 ss., nr. 2; reg. *Germania Pontificia*, vol. II, pars II, p. 12, nr. 4); Anagni 1092 gennaio 26 (ed. PFLUGK-HARTUNG, *Acta pont. Rom. ined.*, I, pp. 56-57, nr. 59; *Quellen z. Schweiz. Gesch.*, III, pp. 28-30, nr. 13; reg. *Germ. Pont.*, vol. III, pars II, p. 13, nr. 6); Lione 1095 ottobre 8 (ed. *PL*, CLI, Col. 519; PFLUGK-HARTUNG, *Acta pont. Rom. ined.*, I, p. 60, nr. 63; *Quellen z. Schweizer. Gesch.*, III, p. 48, nr. 26; reg. *Germ. Pont.*, vol. II, pars III, p. 14, nr. 8).

concretamente le difese dell'abate di Sciaffusa contro i tentativi di un usurpatore dei beni monastici<sup>133</sup>.

Nei documenti per Hirsau abbiamo dunque individuato nuove formule<sup>134</sup> che sono lo specchio della nuova politica monastica di Urbano II: ebbene, tali formule si trovano per prima in un privilegio<sup>135</sup> per la canonica regolare di Rottenbuch<sup>136</sup>. Con i termini che ormai conosciamo sono in questo documento affermati i diritti episcopali dell'ordinario diocesano di Frisinga ed è istituita l'avvocazia del duca Guelfo di Baviera, fondatore - insieme con la moglie - della canonica stessa<sup>137</sup>.

La nuova politica monastica di Urbano II, con la quale si abbandonava il tentativo «cluniacense-vittorino» operato 'in extremis' da Gregorio VII e si accettava sostanzialmente il sistema della 'Reichskirche' germanica sostituendovi la persona del pontefice a quella del Sovrano senza annullare l'autorità dei vescovi diocesani sui monasteri e accettando in nuovo spirito la protezione dei grandi signori laici su di essi, il nuovo corso che - sottraendo al sovrano molte leve del suo potere ecclesiastico - si adoperava per non alienare dalla Sede Apostolica il sostegno di prelati e di signori delle terre d'impero, si attuò non solo nei riguardi dei monasteri ma anche delle canoniche regolari. Anzi, possiamo dire che le canoniche fondate - di recente - da vescovi riformatori o da signori animati della nuova religiosità furono probabilmente il campo in cui si realizzò per prima la nuova politica ecclesiastica di Urbano secondo una concezione delle strutture ecclesiastiche e delle loro funzioni che ormai andava oltre l'ideale e il modello cluniacense.

Su nuove basi dunque, che tenevano conto della realtà strutturale politico-ecclesiastica in terra d'impero<sup>138</sup> e dei fermenti di impegnata religiosità che una sana opera di restaurazione sul modello ottoniano vi aveva pur tenuto in vita, Urbano II rendeva operante l'esigenza del ritorno alla 'vita apostolica', viva non solo nell'ideale panmonastico di Cluny ma anche in ambienti popolari ed eremitici come in determinate zone del clero: ne risultava un'azione del tutto «nuova» con la quale - superando il momento «feudale» costituito dallo sviluppo della chiesa privata e dell'esenzione monastica di tipo cluniacense<sup>139</sup> - si riaffermava il valore e la funzione delle circoscrizioni ecclesiastiche - tradizionali e nuove o rinnovate - e delle autorità ad esse premesse in una gerarchia

---

<sup>133</sup> Lettera scritta da Anagni il 28 gennaio 1092 (ed. *PL*, *CLI*, col. 336; *Quellen z. Schweizer. Gesch.*, III, pp. 30-31, nr. 14; reg. *Germ. Pont.*, vol. II, pars II, pp. 13-14, nr. 7).

<sup>134</sup> Per altri documenti di Urbano II in cui è usata la medesima formula per l'avvocazia, si veda HIRSCH, *Studien über die Privilegien*, 1. c., p. 499, n. 2. Un'analoga indagine andrebbe fatta circa la fortuna della formula di condizionata riserva dei diritti vescovili.

<sup>135</sup> HIRSCH, *Studien über die Privilegien*, cit., p. 499, n. 2.

<sup>136</sup> Il privilegio è datato: Roma 1090 marzo 6 (ed. PFLUGK-HARTTUNG, *Acta pont...*, cit., II, pp. 146-148, nr. 180; reg. *Germ. Pont.*, vol. II, pars I, p. 373, nr. 1).

<sup>137</sup> «Consecrationes altarium sive basilicarum, ordinationes clericorum, oleum sanctum ab episcopo Frisigensi sub cuius diocesi estis accipietis, si gratiam et communionem apostolicae sedis habuerit et vobis ista praebere gratis et sine pravitate voluerit; alias liceat vobis catholicum quem volueritis adire antistitem ac consecrationes ab eo accipere». «Praeterea advocatum sive protectorem vobis Welfonem, egregie strenuitatis ducem, quia eiusmodi est ecclesie fundator, instituimus eiusque post eum filios, si eiusmodi... fuerint ut ecclesiis et servis Dei honorem debitum exhibentes, paternae fuerint protectionis executores; sin autem, vestri erit arbitrii quem placuerit eligere vestre ecclesie protectorem qui sine lucri secularis exactione id divine servitutis obsequium strenue ac reverenter exhibeat».

<sup>138</sup> Questa espressione - come si comprende dal contesto - va intesa non nel senso particolare che si suol dare alla designazione di «terre d'empire», ma in un'accezione ben più ampia, comprendente tutti i territori sottoposti effettivamente all'autorità imperiale.

<sup>139</sup> Proprio negli ultimissimi anni del sec. XI si inizia, invero, lo sviluppo di un nuovo Ordine monastico accentrato in maniera anche più rigida dell'Ordine di Cluny; ma il nuovo Ordine, cisterciense, rifiutò - fino ad oltre la metà del sec. XII - ogni attività di cura d'anime, ogni possesso di diritti ecclesiastici, ogni esenzione dall'autorità dell'ordinario diocesano. Per questo lo sviluppo di un Ordine così accentrato come quello di Cîteaux non ostacolava le tendenze mostratesi nella, politica vescovile e pontificia verso il ristabilimento e il rafforzamento delle circoscrizioni ecclesiastiche e dell'autorità vescovile, arcipreturale, arcidiaconale ecc.

carismatica strutturata 'ex officio'. Tale azione, appunto per il rispetto o, meglio, per l'utilizzazione - con nuovo spirito - di tradizionali posizioni e istituzioni politico-giuridiche, rese possibile a Urbano II di superare il punto morto e di volgere a favore della Chiesa romana la situazione politico-ecclesiastica in Lombardia e in Germania, avviando così a risoluzione il conflitto fra Chiesa e Impero.

In tale temperie, dunque, il monachesimo cluniacense perdeva la sua funzione di modello e di sostegno esclusivo, o principale, della politica ecclesiastica dei pontefici romani per l'attuazione della riforma negli orientamenti spirituali e nelle strutture organizzative.

Epoca cruciale, la seconda metà del secolo XI! Raramente troviamo nella storia un tale moltiplicarsi delle forze in gioco: spirituali, economiche, sociali, politiche, istituzionali. Epoca satura di fermenti «ricca di origini», per usare un'espressione pregnante del Volpe. Come nel microcosmo delle città italiane (le cellule più vive di quell'organismo!) si moltiplicano le forze in lotta e i 'gruppi di pressione', si ravvivano e si diversificano nuove esigenze spirituali sicché al sovrano per dominare una città non è più sufficiente insediare e controllare un vescovo fedele ma è necessario inserirsi nel pieno delle lotte cittadine dall'interno sostenendo le esigenze economiche, politiche, spirituali dell'una o dell'altra parte; così nella Cristianità occidentale le esigenze, le forze, le correnti politiche e religiose si moltiplicano e si complicano, variamente congiungendosi e contrastandosi. Pontefici che, come Gregorio VII, Urbano II, Alessandro III, Innocenzo III, avranno l'eccezionale dono di saper cogliere nei diversi momenti la natura molteplice delle forze in gioco, e di individuare il loro significato e la loro efficienza, quei pontefici sapranno porre la Chiesa Romana realmente al centro della vita politico-religiosa del mondo cristiano\*.

---

\* Mentre licenzio le bozze di stampa, mi giunge il volume *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser*, di J. WOLLASCH, H. E. MAGER, H. DIENER, presentato da G. TELLENBACH, Freiburg in Br. 1959. Purtroppo non mi è stato possibile di tener conto di questo importante contributo della Scuola di Friburgo