

Ovidio Capitani

Prima dell'incontro di Verona

[A stampa in *Forme di potere nel pieno medioevo (secc. VIII-XII). Dinamiche e rappresentazioni*, a cura di G. Isabella, Bologna 2006 (Dpm quaderni – dottorato 6), pp. 9-21 © dell'autore – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

PRIMA DELL'INCONTRO DI VERONA*

OVIDIO CAPITANI

Il periodo storico compreso tra il 1181 ed il 1185 non è di quelli che attirino in modo particolare gli storici: il pontificato di Lucio III è affidato alla storiografia in prospettive obbligate. O lo si comprende in blocco con quelli di Urbano III e Gregorio VIII – poiché l'esito è quello di Innocenzo III – oppure con maggiore cautela, se non con maggiore spirito critico, lo si definisce “*minoris iuris*”, in qualche modo. Valgono per Lucio III le notazioni di Guglielmo di Tiro «*vieux hom estoit et de petite letreure*», pur se animato da un alto ideale religioso. Il suo spirito era conciliante – aveva infatti dato ampia prova dello stesso nella tregua di Venezia «in qua summa consilii romanae curiae pendebat» – era vecchio, doveva prolungare la “bonaccia” secondo un'espressione della Foreville che si era stabilita tra papato ed impero. Che poi quest'uomo *de petite letreure* si trovasse coinvolto in un atto solenne come la *Ad abolendam* – da intendersi molto al di là del fatto ereticale, in cui solitamente la bolla, finita nel *Liber Extra*, come cardine di tutta una serie di provvedimenti antiereticali, ma estremamente rilevanti sul piano ecclesiologico, viene recepita – sembra che non si sia rilevato: e sempre per l'ombra solenne, ma incombente ed ingombrante, dal punto di vista di una retta comprensione storiografica, di Innocenzo III. Che egli fosse l'immediato successore di quell'Alessandro III in cui la storiografia coeva aveva visto colui che aveva umiliato Federico I, a Venezia – vera o falsa o, meglio, “esagerata” che si debba intendere la testimonianza di Romualdo Salernitano circa le contestualità dell'incontro veneziano – l'immediato successore di un papa vincente, ma

* Le indicazioni bibliografiche, di mero orientamento, sono rimaste le stesse della stesura originale, datata alla metà degli anni Ottanta. Si citerà come indispensabile aggiornamento, la voce Lucio III dell'*Enciclopedia dei papi*. La pubblicazione di questo intervento di venti anni fa, mi è stato cortesemente, ma fermamente sollecitato dai colleghi Bruno Andreolli e Glauco Cantarella, che qui ringrazio: esso, per il luogo in cui esce, può anche costituire un'altra testimonianza di un lungo periodo di insegnamento e di studio trascorso, insieme con altri amici, presso un'Università, oggi profondamente mutata: forse, come si suol dire, per “necessaria discontinuità”.

diversamente costruttivo, è stata circostanza che non pare abbia colpito gli storici. Che fosse in questione l'attuazione delle decisioni del III Concilio Lateranense, del 1179, è per lo più argomento che non ha avuto rilievo nella valutazione storiografica, anche nelle recenti ricorrenze centenarie della pace di Costanza; che la stessa scarsa reattività della cronistica italiana alle vicende verificatesi "nei dintorni" della pace di Costanza non abbia sollecitato domande e proposte di soluzione ai quesiti non sembra abbia molto attratto la curiosità di alcuno; che Lucio III si fosse trovato dinanzi ad un uditorio europeo per lo meno perplesso di fronte alla conclusione di una vicenda quasi ventennale che si era mutata in un compromesso non ha ispirato giudizi meno sbrigativi su Ubaldo Alluningoli. E ciò a prescindere dalla circostanza che dal 1183 in poi – oltre la morte stessa di Lucio III, fino al 1188 – per molti anni nessun papa fosse potuto rientrare in Roma. Ed a prescindere anche dal fatto che Adriano IV e Lucio III, a trent'anni di distanza, si trovavano di fronte, ancora una volta come interlocutore nonostante tutto privilegiato, Federico I di Hohenstaufen. Ora, se la storia è comprensione e valutazione serena delle posizioni assunte dagli uomini nelle circostanze precise in cui si sono venuti a trovare, non negheremo noi, proprio in questa circostanza, a Lucio III, gli stessi diritti di ascolto storiografico che dobbiamo attribuire ai suoi predecessori: costretti in ciò dal fatto che per il Barbarossa la prospettiva unitaria è offerta dalla circostanza che il grande Svevo ha avuto nei suoi oltre trent'anni di impero una dimensione storica ben più ampia.

Anche a voler accogliere i due elementi più importanti del pontificato di Lucio III come sono ribaditi dallo stesso Marcel Pacaut, nel suo recentissimo intervento su *Le traité de Constance et la Papauté*, e cioè la pace stessa di Costanza – pur interessante di riflesso il papato romano, dopo gli eventi di Venezia – e l'incontro di Verona, con le conseguenze ben note della *Ad abolendam*, ci sembra che, in fatto di comprensione dei rapporti tra papato ed impero in questo inizio di scorcio del secolo XII, alcune considerazioni puntuali siano inevitabili, sulla base delle reazioni documentarie e testimoniali.

E cominciamo da quelle documentarie, oggi giovantisi di un saggio importante di Volkert Pfaff, del 1981, incentrato sul "blocco" cronologico dei papati, da Lucio III a Gregorio VIII. Che cosa sappiamo dagli antecedenti e che cosa come ipotesi di lavoro possiamo ritenere?

Lucio III non compare sulla scena politica come un rimedio transitorio: se è lecito affermarlo senza essere fraintesi, la circostanza che a succedere ad Alessandro III fosse il più anziano membro del collegio cardinali-

zio, in età assai avanzata, era almeno l'indicazione di due fattori di grande rilievo: la necessità di chiudere completamente il capitolo del contenzioso con l'impero e l'altrettanto urgente necessità di ricomporre – prima ancora che l'unità dei fedeli, scossa dallo scisma – l'unità degli organi di governo della Chiesa, che erano ormai solidamente affidati, a parte casi di eccezione come quelli di Alessandro III, al collegio cardinalizio. Proprio la decisione in materia di *quorum* dei suffragi necessari e sufficienti per l'elezione del papa presa nel Concilio Lateranense del 1179 si era rivelata una decisione che doveva non solo regolamentare una materia incerta e pericolosa, come avevano mostrato gli eventi della successione di Adriano IV, ma che doveva altresì assicurare, nella persona del pontefice eletto, la certezza di una continuità politica nei rapporti con la *societas christiana* del secolo XII, che non poteva più assumersi i travagli e le lacerazioni dei periodi eroici di Gregorio VII (in parte ripetutisi con Alessandro III) se non a condizione di perdere il suo punto di riferimento essenziale, che era rappresentato da una visione globale epperò tradizionale dei rapporti tra massime potestà preposte alla conduzione di quella stessa società.

Abbiamo detto della grande importanza che ha il collegio cardinalizio: e non crediamo che si tratti di un'indebita illazione, dacché lo stesso fatto di essere stata, per anni quella di Lucio III, una Curia itinerante, con un gruppo abbastanza compatto di cardinali al seguito, induce a considerazioni che non possono valere se non in un contesto di reggimento politico molto compatto: anche, come si accennerà alla fine di questo intervento, in occasioni che non sono state rilevate, a parer nostro, come forse si poteva e doveva. Ho appena bisogno di ricordare che l'insistenza che si metterà nel sottolineare una ipotesi di conduzione politica non coinvolge in nessun modo discussioni di un recente passato circa il rapporto tra papa e cardinali sul piano delle istanze ultime del magistero e della giurisdizione: il nostro terreno sarà, come non potrebbe non essere, quello di un recupero più obiettivo del senso di una politica papale: che per essere tale non era meno preoccupata delle funzioni religiose ed ecclesiastiche specifiche che competevano al supremo magistero della Chiesa.

Può essere assunto come puramente emblematico e conclusivo di un costante atteggiamento politico, allora, il periodo che va dal 1183 al 1184 al momento della permanenza in Carpi del gruppo itinerante del papa e dei cardinali (parrebbe 70) intorno alla metà di luglio del 1184; i documenti in cui dobbiamo prendere atto di una costante presenza di un gruppo cardinalizio, non sempre facilmente identificabile in modo individuale, ma sicuramente accertabile in maniera quantitativa, non sono pochi.

Ma dobbiamo intenderli non come mere registrazioni di fasti di chiese locali, ma come segno di un programma dedicato all'Italia settentrionale ed alla Romagna: all'uopo gioverà avvertire che nella lettura privilegiata che anche noi faremo della *Ad abolendam* sarà presente il carattere retrospettivo – cioè di comprensione con gli antecedenti immediati – che il testo di quella decretale contiene.

La lettura della *Ad abolendam* è sempre stata compiuta in chiave esclusivamente ereticale: come una tappa del titolo *de haereticis* del *Liber Extra*. E da ciò sono derivate – a mio sommo avviso – alcune distorsioni di comprensione storica dello stesso pontificato di Lucio III.

Partiamo proprio dal *Liber Extra* e notiamo allora che il titolo VII registra, prima del capitolo IX che contiene la *Ad abolendam*, ben otto *pièces* di valore assolutamente diseguale, oltre che di provenienza diversa: oltre ad un passo di Agostino e due passi di norme conciliari, tre capitoli sono tratti da lettere di papi dei primi secoli e soltanto i capitoli VII e VIII hanno riferimento al secolo XII, ma con testi di modesta portata, e culturale e disciplinare, se si eccettua il provvedimento stabilito dal testo del Concilio Lateranense circa i fautori degli eretici, del pari scomunicati. Ora è indubbio che nella *Ad abolendam* si avverte in maniera palese la preoccupazione di un fenomeno ereticale quasi incontrollabile, anche per le stesse morfologie che assume, ma si avverte in maniera altrettanto netta che viene operato un collegamento ideologico di grande importanza tra la situazione determinatasi con le *haereticæ pravitates* dei tempi moderni e i supremi valori dell'ordinamento della società, quale si era configurato sino ad allora. Il capitolo IX – proprio nell'ambito del *Liber Extra* – è infatti l'unico che si richiami, nel contesto stesso della norma canonica, al nesso inscindibile che deve unire papato ed impero: «Ideoque nos carissimi filii nostri Friderici, illustris Romanorum imperatoris semper Augusti praesentia et pariter vigore suffulti» come l'unico che ristabilisca la *communio* del consiglio di *fratres* del papa. I cardinali, verosimilmente, non possono essere, secondo una traduzione in altri casi ovvia e corrente, i vescovi, dacché essi non possono essere menzionati prima di patriarchi e arcivescovi. Una *communio*, dicevo, di cardinali, di patriarchi, appunto, ed arcivescovi nonché dei principi dell'impero accorsi da ogni parte del medesimo. Rimandiamo ad altre occasioni la ricerca di chi fosse realmente presente a Verona e – fatto il debito conto all'aspetto formale, protocollare ed enfatico delle formule cancelleresche – continuiamo a chiederci conto della nostra lettura. Il richiamo al *vigor* che proviene dalla *praesentia* imperiale nel testo che abbiamo da poco letto ha un suo precedente nel

preambolo stesso della decretale in quanto: «Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem, quae in plerisque mundi partibus modernis coepit temporibus pullulare vigor debet ecclesiasticus excitari, cui nimirum imperialis fortitudinis suffragante potentia etc. etc.» C'è quindi un *vigor ecclesiasticus* suffragato dalla forza dell'impero, così come poco dopo c'è un *vigor imperialis* che fa da sostegno alla Chiesa. Sono – ripetiamo – dichiarazioni di inusitata riaffermazione – *modernis temporibus* – della unità Chiesa/Impero, ad un anno dalla pace di Costanza. Del resto le fonti coeve dalla lettera di Adalberto di Salisburgo, alla narrazione di Arnolfo di Lubeca alle *Ymagines Historiarum* di Rodolfo “de Diceto” e a tante altre sono insolitamente concordi nel porre in evidenza che a Verona si doveva comunque trarre il senso della apparente ricomposizione dello scisma *inter regnum et sacerdotium*. Rimane allora da chiedersi perché – allo stato dell'ufficialità delle fonti – l'evento di maggiore rilievo sia risultato essere quello della decretale *Ad abolendam*, cui anche pochi mesi fa Marcel Paccout poteva scrivere «Il est vrai (...) que les bulles de Lucius III qui nous sont parvenues...ne regardent jamais les grandes questions politiques ou ecclésiastiques, si ce n'est la plus célèbre d'entre elles, la décrétale *Ad abolendam*» (p. 168). Tutto ciò è in prospettiva, ritengo, nella sincronia. Se è accettabile (come penso che sia anche per un parallelo con la decretale *Vergentis* di Innocenzo III, di non molti anni successiva, con quasi tutti gli elementi contenutistici identici) che i *fratres* siano i cardinali, nella dichiarazione delle massime responsabilità della conduzione della società cristiana – eresia a parte – rimangono gli organi della Chiesa quali ormai si sono affermati (papa e cardinali soprattutto in un momento di Curia itinerante quale fu quello del pontificato di Lucio III!), l'imperatore ed i *principes* dell'impero, le *civitates*. Ed è questa la novità, dacché è elemento tra i cronologicamente primi in ambito di documentazione di alto livello che inserisca consapevolmente le *civitates* tra i fattori costitutivi della società cristiana. Le *civitates*, intendo, con i loro reggitori, puntualmente nominati alla pari di «comites, barones» come «rectores et comites civitatum et aliorum locorum»: una realtà politica assolutamente nuova, se intesa come parte integrante di quell'ordinamento del *regnum* e dell'impero che – prima della pace di Costanza – non poteva far altro riferimento istituzionale che a diocesi (*episcopatus*) e a contee (*comitatus*) o a suddivisioni all'interno di quelle distrettuazioni. Ed il ricordo di Costanza ci pare tanto più vivo, in quanto si parla, appunto, come nelle testimonianze barbarossiane, di «civitates», non certo di comuni. Una realtà politica, quella comunale e cittadina, che Lucio III non solo conosceva,

per esperienza diretta, ma per le stesse conseguenze che la Curia romana era costretta a subire, dalla necessità di trasferirsi nell'Italia centrale e settentrionale, stante l'ostilità dei Romani. Così Lucio III non può che avere due parametri per la sua condotta politica e spirituale, quello offerto dal cosmo poliedrico delle città dell'Italia settentrionale, diffidenti per altro nei riguardi di un papato che s'era rapidamente accontentato dei risultati della tregua di Venezia del 1177 – alcuni elementi quantitativi li daremo fra poco – e quello del rapporto con l'impero, per questioni mai risolte di investiture e di beni matildini. Solo per una conferma episodica – ma non solitaria – dell'attenzione alla realtà comunale, in coerente applicazione delle decisioni assunte a Verona, si potrebbe richiamare l'ingiunzione mossa al vescovo e al clero, come alla popolazione e al podestà di Rimini di ottemperare alla lettera al dispositivo di rispettare i deliberati presi a Verona, in materia di giuramento da prestarsi da parte delle magistrature cittadine di osservare la normativa antiereticale. Il senso di questa normativa antiereticale è stato, perlopiù, colto nel timore che la libertà di associazione all'interno delle città e l'esito in un organismo politico mercantile tendente ad esserlo sempre di più potessero essere fomite di eresia: ma questa interpretazione sconta, indebitamente, che il papa fosse l'unico interlocutore valido delle città comunali e che queste – solo parzialmente riconosciutesi nella Lega lombarda – potessero agire ancora nel 1184 almeno con un obiettivo comune, come era stato prima, quello della sconfitta di Federico I. Ma, a ben guardare, la stessa genericità del riferimento dell'*Ad abolendam* ai *rectores seu consules civitatum* mostra che il timore indifferenziato dell'eresia come frutto spontaneo nelle città autonome dell'Italia settentrionale non poteva essere all'origine del provvedimento: o per lo meno che non ne spiegasse né i temi né gli scopi primari. Le città dell'Italia settentrionale, infatti, erano ben lungi dal presentare, sia pure a non molti anni di distanza dalla pace di Venezia del 1177, un orientamento politico unitario: da una statistica pochi anni or sono compiuta da Gina Fasoli risulta infatti che negli anni tra 1177 e 1183 le città dell'Italia padana e settentrionale si erano disposte nei confronti della Lega in questo modo, per quanto concerne i comuni che erano stati attraversati nel corso del 1184 dal papa nel suo itinerario da Ancona a Verona (17 giugno 1184 – 22 luglio 1184):

Rimini non aveva mandato rappresentanti nella riunione del 21 luglio del 1177 alla vigilia della tregua di Venezia, era passata alla parte imperiale per ricomparire nelle riunioni del marzo/maggio 1183; Faenza nel 1177 era, con Imola, Forlì, Forlimpopoli, Cesena e Ravenna ufficialmente nell'e-

lenco delle città di parte imperiale; Bologna, nella Lega nel 1177 vi ricompare nel marzo/maggio 1183; Modena è costantemente nella Lega nel 1177 e nel 1183; Verona è solo presente alla riunione del 15 settembre 1178.

Ora la Lega aveva avuto un ampio riconoscimento da parte di Federico, anzi era stata l'unica ad ottenerlo formalmente: e la situazione fluttuante del mondo ecclesiastico prima, durante e dopo il conflitto tra papato ed impero della seconda metà del secolo XII, in stretta dipendenza da fattori socio/economici locali, la stessa comprovata "neutralità" di ordini religiosi, quali ad esempio quelli dei Cistercensi, che non si erano mai mostrati avversari decisi e radicali del Barbarossa erano già di per sé motivi sufficienti per cercare di interpretare le realtà comunali in termini di uniformità di comportamento nei riguardi dell'ipotesi di società che s'era affacciata a Costanza, almeno per quanto riguarda l'Italia. Lucio III, tutt'altro che insensibile a queste tematiche di azione ecclesiastica e politica, era indubbiamente il più interessato a riproporre un'immagine di funzionalità istituzionale di un mondo che era stato compatto, contro il Barbarossa ai tempi di Alessandro III, fino a quando c'era stato un nemico comune da combattere. Senza voler sottovalutare la gravità rappresentata dal fenomeno ereticale, non si può negare che proprio quel fenomeno obbligava il papato a verificare nuovamente dopo l'atteggiarsi sostanzialmente autonomo tenuto a Venezia nel 1177 e il distacco altrettanto sostanziale di fronte ai risultati della pace di Costanza, le pregiudiziali di fondo del suo rapporto con l'impero e con le città. Nel 1179, all'epoca del Concilio Lateranense il problema dei rapporti con la realtà comunale non si era posto per ragioni di cronologia e di opportunità (a due anni da Venezia era almeno prudente che non si toccasse in nessun modo la suscettibilità dei Comuni, dentro e fuori la Lega che essi fossero); dopo la pace di Costanza, però, erano almeno avvenuti due fatti nuovi: una dichiarazione formale di *status* che, se poteva interessare relativamente i Comuni, come si è fatto rilevare in altra occasione a proposito delle reazioni nella cronistica cittadina dell'evento Pace di Costanza, non poteva non coinvolgere in prima linea il papato; in secondo luogo, il papato si ritrovava per strano ricorso storico nella stessa situazione in cui si era trovato alla metà del secolo prima dell'incoronazione di Federico Barbarossa, quando Roma, datasi un ordinamento di tipo comunale, aveva costretto il pontefice Eugenio III ad abbandonare la città. E giustamente il Pacaut ha osservato che almeno nelle cose – se non nelle intenzioni – il papato s'era disimpegnato dalle situazioni politiche italiane: anche se la valutazione del significato della lotta all'eresia nel 1183/84 non sembra sia stato esplorato in tutte le sue implicanze. Nessuno pensa di at-

tribuire al papato dello scorcio di secolo degli *escamotages*, dei finti scopi, quasi che il fatto ereticale non avesse una sua consistenza corposa e fosse chiamato in causa come “diversivo”. Vero è invece che il fatto ereticale è un fatto cittadino e non è necessario chiamare in causa le tesi di Gioacchino Volpe circa il rapporto eresia e Comune per intendere che alla domanda di religiosità indubbiamente intensa da parte di strati medi e bassi delle popolazioni urbane non poteva rispondere una perdita di credibilità di un papato – l’impero era ormai, ad un tempo, fuori causa e in regola, con le città: almeno per quanto lo concerneva – non poteva rispondere, dicevo, una perdita di credibilità di un papato costretto a farsi, nel suo massimo organo di governo, itinerante perché respinto dalla sua sede naturale. L’agitazione romana – dopo la morte di Cristiano di Magonza – era una perdita di contatto con quell’ambito di interessi italiani che il papato poteva ancora avere con la realtà dell’Italia centrale, specie per l’avviarsi di una trattativa sui beni matildini. Ecco allora il senso di una continuità politica da parte di Lucio III, che era stato cardinale dal 1138, che era stato uno dei fautori dell’accordo con Federico I al tempo della tregua di Venezia, che aveva ottenuto per lo stesso Alessandro III una vittoria politica e morale notevole, ma ormai sull’orlo di una totale vanificazione, perché concepita ancora in termini di rapporto essenziale con l’impero, in una società in cui i Comuni avevano acquisito pieno diritto di “cittadinanza” (mi si perdoni il bisticcio). L’esistenza di sacche eretiche in ambienti cittadini era una realtà: ma poteva avere due interpretazioni, l’una di pericolo di ulteriore distacco del papato dalla concreta situazione locale e di minaccia per lo stesso carattere itinerante della Curia, l’altra di occasione oggettiva di reinserimento dell’autorità di Roma nelle vicende cittadine in quanto, non esistendo più da tempo un contenzioso tra due papi, come era avvenuto durante la lunga crisi dello scisma alessandrino/federiciano, le stesse possibili collusioni tra episcopato e quelle sacche potevano apparire come aperta ribellione al magistero ed alla giurisdizione papali. Tutto questo qui si dice per riaffermare che Lucio III consapevolmente – e non per ingenuità, senilità, impreparazione dottrinale – si accingeva a recarsi a Verona con un piano preciso. E lo conferma una notizia alla quale solitamente non si è data importanza, che si legge nel *Chronicon Faventinum* del Tolosano, in una tradizione posteriore alla redazione del testo unitario. Trattasi – come è stato spiegato dall’editore – di un appunto probabilmente rinvenuto tra le carte dello stesso Tolosano o dei suoi continuatori e aggiunto nella seconda metà del secolo XIII in codice da cui venne tratta una copia del Viarani. In questa nota si legge, a proposito del passaggio di Lucio III per

Faenza (fine giugno 1184), nel viaggio verso Modena, Carpi e Verona che celebrando la messa nella chiesa cattedrale di Faenza, il papa avrebbe scomunicato i Poveri di Lione e i Patarini, i primi perché dichiarantisi seguaci degli Apostoli e i secondi in quanto già eretici riconosciuti; eguale condanna toccava ai loro seguaci. Fermiamoci un attimo per alcune considerazioni: a Faenza, prima ancora che a Verona, viene pronunciata una condanna contro gli eretici, da parte di Lucio III: notiamo che nel diligente itinerario del papa tracciato dallo Pfaff, tra la sosta ad Ancona e quella a Bologna (rispettivamente del 17/6/1184 e del 7/7/1184) è assente ogni menzione della sosta del pontefice a Faenza: fatto che è indubitabile perché oltre alla nota aggiunta nel secolo XIII, nel testo della redazione unitaria del Tolosano il passaggio del papa è menzionato in termini precisi: «Anno eodem dominus Lucius papa tercius, dum iret Veronam, Favenciam in vigilia apostolorum Petri et Pauli venit. Altera vero die ad matricem ecclesiam Missam dignatus est celebrare»; in secondo luogo, la condanna che viene pronunciata contro Poveri di Lione e Patarini non sembra dipendere direttamente dalla condanna che sarebbe stata pronunciata a Verona, perché in questa le sette ereticali menzionate sono più numerose e riguardano Patarini, Poveri di Lione, Passagini, Umiliati, Giuseppini, Arnaldisti, etc.: e ciò esclude che la nota aggiunta nel secolo XIII possa essere un'interpolazione esemplata dalla *Ad abolendam*; in terzo luogo, la condanna nei termini in cui viene riferita non ha bisogno di essere considerata una sorta di anticipazione della *Ad abolendam*, proprio perché quest'ultima mantiene ad un tempo la sua validità di decisione circostanziale anche se in una prospettiva costante e non improvvisa.

Tornano acconce, in proposito, le considerazioni di Arsenio Frugoni circa le fortune – si fa per dire – degli Arnaldisti nel Settentrione d'Italia: fortune assai scarse, ove dovessimo badare alla successione dell'elenco degli eretici nella *Ad abolendam*, dacché gli Arnaldisti – come ci rammenta il Frugoni – sono nominati come ultimi dopo Catari e Patarini, Umiliati e Poveri di Lione, Passagini e Giuseppini. Ma certamente fortune radicate, se a distanza di oltre trent'anni dai roghi di Arnaldo, ed in presenza di morfologie nuove dell'eresia, in Italia settentrionale quel ricordo durava nella memoria di chi, come ai tempi di Arnaldo, Roma aveva dovuto lasciare. La realtà cittadina nel secolo XII era comunque ineliminabile.

Si trattava di vedere come risolverla in una visione più ampia: e certo questo non lo si poteva chiedere lasciando ai lunghi periodi della dialettica delle fazioni comunali e cittadine la decantazione di una identità politica e culturale. L'unico richiamo valido poteva e doveva – per chi voleva conti-

nuare una costruzione o meglio una ricostruzione iniziata a Venezia nel 1177 – essere quello della collaborazione, ipotetica e presunta, se si vuole, ma culturalmente senza alternative, tra papato e impero. A Faenza non si anticipava la *Ad abolendam*, ma si ripetevano in sostanza le decisioni del 1179, del III Concilio Lateranense: che da sole, per quel coinvolgimento degli *adiutores* dei vari gruppi ereticali, senza molte specificazioni che sarebbero venute dopo non sono esplicite nel menzionare i reggitori cittadini: ma la realtà anche istituzionale delle magistrature nelle città comunali aveva avuto già una legittimità a Costanza, senza impegno del papato. Era affare di Federico I: e Lucio III doveva solo preoccuparsi di rispettare – senza in nulla cedere – l’ordinamento che era stato espresso nel 1183 e che toccava l’impero. Per farlo, per raggiungere tutti i suoi scopi – pienamente coerenti nella prospettiva sia ecclesiologica sia politica che egli aveva (altro che uomo di poche lettere!) – doveva incontrare l’imperatore: e nello stesso tempo riaffermare in ogni occasione la centralità della funzione ecclesiastica all’interno delle città e comunque entro ambiti non lontani dalle città stesse assunte a protagoniste legittimate – di fatto lo erano almeno da due secoli – di una nuova storia. La tappa a Modena e a Carpi si inserisce in questo quadro. Ove si richiami appena il groviglio di leghe, di guerre, di tregue momentanee che costellano la storia delle città dell’Italia settentrionale e della Toscana tra 1181 e 1186; ove si faccia tesoro dell’osservazione che specie dopo Costanza «la politica di Federico si muove risoluta verso il potenziamento della funzione regia, ma questa risolutezza si orienta verso soluzioni specifiche del problema del regno sotto una pluralità di suggestioni e di condizionamenti» e ciò specialmente perché la storia della fine del secolo XI e del secolo XII aveva mostrato *ad abundantiam* che l’efficacia di un coordinamento politico da parte dell’impero si poteva avere solo a patto di essere sempre disposti ad interventi diretti, si capirà che la stessa circostanza difficile di dover governare con una Curia itinerante offriva a Lucio III la possibilità di presenze – se non veri e propri interventi – dirette nell’ambito regionale di maggiore importanza per i collegamenti tra Roma e l’impero, un ambito in cui ad una sostanziale fedeltà all’impero si accompagnava adesso un confuso, ma vivace fermento di vita comunale, dall’Emilia alla Romagna, due fattori suscettibili di risolversi tanto in una relativa copertura del papato a nord, quanto in una pericolosità potenziale notevolissima per la stessa esistenza del *Patrimonium*. Ebbene a Faenza, a Bologna, a Modena la solennità delle cerimonie presenziate dal papa nelle chiese cattedrali di quelle città deve essere riguardata come un primo segno di risposta alla lettera di Federico I del luglio del 1183, in cui in cambio della refuta dei

beni matildini all'impero, si assicurava la decima parte dei redditi degli stessi al papa e ai cardinali, ma un segno ancor più significativo veniva proprio dalla consacrazione di S. Maria di Carpi, perché in un punto che era stato un baluardo della resistenza di Matilde ad Enrico IV, donato dalla stessa Matilde alla Chiesa romana, dotato di privilegi e dell'esenzione da Gregorio VII, da Urbano II, da Pasquale II, da Callisto II, da Innocenzo II, e da tutti gli altri papi del secolo XII sino allo stesso Lucio III. Esce dall'ambito di questa panoramica ogni indagine di carattere particolare: ma due osservazioni – che ci sembra tornino pienamente nella linea che abbiamo tentato di individuare – vanno fatte. La prima concerne il fatto singolare che di tutti i papi del secolo XII sino a Gregorio VIII l'unico che non pare abbia mai concesso privilegi a S. Maria di Carpi è proprio Lucio III: il suo nome – come quello di Innocenzo III, del resto, a cavallo tra XII e XIII secolo – non compare nel minuzioso elenco che si legge nel privilegio di Innocenzo IV del 1250. Ci si può chiedere perché: e la risposta può ritrovarsi o per lo meno cercarsi proprio nella circostanza che se per un verso il lungo viaggio attraverso la Romagna e parte dell'Emilia compiuto dal papa finiva col sottolineare una costante attenzione della Curia a quei territori, nella stessa linea che era stata di tutti i predecessori, la necessità di giungere ad un accordo sulle questioni matildine e di non turbare i rapporti tra l'episcopato di Modena, di Reggio e di Carpi proprio per la questione dell'esenzione della Pieve poteva aver suggerito di soprassedere all'iterazione di un atto che era abituale per i pontefici romani. Fatto nuovo, invece, – ed è il secondo elemento che vorremmo notare – è costituito dalla concessione dell'indulgenza di un anno ai fedeli pentiti e confessi che si fossero recati a visitare la Pieve nella ricorrenza della consacrazione ed in quella dell'assunzione: per quanto è dato di sapere dall'epigrafe commemorativa della consacrazione da parte di Lucio III e per quanto sia possibile, al di là della tradizione, tranne elementi di giudizio storico, attesi i rilievi fatti da tutta un'erudizione locale benemerita circa l'errore del mese indicato con giugno anziché luglio. In sé, la concessione di un'indulgenza per la consacrazione di una chiesa non era un fatto straordinario: più importante era la circostanza che fosse un papa a concederla e che si quantificasse in un anno. Se non possiamo individuare la complessa casistica indulgenziale già all'epoca elaboratasi in quell'indicazione «quam plurimas indulgentias» (non saprei risolvere diversamente l'abbreviazione), possiamo però affermare che la stessa concessione per un anno – pur registrata alla fine del secolo XII, ove si arriva ad un massimo di un anno e quaranta giorni – è fatto raro e solenne, ove si ricordi la decretale di Alessandro III del 1172, entrata a far parte del *Liber Extra*,

che conteneva una normativa assai ristretta con riferimento alle indulgenze concesse dai vescovi. Voleva Lucio III sottolineare, alla vigilia del suo incontro col Barbarossa, anche in questo modo la linea di politica ecclesiastica e religiosa che la prevedibile riconciliazione reale e completa tra papato ed impero non avrebbe potuto obliare? I precedenti che abbiamo cercato di analizzare e il clima, come oggi si direbbe, che doveva propiziare l'incontro autorizzerebbero almeno l'ipotesi.

Che poi quell'accordo a Verona trovasse soltanto alcuni, pur se importanti, punti di realizzazione (non si risolse la questione dei beni matildini, non si risolse la questione dell'*unio Regni et Imperii*, tanto per citare due elementi capitali di ogni ipotesi di accordo che vennero meno) poteva essere in parte motivato dal fatto che la linea di continuità, sul piano generale della concezione della *societas christiana* di cui si parlava all'inizio, perseguita da Lucio III scontava, come già detto, un certo periodo di assenza del papato dal coinvolgimento della turbinosa e magmatica vita comunale, in parte motivato dalle perduranti preoccupazioni romane, in parte motivato dall'atteggiamento pragmaticamente più remunerativo del Barbarossa, disposto piuttosto a batter le vie già perseguite da un Enrico V, che non quelle di un Enrico III, in fatto di rapporti tra papato ed impero: ma ciò non toglie che al momento della consacrazione di S. Maria di Carpi delle prospettive si erano consapevolmente intraviste. E sia pure riduttivamente rispetto ad esse, alcune di esse si sarebbero realizzate – come le più drammaticamente urgenti – anche per le vie ormai sempre più divergenti del papato e dell'impero.

Nota del curatore

Di seguito sono riportate le indicazioni bibliografiche dei saggi e delle fonti citate o cui si fa cenno secondo l'ordine in cui compaiono nel testo:

- Guillaume de Tyr et ses continuateurs. Texte français du 13. siècle*, ed. M. Paulin, Paris 1879-1880.
- Storia della Chiesa. Dal primo Concilio lateranense all'avvento di Innocenzo III*, con saggi di A. Fliche, R. Foreville, J. Rousset de Pina, edizione italiana a cura di G. Picasso, con appendici di R. Manselli e P. Zerbi, Torino 1974.
- ROMUALDI SALERNITANI *Chronicon*, ed. C. A. Garufi, *Rerum Italicarum Scriptores II 7/I*, Città di Castello-Bologna 1914-1935.
- M. PACAUT, *Le traité de Constance et la Papauté*, in *Studi sulla Pace di Costanza*, Milano 1984, pp. 165-184.

- V. PFAFF, *Sieben Jahre päpstlicher Politik. Die Wirksamkeit der Päpste Lucius III, Urban III, Gregor VIII*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 67 (1981), pp. 148-212.
- Ad abolendam* in *Corpus Iuris Canonici*, ed. E. A. Friedberg, Graz 1959, vol. II coll. 780-782.
- ARNOLDI ABBATIS LUBECENSIS *Chronica*, ed. I. M. Lappenberg, MGH Scriptores 21, Hannover 1869, pp. 100-250.
- RADULFI DE DICETO *Ymagine historiarum*, ed. R. Pauli, MGH Scriptores 27, Hannover 1885, pp. 260-286.
- G. FASOLI, *Aspirazioni cittadine e volontà imperiale*, in *Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e Germania*, a cura di R. Manselli e J. Riedman, Bologna 1982, pp. 131-156.
- G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società italiana*, Firenze 1907 (e varie ristampe).
- MAGISTRI TOLOSANI *Chronicon Faventinum*, ed. G. Rossini, *Rerum Italicarum Scriptores* II 28/I, Bologna 1936-1939.
- A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma 1954.
- G.G. MERLO, s.v. *Lucio III*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma 2000, pp. 308-311.