

Philippe Cordez

Il ‚tesoro delle grazie‘: indulgenze ed elemosine (secoli XI–XVI)

Una delle prime trattazioni della teoria del ‚tesoro delle grazie‘ si deve a Enrico da Susa che ne parla nella „Summa“ di diritto canonico compilata nel 1253:

„Poiché il Figlio di Dio non ha versato solo una goccia, ma tutto il suo sangue per i peccatori, e poiché anche i martiri hanno versato il loro sangue per la fede e per la Chiesa, subendo pene molto maggiori dei peccati che avevano commesso, ne consegue che questo spargimento di sangue è il castigo per ogni peccato; il sangue versato è un tesoro custodito nello scrigno della Chiesa e la Chiesa ne possiede la chiave; perciò, ogni volta che lo desidera, può aprire lo scrigno e distribuire il tesoro a suo piacimento, concedendo ai fedeli indulgenze e remissione della pena. Così il peccato non resta impunito perché, secondo l’insegnamento di Maestro Ugo, cardinale, è stato punito nel Figlio di Dio e nei suoi santi martiri.“¹

Enrico da Susa (ca. 1194–1271) attribuisce la teoria a un certo „Maestro Ugo, cardinale“, identificabile probabilmente con il teologo e canonista domenicano Ugo di San Caro (1190–1263), che fu cardinale presbitero di Santa Sabina a Roma a partire

Questo testo, tradotto da Valentina Tortelli, corrisponde al capitolo „Der Gnadenschatz: Ablässe und Almosen“, in: Philippe Cordez, *Schatz, Gedächtnis, Wunder. Die Objekte der Kirchen im Mittelalter*, Regensburg 2015, pp. 41–55. Si veda anche, con apparato scientifico ridotto, la versione originale francese: „Le ‚trésor des grâces‘. Indulgences et aumônes“, in: *Trésor, mémoire, merveilles. Les objets des églises au Moyen Âge*, Paris 2016, pp. 46–68. Le prime considerazioni in merito sono state pubblicate in: id., *Les usages du trésor des grâces. L'économie idéelle et matérielle des indulgences au Moyen Âge*, in: Lucas Burkart / Philippe Cordez / Pierre Alain Mariaux / Yann Potin (a cura di), *Le trésor au Moyen Âge. Questions et perspectives de recherche / Der Schatz im Mittelalter. Fragestellungen und Forschungsperspektiven*, Neuchâtel 2005, pp. 55–88.

1 „Cum filius Dei non solum guttam, sed totum sanguinem fuderit pro peccatoribus, et preterea martyres pro fide et ecclesia sanguinem fuderint et ultra quod pecassent, puniti fuerint, restat quod in dicta effusione omne peccatum punitum est; et hec sanguinis effusio est thesaurus in scrinio Ecclesie repositus, cuius claves habet ecclesia; unde quando vult, potest scrinium aperire et thesaurum suum cui voluerit communicare, remissiones et indulgentias fidelibus faciendo. Et sic peccatum non remanet impunitum, quia punitum fuit in filio Dei et martyribus sanctis suis, secundum dominum Hugonem cardinalem“: Henricus de Segusio, *Summa super titulis Decretalium*, V, tit. de remissionibus, § 6, citato in: Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, 2 voll., Paderborn 1922 (Darmstadt 2000), qui vol. 2, p. 152 nota 49. Del testo non esistono edizioni critiche moderne. Sulla tradizione manoscritta si veda Frank Soetermeer, *Summa archiepiscopi alias Summa copiosa: Some Remarks on the Medieval Editions of the „Summa Hostiensis“*, in: *Ius commune* 26 (1999), pp. 1–25. Su Enrico da Susa cfr. Kenneth Pennington, Enrico da Susa, detto l’Ostiense (Hostiensis, Henricus de Segusio o Segusia), in: *Dizionario biografico degli Italiani* 42 (1993), pp. 758–763.

dal 1244.² Tuttavia, sebbene Enrico da Susa nel 1253, l'anno in cui scrive, menzioni Ugo attribuendogli il titolo di cardinale, è ragionevole supporre che il dibattito sul ,tesoro delle grazie' – detto anche ,della Chiesa' o ,dei meriti' (*thesaurus gratiarum, ecclesiae, meritorum*)³ – fosse iniziato molto prima, negli anni Trenta del XIII secolo, negli ambienti universitari parigini dove i due studiosi all'epoca insegnavano. La novità consisteva nel sottolineare che, con le loro sofferenze, Cristo e i martiri avevano acquisito molto più meriti di quanti ne sarebbero stati necessari a cancellare i loro peccati al cospetto di Dio e che questo surplus di ,grazia' non era andato perduto: era stato raccolto dalla Chiesa che lo conservava in uno scrigno dal quale, in quanto istituzione, avrebbe potuto attingere liberamente e senza limiti per ridistribuirlo ai comuni peccatori sotto forma di indulgenze.⁴

L'immagine del ,tesoro della Chiesa' era la risposta intellettuale ai profondi rivolgimenti che avevano interessato sin dall'XI secolo la pratica della penitenza e delle elemosine, nonché alcuni aspetti del culto delle reliquie. Durante il VII secolo, nella cristianità latina era stata introdotta una sorta di ,tariffario' individuale per la penitenza: al fedele, affrancato dalla colpa dopo che aveva confessato i propri peccati al sacerdote, veniva inflitta una pena la cui natura era annotata nel cosiddetto libro penitenziale. In genere consisteva in alcune giornate di digiuno, in preghiera o elemosine. Il principio del tariffario penitenziale, che aveva rimpiazzato il rito dell'ammnistia collettiva accordata dall'imperatore romano e in seguito dai vescovi della tarda antichità, era stato introdotto dai missionari provenienti dall'Irlanda, paese in cui, per

2 In merito a Ugo di San Caro (Hugues de Saint-Cher), si vedano Friedrich Wilhelm Bautz, Hugo von St. Cher, in: id./Traugott Bautz (a cura di), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 2 (1990), pp. 1146–1147; Louis-Jacques Bataillon/Gilbert Dahan/Pierre-Marie Gy (a cura di), Hugues de Saint-Cher († 1263): bibliste et théologien, Turnhout 2004 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge 1).

3 Lo „Scriptum“, che Ugo di San Caro compilò probabilmente nei primi anni Trenta del XIII secolo a completamento della sua dottrina, è ancora inedito. Cfr. Alain Boureau, *L'empire du Livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200–1380)*, Paris 2007, p. 33. Robert W. Shaffern, *The Penitents' Treasury. Indulgences in Latin Christendom, 1175–1375*, Scranton-London 2007, p. 81, afferma che, mancando un testo scritto di Ugo di San Caro in merito, Enrico da Susa può aver tratto la sua citazione dalla tradizione orale.

4 Sulle indulgenze, cfr. Paulus, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 1), e id., *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters*, Paderborn 1923 (Darmstadt ²2000); Thomas Lentz, *Nikolaus Paulus (1853–1930) und die „Geschichte des Ablasses im Mittelalter“*, in: Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter* (vedi nota 1), vol. 1, pp. VII–XXXIX (introduzione alla 2ª ed.), con appendice bibliografica. Si vedano inoltre Luigi Pellegrini/Roberto Pacciocco (a cura di), *Misericorditer relaxamus. Le indulgenze fra teoria e prassi nel Duecento*, Napoli 1999 (*Studi Medievali e Moderni* 3,1); Robert N. Swanson (a cura di), *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, Leiden-Boston MA 2006 (*Brill's Companions to the Christian Tradition* 5); id., *Indulgences in Late Medieval England: Passports to Paradise?*, Cambridge 2007; Shaffern, *The Penitents' Treasury* (vedi nota 3).

mancanza di un sistema statale, il controllo sociale era esercitato tradizionalmente mediante il ciclico accumulo e annullamento di obblighi individuali.⁵ A partire dalla fine dell'XI secolo, tuttavia, il papa e alcuni vescovi cominciarono ad annullare le pene comminate ai fedeli esclusivamente in forza della loro autorità. Questa concessione di ,indulgenze' avallava e ribadiva il loro potere e quello della Chiesa: nel 1095, per esempio, garantendo ai partecipanti alla prima crociata la remissione di tutte le loro pene con quella che fu la prima ,indulgenza plenaria' della storia, papa Urbano II sottolineò in modo spettacolare il proprio ruolo di vicario terreno di Cristo. Diede palese dimostrazione del potere che Cristo aveva conferito a san Pietro (Mt 16,19) e ai papi in quanto suoi successori: la facoltà di ammettere gli uomini nel regno di Dio, di cui custodivano le chiavi, o di escluderli.⁶ Ma soprattutto, intervenendo nel sistema bilanciato del tariffario penitenziale, i vescovi recuperavano e facevano proprio il gesto imperiale di amnistiare i propri sudditi.

Tuttavia, i fedeli che volevano approfittare della remissione delle pene, per prima cosa dovevano esprimere la loro volontà di fare penitenza attraverso un atto simbolico, stabilito dal vescovo o dal pontefice in una ,lettera d'indulgenza', nella quale si precisavano le circostanze e le condizioni che ne avrebbero permesso la concessione. Questa norma consentì ai vescovi di esercitare un'influenza decisiva sia sulle consuete pratiche di devozione individuale o collettiva come la preghiera e la partecipazione alla messa, sia su gran parte delle realtà economiche legate alle istituzioni ecclesiastiche.⁷ Infatti, le indulgenze venivano concesse per lo più – anche se mai esclusivamente – in cambio di elemosine destinate a specifiche iniziative concrete come l'edificazione di chiese, che fu sin dall'inizio uno dei principali incentivi: la promessa di concedere indulgenze rappresentava un mezzo efficace per foraggiare le casse delle ,fabbriche', utilizzato da vescovi sui quali, peraltro, non ricadeva più la

5 Cfr. Peter Brown, *Vers la naissance du purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Âge*, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 52,6 (1997), pp. 1247–1261, qui p. 1255. Si vedano anche Bernhard P o s c h m a n n, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*, München 1928 (*Münchener Studien zur historischen Theologie* 7); id., *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Breslau 1930 (*Breslauer Studien zur historischen Theologie* 16), e soprattutto: id., *Der Ablass im Licht der Bußgeschichte*, Bonn 1948 (*Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums* 4).

6 Cfr. Philipp E n d m a n n, *Die Entstehung des Ablasses für den Ersten Kreuzzug*, in: *Concilium medii aevi* 6 (2003), pp. 163–194, qui p. 183. Per quanto riguarda le indulgenze legate alle crociate e al pellegrinaggio a Santiago de Compostela, si veda Cosimo Damiano F o n s e c a: „*Spiritualium gratiarum munera ... perpetuo concesserant*“. Indulgenze e pellegrinaggi, in: Paolo C a u c c i (a cura di), *Santiago, Roma, Jerusalém. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela 1999*, pp. 119–134.

7 Per un quadro d'insieme sulle diverse forme di indulgenza, si vedano P a u l u s, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 1), voll. 1–2, e id., *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (vedi nota 4), vol. 3, passim.

responsabilità diretta dei lavori di costruzione.⁸ Per consuetudine, e indipendentemente dalle indulgenze, la raccolta di elemosine era spesso associata all'adorazione di reliquie o immagini sacre all'interno delle chiese oppure, com'è attestato nella Francia settentrionale sin dagli anni Sessanta dell'XI secolo, nel corso di collette itineranti: i religiosi viaggiavano portando con sé le reliquie da esporre alla venerazione dei fedeli per raccogliere elemosine destinate alla costruzione delle loro chiese episcopali o abbaziali. Questo tipo di collette si rifaceva alla tradizione delle processioni delle reliquie che si erano diffuse sempre più tra il X e l'XI secolo per propagare il culto dei santi o per promuovere il loro intervento nei conflitti che i signori feudali, in difetto di autorità, non erano più in grado di risolvere.⁹ Ormai, dunque, i poteri attribuiti ai santi patroni, fisicamente presenti nelle loro spoglie mortali, erano impiegati per ottenere un occasionale sostegno economico. I canonici della cattedrale di Laon, danneggiata nel 1112 in seguito a un'insurrezione comunale, durante l'estate seguente partirono alla volta della Francia centrale e l'anno dopo verso l'Inghilterra per procurarsi il sostegno delle popolazioni locali. Dai loro viaggi riportarono oggetti di valore, arazzi, arredi sacri, cucchiai, calici, monili d'oro e d'argento, tanto che intorno al 1114 fu possibile consacrare l'edificio restaurato.¹⁰ In Inghilterra, dagli anni Venti e Trenta del XII secolo, si prese a concedere indulgenze per la venerazione di reliquie in occasione di traslazioni, ostensioni o pellegrinaggi e poi, dagli anni Sessanta, anche durante la raccolta itinerante di elemosine: il rapporto diretto tra la remissione della pena e la venerazione delle reliquie, divenuto in seguito consueto,

8 Cfr. Cordez, *Schatz* (vedi nota introduttiva *), p. 34.

9 In merito alle processioni delle reliquie in epoca più antica, organizzate ancor prima del diffondersi delle collette, si veda Edina Bozoky, *Voyage de reliques et démonstration du pouvoir aux temps féodaux*, in: *Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur* (a cura di), *Voyages et voyageurs au Moyen Âge*, Paris 1996, pp. 267–280. Per un'analisi dell'uso giuridico delle reliquie, cfr. François Bougard, *La relique au procès. Autour des Miracles de saint Colomban*, in: *Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur* (a cura di), *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Paris 2001, pp. 35–66.

10 Sui fatti di Laon si veda lo studio di Reinhold Kaiser, *Quêtes itinérantes avec reliques pour financer la construction des églises (XI^e–XI^e siècles)*, in: *Le Moyen Âge* 101 (1995), pp. 205–225, qui p. 221; l'autore fa riferimento al resoconto dei miracoli della Vergine avvenuti durante quei viaggi redatto una generazione più tardi da Ermanno di Tournai: *Hermannus Tornacensis, Miracles de sainte Marie de Laon*, traduzione e edizione a cura di Alain Saint-Denis, Paris 2008 (*Sources d'histoire médiévale* 36). L'elenco finora più completo delle processioni delle reliquie è quello presente nello studio di Pierre Hélio t / Marie-Laure Chastang, *Quêtes et voyages des reliques au profit des églises françaises au Moyen Âge*, in: *Revue d'histoire Ecclésiastique* 59 (1964), pp. 789–822, e 60 (1965), pp. 5–32; per l'annotazione delle elemosine nel XV e XVI secolo si vedano le pagine 23–26. Cfr. inoltre il saggio di Pierre-André Sigal, *Les voyages de reliques aux onzième et douzième siècles*, in: *Centre universitaire d'études et de recherches médiévales* (a cura di), *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence 1976 (*Sénéfiance* 2), pp. 75–104, che prende spunto dall'analisi degli stessi testi.

rappresentava la misura del beneficio spirituale che il peccatore poteva sperare di ottenere, accrescendo l'efficacia della colletta e, d'altro canto, modificando la prassi del culto delle reliquie.¹¹

Le collette e le indulgenze, dunque, contribuirono ad associare le tradizionali pratiche della penitenza e del culto delle reliquie a una nuova forma di esercizio dell'autorità ecclesiastica, nonché al processo di monetizzazione della vita economica. Il pericolo di porre sullo stesso piano i benefici spirituali e quelli economici si fece ben presto evidente: la prassi della raccolta di elemosine diede luogo a fenomeni come quello dei falsi collettori che esibivano ai fedeli false reliquie, abusi noti già all'epoca e di cui il monaco Guiberto di Nogent riferiva tra il 1114 e il 1120 nel suo scritto „Le reliquie dei santi“.¹² La prassi delle indulgenze, ancora più libera perché affrancata dalla necessità di presentare ai fedeli oggetti da venerare e dunque adatta a finanziare una gamma più vasta di iniziative, si era diffusa rapidamente e senza alcuna legittimazione teorica. Per esempio, l'argomento non compariva nel „Decreto“ di Graziano, nota collezione completa e sistematica delle leggi ecclesiastiche risalente circa al 1140, una lacuna che turbò Pietro Abelardo (1079–1142), così come altri studiosi parigini dopo di lui. Il teologo era preoccupato che la concessione di indulgenze in cambio di elemosine, a volte persino a prezzo fisso, potesse far dipendere la salvezza delle anime dalla cupidigia dei vescovi.¹³ Nel 1215, i vescovi riuniti per il quarto Concilio Lateranense cercarono di limitare gli abusi emanando la sessanta-

11 Sul rapporto tra reliquie e indulgenze, cfr. Nicholas Vincent, *Some Pardoners' Tales. The Earliest English Indulgences*, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 12 (2002), pp. 23–58, qui pp. 38–40, 43 e 50–53, nonché, soprattutto, Hartmut Kühne, *Ostensio reliquiarum. Untersuchung über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heilumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Berlin-New York 2000 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 65), con alcune integrazioni in: *id.*, *Heilumsweisungen: Reliquien – Ablass – Herrschaft. Neufunde und Problemstellungen*, in: *Jahrbuch für Volkskunde* 27 (2004), pp. 42–62. Si veda anche Carola Fey, *Ablässe und Reliquien. Fürstliche Förderung des religiösen Lebens in Kirchen und Kapellen*, in: *e a d. / Steffen Krieb (a cura di), Adel und Bauern in der Gesellschaft des Mittelalters. Internationales Kolloquium zum 65. Geburtstag von Werner Rösener*, Korb 2012 (*Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters* 6), pp. 203–222.

12 *Guibertus de Novigento, De sanctis et eorum pigneribus*, a cura di Robert B. C. Huygens, Turnhout 1996 (*Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis* 127), trad. it.: *Guiberto di Nogent, Le reliquie dei santi*, a cura di Matteo Salaroli, Turnhout 2015 (*Corpus Christianorum in Translation* 24). Su questo aspetto, si vedano in particolare: Klaus Guth, *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung*, Ottobeuren 1970 (*Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige* 21 [vol. integrativo]); Henri Platelle, *Guibert de Nogent et le „De pignoribus sanctorum“*. Richesses et limites d'une critique médiévale des reliques, in: Edina Bozoky / Anne-Marie Helvetius (a cura di), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout 1999, pp. 109–121.

13 In merito alle riflessioni sulle indulgenze anteriori alla teoria del „tesoro delle grazie“, si veda Salvatore Vacca, „Aut punit homo, aut Deus punit“. Le indulgenze nella storia della penitenza e della teologia (secoli XII–XIII), in: *Pellegrini / Paciocco (a cura di), Misericorditer (vedi nota 4)*, pp. 21–55, cfr. pp. 35–36 su Pietro Abelardo.

duesima *constitutio* con la quale proibirono di togliere le antiche reliquie dai loro scrigni per ottenere benefici economici dalla loro ostensione („ut antike reliquie amodo extra capsam nullatenus ostendantur nec exponantur uenales“).¹⁴ Inoltre ordinarono che ogni nuova reliquia, prima di essere fatta oggetto di venerazione, fosse sottoposta alla convalida pontificia e che i collettori di elemosine, cui si proibiva di comportarsi in modo disdicevole nelle taverne, fossero muniti di documenti ufficiali. Infine, i padri conciliari limitarono a un massimo di 40 giorni – o a un anno in caso di dedicazione di una chiesa – l’entità delle pene che il vescovo poteva condonare (intesa peraltro come giornate di digiuno).¹⁵ Si trattava di un compromesso che inquadrava e limitava la pratica della raccolta di elemosine e della concessione di indulgenze e insieme la legittimava. Ma soprattutto, il concilio contribuì probabilmente a diffondere ancor più il fenomeno delle indulgenze, imponendo a tutti i fedeli di confessarsi almeno una volta l’anno. Poiché servivano a mitigare la pena prevista, le indulgenze facilitarono l’evoluzione del vecchio sistema tariffario che fu adeguato a una sua applicazione su larga scala e a peccati più comuni.¹⁶

Tuttavia, benché le indulgenze fossero diventate una prassi consueta, il principio su cui si basava la loro elargizione non era stato ancora legittimato. Se l’attribuzione si affrancava dal sistema del tariffario penitenziale, come sarebbe stato possibile soddisfare agli occhi di Dio il necessario equilibrio tra peccato e castigo? Finalmente, i teologi e i giuristi parigini di diritto canonico della generazione successiva, formati all’epoca del Concilio Laterano IV, si fecero carico della questione. Nel 1215 Enrico da Susa e Ugo di San Caro avevano tra i venti e i venticinque anni. La loro teoria del ‚tesoro delle grazie‘, forse elaborata in un primo tempo oralmente negli anni Trenta del XIII secolo, si basava sul concetto del tesoro come bene comune e

14 Contrariamente alle teorie consuete, propendo per l’ipotesi che *uenales* si riferisca alla prassi della raccolta di elemosine e non alla vendita delle reliquie (per la quale è logico aspettarsi traffici nascosti piuttosto che la loro ostensione pubblica). Il divieto di mostrare le reliquie „fuori dagli scrigni“, vale a dire fuori dai contenitori in cui erano custodite all’interno delle chiese, è stato tradizionalmente messo in relazione con l’avvento di reliquiari, le cui pareti trasparenti ne consentivano la visione; tale aspetto, tuttavia, con ogni evidenza non era materia del testo in questione. Su questo tipo di reliquiari e per un bilancio della tradizione interpretativa di questo passo, si vedano Christof L. Die d r i c h s, *Vom Glauben zum Sehen. Die Sichtbarkeit der Reliquie im Reliquiar. Ein Beitrag zur Geschichte des Sehens*, Berlin 2001, pp. 10–13; Gia Toussaint, *Kreuz und Knochen. Reliquien zur Zeit der Kreuzzüge*, Berlin 2011, pp. 178–179.

15 Cfr. *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, a cura di Antonius García y García, Città del Vaticano 1981 (*Monumenta Iuris Canonici, Series A. Corpus Glossatorum 2*), c. 62, pp. 101–103.

16 Si vedano in proposito Martin Ohst, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter*, Tübingen 1995 (*Beiträge zur Historischen Theologie 89*), pp. 103–117 (l’autore inserisce la pratica delle indulgenze e la sua legittimazione teorica nel contesto della confessione obbligatoria), e soprattutto il commento al c. 62 di Vincent, *Some Pardoners’ Tales* (vedi nota 11), pp. 50–55.

associava la remissione delle pene al surplus di meriti accumulato dai martiri: una prassi implicita già nelle collette, in cui si legava l'elargizione di indulgenze alla venerazione delle reliquie. Questa concezione si impose e fu sviluppata verso la metà del secolo dagli esponenti della teologia scolastica.¹⁷ Tra il 1248 e il 1249, il teologo tedesco Alberto Magno (1200–1280), che aveva lasciato Parigi per fondare a Colonia la scuola dell'Ordine domenicano, incluse nel computo del „tesoro della Chiesa“ anche i meriti dei santi che non erano martiri.¹⁸ Tra il 1253 e il 1255, l'italiano Tommaso d'Aquino (1224/25–1274), teologo domenicano già allievo di Alberto Magno e all'epoca docente a Parigi, organizzò e ridefinì l'opera dei suoi predecessori, imponendo la propria autorità sul pensiero dei posteri.¹⁹ Alberto e Tommaso svilupparono le loro tesi commentando le „Sentenze“ di Pietro Lombardo il quale, tra il 1150 e il 1158, aveva catalogato le questioni ancora aperte sollevate dalle Sacre Scritture: i loro scritti sono dunque uno specchio fedele della loro attività didattica e degli insegnamenti di teologia.²⁰ L'italiano Giovanni di Fidanza, detto Bonaventura da Bagnoregio (1217–1274), giunse molto giovane a Parigi, nel 1253 conseguì il titolo di *magister* in teologia e poco dopo divenne rettore della scuola teologica francescana. Anche lui, prima di abbandonare quasi del tutto l'attività didattica e dedicarsi alla direzione dell'ordine, di cui fu ministro generale dal 1257, redasse un commento nel quale sottoponeva ad accurata e puntuale analisi la logica istituzionale delle indulgenze e la loro applicazione pratica. In modo particolare, Bonaventura spiegava il motivo per cui solo il papa e i vescovi erano autorizzati a distribuirle:²¹

„La ragione per la quale spetta solo ai vescovi distribuire il tesoro della Chiesa è che la Chiesa detiene il tesoro in virtù del suo matrimonio con Cristo, suo sposo fatto uomo, e da queste nozze nascono figli e figlie, vale a dire esseri umani perfetti e imperfetti, per la cui educazione Cristo desidera conservare quel patrimonio. E così, come la Legge tratta il caso di colui che, accettando la moglie del fratello defunto per donargli una discendenza, debba ereditarne i beni che spettano all'educazione dei figli secondo quanto scritto in Rut 4, solo a coloro che sono sposi della Chiesa spetta il diritto di distribuirne il suo tesoro. E questi sposi sono i vescovi, e sono autorizzati a generare figli e figlie, vale a dire esseri umani perfetti e imperfetti, e tra loro

17 Per un compendio dei contributi successivi alla teoria, si vedano Paulus, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 1), voll. 1–2, e id., *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (vedi nota 4), vol. 3.

18 „In hoc enim thesauro habet Ecclesia divitias meritorum et passionis Christi, et gloriosae Virginis Mariae, et omnium Apostorum, et Martyrum, et sanctorum Dei vivorum et mortuorum“: Albertus Magnus, *Commentarii in IV Sententiarum*, a cura di Auguste Borgnet, in: B. Alberti Magni opera omnia, voll. 25–30, Paris 1894, vol. 29, d. 20, E, a. 16, p. 848.

19 Cfr. Paulus, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 1), vol. 2, p. 153.

20 Sul ruolo fondamentale delle „Sentenze“ per la teologia scolastica, cfr. Boureau, *L'empire du Livre* (vedi nota 3), pp. 24–36 e 95; Clara Monagle, *Orthodoxy and Controversy in Twelfth-Century Religious Discourse*. Peter Lombard's „Sentences“ and the Development of Theology, Turnhout 2013 (Europa Sacra 8).

21 Altri autori, prima di lui, avevano affrontato e dibattuto tale questione; si veda in merito Shaffern, *The Penitents' Treasury* (vedi nota 3), p. 103.

il sommo pontefice, che è sposo e guida della Chiesa universale. Pertanto, tutti i vescovi che hanno una discendenza possono concedere indulgenze, e primo tra loro il sommo pontefice, cui spetta la distribuzione della totalità del tesoro spirituale, poiché ha la responsabilità della Chiesa intera e di tutti i suoi figli. È per questo che tutti sono suoi figli e lui è il padre di tutti.²²

Bonaventura legittimava il diritto dei vescovi a disporre del ‚tesoro‘ scaturito dalle sofferenze di Cristo assimilandolo all’eredità famigliare: la Chiesa, ‚sposa‘ di Cristo, alla sua morte ne ha ereditato il tesoro, divenuto il *thesaurus ecclesiae*. I vescovi, che con la consacrazione sposano simbolicamente la Chiesa e diventano i successori di Cristo,²³ si assumono la responsabilità di amministrare il tesoro a beneficio dei suoi ‚figli‘, i fedeli, in quanto orfani di Cristo.²⁴ Scegliendo di considerare i beni spirituali di Cristo alla stregua di beni materiali, il teologo poteva fondare la propria argomentazione sulla Legge veterotestamentaria del levirato che risolveva in modo pragmatico le questioni legate alla successione ereditaria.²⁵ Così, il ‚tesoro delle grazie‘ viene messo in circolazione secondo la logica gerarchica dei rapporti di parentela spiritua-

22 „Ratio autem, quare thesaurus ecclesiae solis episcopis committitur dispensandus, est, quia ecclesia thesaurum istum habet ex desponsatione sui cum Christo, qui est vir et eius sponsus, et cui generat filios et filias, id est perfectos et imperfectos, ad quorum educationem Christus vult servari haec bona. Et quoniam in Lege tatum est, quod ‚qui recipit uxorem fratris sui, ut suscitet fratri suo defuncto semen‘, debet succedere in bonis, quae pertinent ad filiorum educationem, secundum quod invenitur Ruth quarto; illis solis competit iste thesaurus dispensandus, qui sunt sponsi Ecclesiae. Tales autem sunt episcopi, qui sponsi sunt et habent vim generandi filios et filias, id est perfectos et imperfectos, et inter hos Summus Pontifex, qui est totius universalis Ecclesiae sponsus et rector. Ideo omnes episcopi, qui habent prolem, possunt facere indulgentias, et Summus Pontifex praecipue inter omnes, quia ipsi competit totius spiritualis thesauri dispensatio, secundum quod curam habet de tota Ecclesia et omnibus eius filiis. Unde omnes sunt eius filii, et ipse est pater omnium“: Bonaventura, Commentaria in IV Libros sententiarum, in: Doctoris Seraphici S. Bonaventurae ... Opera omnia, a cura del Collegio San Bonaventura, 10 voll., Quaracchi 1882–1902, voll. 1–4, 1882–1889, qui vol. 4, d. 20, pars 2, a. 2, 3, p. 534.

23 Se inizialmente il matrimonio mistico tra un vescovo e la Chiesa era mero simbolo della fede, sin dalla fine del XII secolo divenne oggetto di un’analogia giuridica ad ampio spettro; si veda in merito Jean Gaudemet, Note sur le symbolisme médiéval. Le mariage de l’évêque, in: L’année canonique 22 (1978), pp. 71–80; rist. in: i d., La société ecclésiastique dans l’Occident médiéval, London 1980, n. 10, e, più in generale, David L. D’Avray, Medieval Marriage. Symbolism and Society, Oxford et al. 2005.

24 Per le argomentazioni in merito negli scritti di altri autori, cfr. Shaffern, The Penitents’ Treasury (vedi nota 3), pp. 102–103.

25 Secondo questa norma, una vedova deve sposare il fratello del marito defunto, in modo tale che gli eredi ne perpetuino il nome (Dt 25,5–10, in particolare: Dt 25,5; Mt 22,24; Mc 12,19). Bonaventura integrò questo principio per quanto riguardava i beni, facendo riferimento al quarto libro di Rut: qui si parla di un appezzamento di terreno che deve essere acquistato, insieme alla vedova Rut, anche dal parente più prossimo del marito defunto per garantire la sussistenza ai figli nati da quel matrimonio: la terra restava legata alla donna come il tesoro amministrato dai vescovi restava legato alla Chiesa (cfr. Rt 4,5).

le di impronta cristiana: le grazie consentono ai vescovi di concedere indulgenze, e dunque di ‚educare‘ in seno alla Chiesa i figli che sono „autorizzati a generare“. Per il cristiano, la vera e propria nascita sociale era rappresentata dal rito del battesimo che, cancellando la macchia dello stesso atto procreativo, lo ammetteva nella famiglia di Dio, legata da relazioni di parentela spirituale.²⁶ In seguito i fedeli, peccatori per tutta la vita, per salvare la propria anima necessitavano di un sostegno costante: quel compito arduo giustificava, secondo Bonaventura, il fatto che la Chiesa detenesse il monopolio sul ‚tesoro delle grazie‘. Pertanto, la teoria scolastica del tesoro rispondeva a due problematiche che assillavano soprattutto i nuovi ordini mendicanti, i domenicani e i francescani, cui gli esponenti di quella scuola appartenevano: garantire una capillare cura delle anime in cui la pratica penitenziale ricoprisse un ruolo importante, nonché rafforzare l’autorità della Chiesa.

In un passo precedente, in cui ci si chiedeva se le indulgenze dovessero essere concesse solo con un fine spirituale o se invece potessero anche promuovere iniziative materiali, Bonaventura aveva concepito un piano di applicazione delle ‚grazie‘ in rapporto al funzionamento della macchina istituzionale ecclesiastica:

„Le indulgenze devono essere concesse per fini spirituali o materiali? ... Conclusione: le indulgenze devono essere distribuite soprattutto per atti esteriori. Va detto che, se questo aspetto è visibile nell’ambito delle città e delle comunità umane, in cui si attinge al tesoro della cosa pubblica e lo si distribuisce soprattutto per due ragioni, lo è altrettanto in relazione alle cose spirituali. Di fatto, al tesoro si attinge in primo luogo per la gloria del principe, come fanno le corti reali, come fece Assuero nel primo libro di Ester (Est 1,4); in secondo luogo, a beneficio della comunità o nel momento del bisogno, quando la comunità è attaccata ed elargisce ai soldati doni o una mercede perché combattano. Allo stesso modo, coloro ai quali è stato affidato il tesoro della Chiesa, devono distribuirlo per due scopi: a lode e gloria del principe, e la lode e la gloria di Dio risiedono nei suoi santi, i quali vengono celebrati costruendo le basiliche, frequentando le basiliche e commemorandone le virtù; tutto ciò viene raccomandato nelle prediche e nei sermoni, e a ragione le indulgenze sono concesse per tali scopi. D’altra parte, il bene comune è la difesa della Terra Santa, la difesa della fede, il sostegno agli studi e simili; e le indulgenze devono essere concesse a tal fine. E siccome questi sono tutti atti esteriori, le indulgenze devono essere distribuite principalmente per simili atti.“²⁷

²⁶ Cfr. Anita Guerreau-Jalabert, *Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale*, in: Françoise Héritier-Augé/Élisabeth Copet-Rougier (a cura di), *La parenté spirituelle*, Paris 1995, pp. 133–203.

²⁷ „Utrum indulgentiae debeant fieri pro spirituali, an pro corporali beneficio ... Conclusio: Indulgentiae praecipue fieri debent pro actibus exterioribus. Dicendum, quod sicut videmus in politicis et communitatibus humanis, quod thesaurus reipublicae propter duo maxime consuevit proferri et communicari exterius; sic in spiritualibus intelligendum. Profertur namque thesaurus extra ad dispergendum propter gloriam principis, sicut faciunt reges curiales, sicut fecit Assuerus Esther primo; alio modo propter utilitatis communitatis sive necessitatem, ut quando laeditur communitas, proferuntur stipendia et donativa militibus, ut eant ad pugnam. Sic thesaurus ecclesiae ab his qui habent dispen-

Paragonando il ‚tesoro delle grazie‘ al tesoro reale, Bonaventura confermava alla Chiesa il diritto di usarlo come mezzo legittimo nell’esercizio delle sue funzioni. Inoltre convalidava l’assunto che le indulgenze debbano sostenere e orientare concretamente le pratiche della devozione, menzionando in modo esplicito il loro ruolo nell’edificazione delle chiese e nella difesa della Terra Santa. Tuttavia, l’ambizione a sottolineare i benefici spirituali delle indulgenze, portava il teologo a ignorare le modalità della loro efficacia materiale: parlava delle ‚grazie‘ come se da sole bastassero a soddisfare tutte le funzioni che aveva elencato, senza ricordare le elemosine, nonostante il loro evidente ruolo di mediazione.

Il ‚tesoro delle grazie‘ fu dunque l’opera degli esponenti della teologia scolastica, nello sforzo di motivare la complessa realtà dello scambio nella pratica devozionale, attraverso un modello ecclesiologico che giustificava il potere dei vescovi. Ma la loro incapacità di legittimare senza riserve le conseguenze materiali delle indulgenze pose dei limiti alla teoria.²⁸ Mentre le pratiche che interpretava continuavano a intensificarsi, il concetto del ‚tesoro delle grazie‘ non ebbe altrettanta diffusione nella quotidianità del clero e dei fedeli: i vescovi, per esempio, non vi facevano quasi mai riferimento nelle loro lettere d’indulgenza.²⁹ Il primo anno giubilare, bandito nel 1300, fu un evento decisivo nella storia delle indulgenze: in quell’occasione venne elargita la solenne indulgenza plenaria di tutte le pene con la promessa che l’operazione sarebbe stata ripetuta ogni successivo anno santo. L’evento fu oggetto di un commento del cardinale Jean Lemoine il quale spiegò che, anche se tutti i cristiani del mondo si fossero messi in viaggio verso Roma, il rapporto tra la somma delle indulgenze concesse e l’incommensurabilità del tesoro delle grazie sarebbe rimasto molto basso. E illustrò il concetto portando a esempio una goccia d’acqua nell’oceano o un grano di miglio a cospetto del Monte san Bernardo.³⁰ Clemente VI fu il primo pontefice a menzionare la teoria del ‚tesoro delle grazie‘ nella bolla del 1343 con la quale proclamava il giubileo del 1350. Il papa affermò che il tesoro era inesauribile

sare, duplici ex cause debet distribui, scilicet propter gloriam principis et laudem; et laus et honor dei est in sanctis suis, et sancti honorantur in constructione basilicarum, visitatione basilicarum, commemoratione virtutum suarum, et idem fit in praedicationibus et sermonibus: ideo pro his omnibus indulgentiae recte fiunt. Communis autem utilitas est defensio terrae sanctae, defensio fidei, promotio studii et consimilia; et ideo adhuc pro talibus debent fieri. Et quoniam haec consistunt in actibus exterioribus, ideo maxime pro actibus exterioribus debent fieri indulgentiae“: Bonaventura, *Commentaria* (vedi nota 22), qui vol. 4, d. 20, pars 2, a. 1, 4, p. 536f.

28 Per una selezione di teorie inconsuete si veda Paulus, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 1), vol. 2, pp. 154–158.

29 Raramente si trovano riferimenti al ‚tesoro‘ nelle lettere collettive d’indulgenza analizzate da Alexander Seibold, *Sammelindulgenzen. Ablassurkunden des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, Köln-Weimar-Wien 2001 (*Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde*, Beiheft 8), si vedano in merito le pp. 29 e 32.

30 Cfr. Jean Lemoine, *De Iubileo*, in: Paulus, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 1), vol. 2, p. 155.

come i meriti di Cristo e che, attingendovi a ragion veduta, sarebbe aumentato ancora.³¹ Ovviamente, l'immagine di un grande tesoro aperto e illimitato era sostenuta da chi predicava le indulgenze.³² Gli altri predicatori tuttavia, desiderosi in primo luogo di allontanare i fedeli dal peccato e di spingerli a fare penitenza, evitavano com'è naturale di esaltare la remissione delle pene. Se ne parlavano, era solo per ricordare che la dispensa riguardava solo le pene temporali, visto che il peccato doveva essere cancellato soprattutto con il pentimento e la confessione.³³ Durante il giubileo del 1500, in occasione del quale fu elargita nuovamente l'indulgenza plenaria, Johann Geiler von Kaysersberg, predicatore del duomo di Strasburgo, paragonò le indulgenze ai guanti per spiegare la loro natura e l'uso che ne andava fatto. Allo stesso modo dei guanti, realizzati con rimanenze di stoffa, le indulgenze erano ricavate dall'eccedenza del tesoro dei meriti dei santi che, dunque, non diminuiva. Ma come un guanto, l'indulgenza proteggeva solo i deboli: l'atto di penitenza alla maniera antica, benché fosse la via più ardua, restava di gran lunga la migliore. E come la mano non riesce a infilarsi da sola il guanto, anche l'indulgenza poteva essere ottenuta solo con l'ausilio della Chiesa. Infine, se il guanto proteggeva, era anche soggetto a usura, perciò le indulgenze non andavano certo sottovalutate, ma neppure sopravvalutate.³⁴ Un punto di vista diverso era quello sostenuto dal francescano Stephan Fridolin nella sua opera devozionale dal titolo „Der Schatzbehälter“ („Lo scrigno del tesoro“) stampato nel 1491 a Norimberga e corredato di numerose xilografie. Fridolin invitava il lettore ad approfittare del tesoro delle grazie, immergendosi nella storia e nelle immagini delle sofferenze patite da Cristo, senza menzionare le indulgenze: era la preghiera individuale a dare accesso diretto alla grazia.³⁵

Se durante il Medioevo, dunque, la tesi del ,tesoro delle grazie', sviluppata negli anni Trenta del XIII secolo dai teologi, era rimasta soprattutto patrimonio degli studiosi ed era stata menzionata o rielaborata da attori diversi a seconda delle necessità o delle intenzioni, all'inizio del XVI secolo tornò a essere un punto nodale

³¹ Cfr. *ibid.*, pp. 155–156.

³² Per esempio in una serie di prediche che il domenicano Hermann Rab tenne nel 1509 a Torgau: Georg Buchwald, *Die Ablasspredigten des Leipziger Dominikaners Hermann Rab (1504–1521)*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 22 (1925), pp. 128–152 e 161–191, qui pp. 139–143, 146–147, 152, 168, 173, 185.

³³ Com'è logico, le stesse argomentazioni sono rintracciabili nei libri con i quali i laici si preparavano alla confessione e in altre opere religiose di carattere edificante; si veda in merito Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (vedi nota 4), vol. 3, pp. 100–129 e soprattutto pp. 121–122 e 126. Talvolta i sermoni di cui si è conservato il testo scritto spiegano il principio generale alla base della teoria del tesoro sotto forma di piccoli trattati, tanto da far dubitare che siano stati diffusi oralmente.

³⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 118–120.

³⁵ Cfr. Stephan Fridolin, *Der Schatzbehälter oder Schrein der waren reichtuemer des heils vnd ewiger Seligkeit*, Nürnberg 1491. Si veda in merito Petra Seegets, *Passionstheologie und Passionsfrömmigkeit im ausgehenden Mittelalter*. Der Nürnberger Franziskaner Stephan Fridolin (gest. 1498) zwischen Kloster und Stadt, Tübingen 1998 (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 10).

delle polemiche che contrapposero, nel Sacro Romano Impero, i fautori della Riforma ai sostenitori del papa. L'innovativa tecnica della stampa, che aveva reso grandi servizi alla pratica delle indulgenze permettendo la riproduzione dei proclami e dei documenti da rilasciare ai fedeli cui erano concesse,³⁶ prese a essere utilizzata dai suoi detrattori.³⁷ Una xilografia pubblicata intorno al 1530 come foglio volante, per esempio, affrontava direttamente il tema del tesoro (fig. 1).³⁸ L'immagine raffigura una croce con gli strumenti della Passione di Cristo: il flagello, il fascio di verghe e la corona di spine sono fissate al centro della traversa, alle cui estremità sono piantati due chiodi che sostengono la lancia e la canna con la spugna imbevuta di aceto. Il cielo avvolto dalle tenebre allude alla morte di Cristo. Una lettera d'indulgenza munita di tre sigilli e appesa al centro del montante della croce, nel punto in cui dovrebbe stare il corpo del Salvatore, riporta le condizioni del contratto: „Umb gelt ein sack vol ablas“ („Un sacco di indulgenze in cambio di denaro“). La posizione del documento fa pensare alle *Charter of Christ* (benché probabilmente non esistano influenze dirette), testi per la preghiera diffusi in Inghilterra sin dal XIV secolo che proclamavano la redenzione dell'umanità: erano strutturati come il contratto che Cristo avrebbe steso durante il suo martirio usando come pergamena la pelle, come inchiostro il sangue e come penna un chiodo della croce.³⁹ Se ne deduce, dunque, che le sofferenze di Cristo sono effettivamente all'origine della grazia. La xilografia è però un commento al fatto che la Chiesa ne è l'amministratrice: infatti, sotto la croce è collocata una grande cassa rinforzata in ferro, chiusa da tre chiavistelli e custodita da una creatura simile all'idra, con sette teste su un corpo di serpente, che il titolo definisce „la bestia papale dalle sette teste“, in riferimento al mostro descritto nell'Apocalisse di san Giovanni. La testa al centro, di fronte al montante della croce, è quella di un papa cinto della tiara, affiancato a destra e a sinistra, in ordine gerarchico, dalle teste di due cardinali, di due vescovi e infine di altri due membri del clero. Completano il corpo due paia di zampe correate di artigli che afferrano la cassa del tesoro. Le parti in cui è diviso il corpo della bestia confluiscono

36 Cfr. Falk Eisermann, *Der Ablass als Medienereignis. Kommunikationswandel durch Einblattdrucke im 15. Jahrhundert. Mit einer Auswahlbibliographie*, in: Rudolf Suntrup/Jan R. Veenstra (a cura di), *Tradition and Innovation in an Era of Change / Tradition und Innovation im Übergang zur Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. et al. 2001 (*Medieval to Early Modern Culture / Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit* 1), pp. 99–128.

37 Cfr. Berndt Hamm, *Die Reformation als Medienereignis*, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 11 (1996), pp. 137–166.

38 Cfr. Petra Kruse/John Huxtable Elliott/Giulio Macchi/Lothar Altringer/Georg Kugler, *Kaiser Karl V. (1500–1558). Macht und Ohnmacht Europas*, catalogo della mostra, Bonn, Bundeskunsthalle/Vienna, Kunsthistorisches Museum, Bonn 2000, pp. 253–255 n. 236.

39 Cfr. Mary Caroline Spalding, *The Middle English Charters of Christ*, Bryn Mawr 1914 (*Bryn Mawr College Monographs* 15), pp. XLII–LI; Jill Averil Keen, *The Charters of Christ and Piers Plowman. Documenting Salvation*, New York et al. 2002.

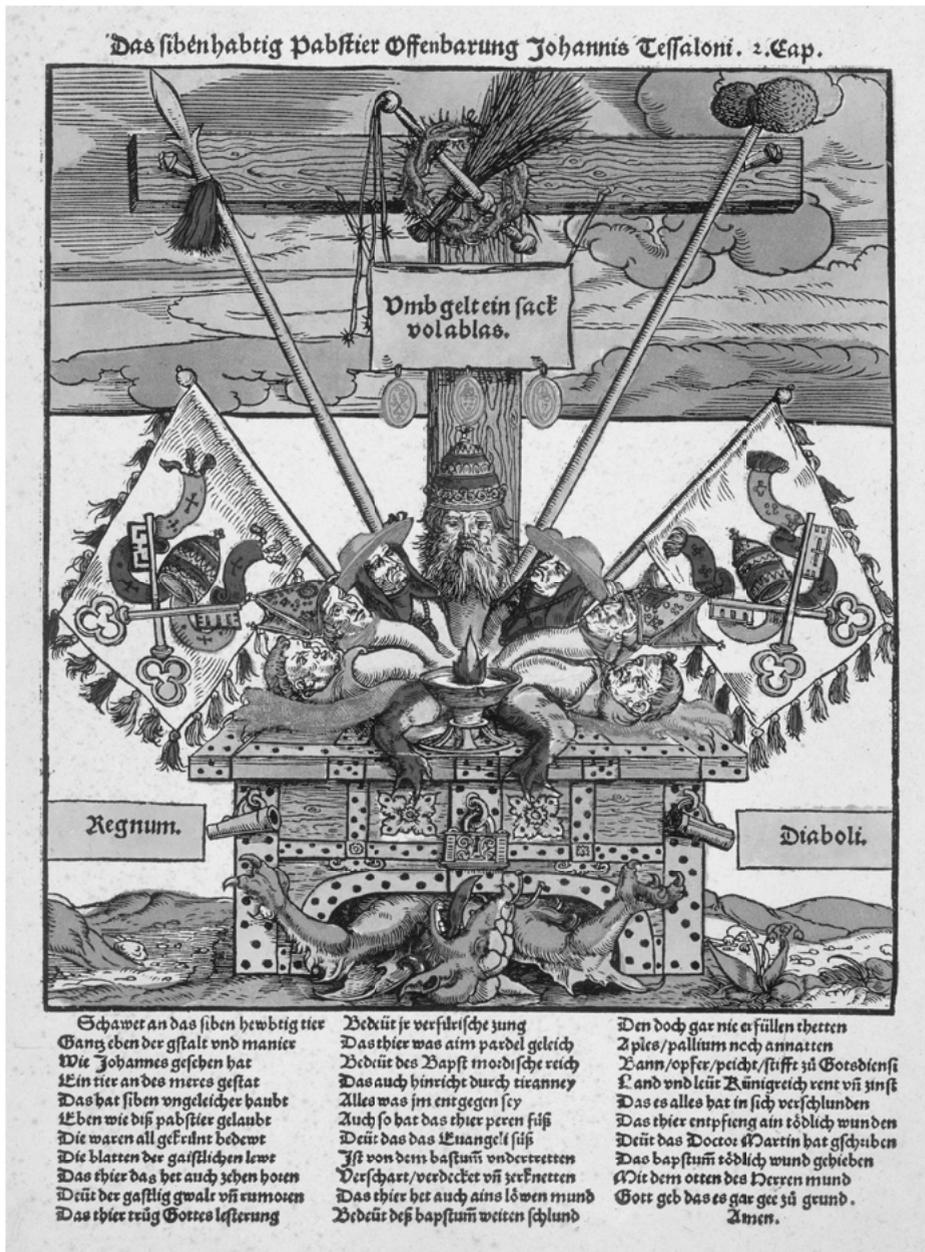


Fig. 1: Anonimo, „Das sibenhabtig pabstier“, foglio volante, Germania, 1530 ca.

in un calice collocato al centro dell'immagine e verso il quale convergono come strali anche i fusti della lancia e della canna, così come le aste dei vessilli papali: l'analoga collocazione come trofei all'interno dell'immagine, fa sì che i rappresentanti della gerarchia ecclesiastica e le loro insegne siano associati idealmente agli strumenti della Passione, in modo tale da illustrare il controllo dell'istituzione ecclesiastica sulla storia di Cristo e sul rituale eucaristico. Il messaggio è ribadito dalla disposizione delle insegne papali sugli stendardi, incrociate ad angolo retto come i due strumenti della Passione, il fascio di verghe e il flagello, dentro la corona di spine. Il diavolo adagiato sulla schiena sotto alla cassa, pendant della „bestia papale“ che la sovrasta, allarga le zampe anteriori quasi a volerla cingere, spalanca la bocca e tira fuori la lingua che si solleva come la fiamma che arde nel calice. La raffigurazione del forziere e del diavolo rimanda all'iconografia dell'*avaritia*: un chiaro messaggio di cosa si debba pensare del papato, rafforzato dalle parole „Regnum“ e „Diaboli“, „regno del demonio“, che campeggiano a sinistra e a destra della cassa. Il testo di Hans Sachs (1494–1576) riprodotto nella porzione inferiore del foglio ribadisce ulteriormente il messaggio.

L'illustrazione colpiva ancor più l'immaginario perché ricordava, nei suoi elementi compositivi, la regia delle grandi campagne per la promozione delle indulgenze che avevano contribuito a scatenare la crisi. Il commissario pontificio Raimondo Peraudi, che tra il 1488 e il 1490, e poi tra il 1501 e il 1503, viaggiò nelle terre dell'Impero, in Francia e nei paesi del nord predicando le indulgenze in modo tale da finanziare le crociate, aveva messo a punto una spettacolare liturgia per dare maggiore efficacia alla pratica tradizionale della colletta di elemosine: in ogni chiesa in cui sarebbe stata offerta ai fedeli la remissione delle pene, veniva montata una grande croce rossa e stendardi con le insegne papali (fig. 2).⁴⁰ Peraudi aveva iniziato la carriera come predicatore di indulgenze al servizio della cattedrale di Saintes nella Francia occidentale dove, a chiunque contribuisse alla ricostruzione della chiesa, prometteva la remissione plenaria delle pene temporali sul modello di quella concessa a Roma nel 1475 in occasione del giubileo. Era stato papa Bonifacio IX, nel 1390, a introdurre la possibilità di trasmettere le indulgenze romane, ma probabilmente fu Peraudi, che era anche teorico e pensatore, a precisare e rendere sistematiche disposizioni valide fino ad allora in casi eccezionali, introducendo due innovazioni: da un lato, l'indulgenza plenaria sarebbe valsa anche per le anime del purgatorio, dall'altro, i fedeli avrebbero ricevuto lettere di confessione che li legittimavano a farsi condonare le pene da un confessore a loro scelta ogni volta che lo desideravano. Questa nuova tipologia di indulgenze, tanto quanto l'assetto liturgico che Peraudi aveva introdotto,

⁴⁰ Cfr. Hans Volz, Die Liturgie bei der Ablaßverkündigung, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 11 (1966), pp. 114–125; Francis Rapp, Un contemporain d'Alexandre VI Borgia, le cardinal Raymond Péraud (1435–1505), in: Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres 138,3 (1994), pp. 665–677.



Fig. 2: Anonimo, „On Aplas von Rom kan man wol selig werden: durch anzaigung der götlichen hailigen geschryfft“, Augusta [Augsburg] 1521. Frontespizio: la concessione di indulgenze dal punto di vista della Riforma.

furono ripresi in occasione di altre grandi campagne di promozione organizzate dallo stesso commissario pontificio o da altri predicatori.⁴¹

Nel 1503, Raimondo Peraudi consacrò la cappella del castello di Wittenberg in Sassonia autorizzando, in occasione di determinate festività, la distribuzione ai fedeli di indulgenze di 100 giorni da moltiplicare per il numero di reliquie che vi erano conservate: nel 1509, per esempio, durante un'ostensione furono promessi ben 500.000 giorni di indulgenza. Queste cifre non avevano vera valenza giuridica perché si riferivano a pene da scontare nel purgatorio, in cui il tempo aveva un valore diverso rispetto al mondo terreno.⁴² Tuttavia, questa forma di computo religioso era assai diffusa nell'esperienza devozionale,⁴³ tanto quanto il ricorso a oggetti che dovevano facilitare l'ottenimento della grazia divina.⁴⁴ Un inventario delle reliquie della chiesa del castello di Wittenberg illustrato da Lucas Cranach il Vecchio e stampato per la suddetta ostensione contribuì ad avvicinare il rito pubblico alla devozione privata, offrendo l'opportunità di ricordare l'evento guardando le straordinarie immagini.⁴⁵ Nel

41 Cfr. Bernd Moeller, *Die letzten Ablasskampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablass in seinem geschichtlichen Zusammenhang*, in: Hartmut Boockmann/Bernd Moeller/Karl Stackmann (a cura di), *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie*, Göttingen 1989 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, ser. 3, 179), pp. 539–567; rist.: id., *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, Göttingen 1991, pp. 53–72 e 295–307, qui pp. 59 e 68; Reinhold Kiermayr, *How much Money was Actually in the Indulgence Chest?*, in: *Sixteenth Century Journal* 17 (1986), pp. 303–318.

42 Il purgatorio, in cui le anime dovevano scontare le pene per i peccati minori non rimessi durante la vita, fu definito ufficialmente dall'autorità pontificia nel 1254, richiamandosi a un'idea nata già nel XII secolo. La sua introduzione determinò un ulteriore alleggerimento della prassi penitenziale che andò ad aggiungersi a quello delle indulgenze. Si veda in merito Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981; rist. in: id., *Un autre Moyen Âge*, Paris 1999, pp. 771–1231, qui pp. 1111–1112 (trad. it.: *La nascita del purgatorio*, Torino 1982).

43 In merito alla prassi del conteggio, cfr. Arnold Angenendt/Thomas Braucks/Rolf Busch/Thomas Lentjes/Hubertus Lutterbach, *Gezählte Frömmigkeit*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995), pp. 1–71; sugli inventari delle indulgenze si veda Nine Robijntje Miedema, *Rompilgerführer in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Die „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“ (deutsch/niederländisch)*. Edition und Kommentar, Tübingen 2003 (Frühe Neuzeit 72), cfr. soprattutto pp. 377–397.

44 Tra gli studi che Berndt Hamm ha dedicato al tema della 'vicinanza della grazia' nell'esperienza devozionale del tardo Medioevo, si veda Berndt Hamm, *Die Nähe des Heiligen im ausgehenden Mittelalter: ars moriendi, Totenmemoria, Gregorsmesse*, in: id./Klaus Herbers/Heidrun Stein-Kecks (a cura di), *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, Stuttgart 2007 (Beiträge zur Hagiographie 6), pp. 185–221. Sul rapporto tra immagini e indulgenze, cfr. Philippe Cordez, *Reliquien und ihre Bilder: Zur Ablassvermittlung und Bildreproduktion im Spätmittelalter*, in: Kristin Marek/Raphaële Preisinger/Marius Rimmelé/Katrin Kärcher (a cura di), *Bild und Körper im Mittelalter*, München 2006, pp. 273–286.

45 *Dye Zaigung des hochlobwürdigen Hailigthumbs der Stift-Kirchen aller Hailigen zu Wittenburg, Wittenberg 1509*. Su quest'opera si veda Livia Cárdenas, *Friedrich der Weise und das Wittenberger Heiltumsbuch. Mediale Repräsentation zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Berlin 2002.

1520, il totale dell'indulgenza aveva raggiunto a Wittenberg quasi 2.000.000 di anni, visto che i 100 giorni per reliquia erano stati aumentati a 100 anni. Nel frattempo però Martin Lutero, un monaco, teologo e predicatore di Wittenberg, aveva rilanciato il dibattito sulla legittimità delle indulgenze rifacendosi alla tradizione della critica agli abusi legati alle collette: nel mese di ottobre 1517 aveva reso pubblica una lista di novantacinque ‚tesi‘, alcune delle quali riguardanti la teoria scolastica del ‚tesoro delle grazie‘. Prima di tutto, Lutero ne lamentava la poca divulgazione: „Il tesoro della Chiesa, dal quale il papa attinge per concedere l'indulgenza, non è menzionato a sufficienza né è noto al popolo di Cristo.“⁴⁶ In secondo luogo, si interrogava sulla vera natura di questi tesori che non erano temporali, ma neppure propriamente spirituali,⁴⁷ affermando che „il vero tesoro della Chiesa“ era „il sacrosanto Vangelo della gloria e della grazia di Dio“⁴⁸ e attaccando l'avarizia del clero.⁴⁹ Il testo conobbe una rapida diffusione, favorita dall'ostilità della politica locale. L'arcivescovo Alberto di Brandeburgo aveva allestito a Halle, la città a circa ottanta chilometri da Wittenberg in cui risiedeva, un'ostensione di reliquie paragonabile a quella della città di Lutero e, nel 1516, aveva ordinato di organizzare una campagna di promozione delle indulgenze i cui proventi sarebbero stati destinati in parte alla fabbrica di san Pietro a Roma, in parte al ripianamento dei debiti che aveva contratto con la Santa Sede per ottenere la concessione di varie diocesi e due arcidiocesi (Magonza e Magdeburgo). L'attribuzione dell'arcivescovado di Magdeburgo a un principe della casata Hohenzollern ferì tuttavia gli interessi di Federico il Saggio, il principe elettore di Sassonia della casata

46 Martin Luther, Tesi n. 56: „*Thesauri ecclesiae, unde Papa dat indulgentias, neque satis nominati sunt neque cogniti apud populum Christi*“, riprodotta in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 127 voll., Weimar 1883–2009 (Weimarer Ausgabe = WA), vol. 1, p. 236. Sulle riflessioni di Lutero in merito alle indulgenze prima della pubblicazione delle tesi e sul suo retroterra intellettuale, cfr. David Bagchi, *Luther's Ninety-Five Theses and the Contemporary Criticism of Indulgences*, in: Robert N. Swanson (a cura di), *Promissory Notes* (vedi nota 4), pp. 331–355; in merito al punto di vista di un antagonista di Lutero, si veda Bernhard Alfred R. Felmburg, *De Indulgentiis. Die Ablasstheologie Kardinal Cajetans (1469–1534)*, Leiden et al. 1998 (*Studies in Medieval and Reformation Traditions* 66).

47 Martin Luther, Tesi n. 57 e n. 58: „Evidentemente non consiste in beni temporali, perché molti predicatori non li distribuirebbero tanto facilmente, ma si limiterebbero a raccogliarli. Tuttavia non consiste neppure nei meriti di Cristo e dei santi, i quali operano sempre, indipendentemente dal papa, promuovendo la grazia per l'uomo interiore e croce, morte e inferno per l'uomo esteriore“ („*Temporales certe non esse patet, quod non tam facile eos profundunt, sed tantummodo colligunt multi concionatorum. Nec sunt merita Christi et sanctorum, quia hec semper sine Papa operantur gratiam hominis interioris et crucem, mortem infernumque exterioris*“); Testo riprodotto in: WA 1, p. 236.

48 Martin Luther, Tesi n. 62: „*Verus thesaurus ecclesie est sacrosanctum euangelium glorie et gratie dei*“: *ibid.*

49 Martin Luther, Tesi n. 65 e n. 66: „Dunque i tesori evangelici sono la rete con cui un tempo si pescavano gli uomini ricchi. I tesori delle indulgenze sono la rete con cui oggi si pescano le ricchezze degli uomini“ („*Igitur thesauri Euangelici rhetia sunt, quibus olim piscabantur viros divitiarum. Thesauri indulgentiarum rhetia sunt, quibus nunc piscantur divitias virorum*“): *ibid.*

dei Wettin che risiedeva a Wittenberg, il quale proibì ai collettori di elemosine inviati dall'avversario di circolare nelle sue terre. E, se Federico il Saggio presto cominciò a sostenere Lutero, Alberto di Brandeburgo lo denunciò a Roma. Fu in questo contesto che papa Leone X, ancor prima di condannare le novantacinque tesi con la bolla del 1520, nel novembre 1518 confermò per decreto la teoria delle indulgenze.⁵⁰ C'era stato bisogno che Lutero, in una situazione politica assai tesa, ne mettesse in dubbio la validità, perché la Chiesa facesse realmente propria la concezione del 'tesoro delle grazie' elaborata quasi tre secoli prima.

Fonti delle illustrazioni

Fig. 1: Petra Kruse / John Huxtable Elliott / Giulio Macchi / Lothar Altringer / Georg Kugler, Kaiser Karl V. (1500–1558). Macht und Ohnmacht Europas [catalogo della mostra], Bonn, Bundeskunsthalle/Vienna, Kunsthistorisches Museum, Bonn 2000, pp. 253–255 n. 236.

Fig. 2: © Bayerische Staatsbibliothek München, Res / 4 Polem. 7.

⁵⁰ Cfr. Paulus, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 1), vol. 2, p. 157; per una sintesi della prassi delle indulgenze nel contesto della Riforma si veda Hartmut Kühne, *Ablassfrömmigkeit und Ablasspraxis um 1500*, in: Harald Meller (a cura di), *Fundsache Luther. Archäologen auf den Spuren des Reformators*, catalogo della mostra, Halle a. d. Saale, Landesmuseum für Vorgeschichte, Stuttgart 2008, pp. 36–47.