CAPITOLO SECONDO

«NUDI HOMINES CUM FERRO»

1. *Il pellegrinaggio nel sistema penitenziale del medioevo*

1.1. *Peccatori, criminali e donne in viaggio*

Che esista una tradizione controversistica ostile nei confronti del pellegrinaggio è cosa nota[1]. Meno noto è quanto questa forma di critica trovasse sponda nella pratica – diffusa dalla tarda antichità a tutto il medioevo – del pellegrinaggio giudiziale. Nessuna aura positiva circondava tale *vagatio* e

Questo capitolo è di Ilaria Sabbatini.

[1]Per un inquadramento generale del fenomeno: U. Berlière, *Les pèlerinages judiciaires au moyen âge*, in «Revue bénédictine», 7, 1964, pp. 520-526; G. Piana, *Peccati e penitenza nel medioevo*, in *A pane e acqua. Peccati e penitenze nel Medioevo. Il Penitenziale di Burcardo di Worms*, a cura di G. Picasso, G. Piana e G. Motta, Novara, 1986; E. Van Cauwenbergh, *Les Pèlerinages expiatoires et judiciaires dans le droit communal de la Belgique au moyen âge* (Recueil des travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie, fasc. 48), Louvain, 1922; I. Magli, *Gli uomini della penitenza. Lineamenti antropologici del medioevo italiano*, Milano, 1977 (in particolare il paragrafo *La penitenza come atteggiamento culturale*, pp. 35-42); M.L. Lo Giacco, *Il pellegrinaggio: profili giuridici*, in *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, a cura di G. Dammacco e G. Otranto, Bari, 2004, pp. 87-110; R. Stopani, *La via Francigena. Storia di una strada medievale*, Firenze, 1998; J. Sumption, *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel medioevo*, Roma, 1993[2] (ed. or. London, 1975); *Le vie di Dio. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalle origini al medioevo*, a cura di J. Chélini et H. Branthomme, Milano, 2004 (ed. or. Paris, 1982); *Le vie di Dio. I pellegrinaggi nel mondo moderno dalla fine del medioevo ai nostri giorni*, a cura di J. Chélini e H. Branthomme, Milano, 2006 (ed. or. Paris, 1982); F. Cardini, *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra medioevo e prima età moderna*, Bologna, 2002; J. Leed, *La mente del viaggiatore*, Bologna, 1992 (ed. or. New York, 1991) (in particolare la seconda parte: *Il viaggio filosofico*, pp.163-247); L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma, 2002; M. Bacci, *Il pennello dell'Evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca*, Pisa, 1998.

anche volendo credere alla buona fede dei penitenti ciò non cambia la realtà dei fatti: chi si metteva in quel genere di *peregrinatio* era colpevole di assassinio o di gravi reati sessuali, tanto che Cyrille Vogel non esitava a definire il fenomeno come «pellegrinaggio di chierici criminali»[2]. Nel XIII secolo Jacques de Vitry, compilando una sorta di tassonomia del pellegrinaggio penitenziale, si lamentava dell'abietta congerie umana avviata verso la Terrasanta dai tribunali europei:

> Hi vero qui ab initio recuperationis et liberationis terrae sanctae statuta eius plenius agnoverunt [...] in veritate affirmant, quod nullum genus hominum, nullaque alia pestis afficacior fuit ad nocendum, quam flagitiosi, et pestiferi homines, scelerati, et impii sacrilegi, fures et raptores, homicidae, paricidae, periuri, adulteri, et proditores, cursarii, seu piratae, rutarii, ebriosi, ioculatores, deciorum lusores, mimi, et histriones, apostatae monachi et moniales, meretrices publicae, et quae relictis maritis suis lenonibus adhaeferant, vel qui fugientes uxores proprias, alias superducebant[3].

I pellegrinaggi femminili sollevavano poi un'avversità tutta particolare anche nel caso delle *peregrinationes* di natura puramente devozionale. L'affresco della Tebaide nel Camposanto di Pisa in questo senso è paradigmatico: vi si raffigura una pellegrina dall'apparenza innocua nell'atto di avvicinarsi a un santo eremita. La scena non ha niente di spaventoso: solo il particolare del piede ad artiglio che spunta dalla gonna tradisce il carattere demoniaco della viandante e ne enfatizza la natura fraudolenta.

Il motivo di tanta avversione non va ricercato in una generica misoginia medievale, quanto nella precisa accusa di meretricio legata al pellegrinaggio femminile. Nell'VIII secolo san Bonifacio, vescovo di Magonza, così esprimeva le sue riserve per il viaggio a Roma delle donne di qualsivoglia condizione:

[2] C. Vogel, *Le pèlerinage pénitentiel*, in «Revue de sciences religieuses», 38, 1964, pp. 130-139. L'autore arriva a congetturare che il pellegrinaggio penitenziale imposto ai preti e ai monaci sia stato una delle principali cause del vagabondaggio dei chierici.

[3] J. De Vitry, *Historia orientalis*, a cura di J. Donnadien, Turnhout, 2008, p. 332.

Preterea non taceo caritati vestrae [...] quod bonum esset [...] si prohiberet sinodus et principes vestri mulieribus et velatis feminis illud iter et frequentiam, quam ad Romanam civitatem veniendo et redeundo faciunt. Quia magna ex parte pereunt, paucis remanentibus integris. Perpauce enim sunt civitates in Longobardia vel in Francia aut in Gallia, in qua non sit adultera vel meretrix generis Anglorum[4].

Uno dei casi più interessanti è impersonato dalla petulante comare di Bath dei *Racconti di Canterbury*. Se la donna si rivela esperta delle cose di mondo, ciò dipende proprio dalla sua propensione ai viaggi, cosa che non depone a favore della sua integrità:

Era una donna ricca di meriti, che in vita sua aveva condotto ben cinque mariti sulla porta di chiesa, senza contare altre amicizie di gioventù [...]. Tre volte era andata a Gerusalemme, e di fiumi stranieri ne aveva attraversati molti: era stata a Roma, a Boulogne, a San Giacomo in Galizia e a Colonia. Aveva insomma parecchia pratica di viaggi: i suoi denti infatti erano radi[5].

Le caratteristiche del contesto e il tratteggio del personaggio fanno ritenere che non sia un caso se tutti i santuari citati sono mete del pellegrinaggio penitenziale. La comare è, sì, una pellegrina ma più di tutto una peccatrice: una peccatrice penitente.

1.2.«Ex poenitentia»

Diverse possono essere le ragioni che spingono un viaggiatore a mettersi in cammino verso una meta di culto ma non tutte giustificate dallo slancio di pietà religiosa. Si va in pellegrinaggio per tre motivi: *pro voto*, *devotionis causa*, ed *ex*

[4] *Sancti Bonifatii et Lulli epistolae*, ep. 78, in MGH, Epistolae III, pp. 354-355.

[5] Geoffrey Chaucer, *I racconti di Canterbury*, a cura di E. Barisone, Milano, 1989, p. 29. Si riteneva che i denti radi indicassero il temperamento amoroso di una persona e indicassero buona fortuna nei

poenitentia. Ma se l'assolvimento di un voto e la devozione a un luogo implicano libere scelte di carattere religioso, il pellegrinaggio penitenziale si configura, fin dalla sua prima diffusione, come obbligo imposto dall'autorità.

L'elemento espiatorio non è mai del tutto assente dal pellegrinaggio – pur nei vari modi in cui ne è stato declinato l'esercizio durante i secoli – tuttavia sarebbe semplicistico identificare *tout court* il pellegrinaggio con l'espiazione. Per tutto il medioevo la conversione legata all'attesa escatologica e l'atto penitenziale specifico sono aspetti che coesistono senza mai confluire l'uno nell'altro[6].

La disciplina penitenziale tardoantica disponeva che le colpe gravi, pubbliche e scandalose, fossero scontate di fronte alla comunità. L'assunzione dello stato di penitenza non dipendeva dalla libera volontà del peccatore ma veniva imposta dal clero durante la visita pastorale e nel giudizio sinodale, anche con l'aiuto della forza secolare. I peccatori che espiavano una colpa entravano a far parte di una classe specifica dell'ordinamento ecclesiastico: l'*ordo poenitentium*. E se la condizione di penitente era uno status giuridico disciplinato da norme precise della chiesa romana, la *peregrinatio ex poenitentia* non risultava soltanto una scelta devota ma costituiva una pena contemplata dal sistema penitenziale fin dal VI secolo.

Non si può però comprendere il fenomeno senza ricondurlo al sistema che lo ha generato, allorquando i missionari irlandesi cominciarono a imporre il pellegrinaggio come

viaggi. Si veda H. Biedermann, *Enciclopedia dei simboli*, Milano, 1999, p. 154.

[6] Ida Magli, nel suo studio antropologico sulla devozione in età medievale, distingue tra penitenza di tipo cultico-rituale e penitenza come postulato profetico della conversione. Nell'esperienza religiosa «primaria», *esteriore* e *interiore* non sono divisi, l'atto rituale è pensato in origine come oggettivo e soggettivo insieme. In altri termini conversione e battesimo sono la stessa cosa. Con il tempo lo stato interiore di conversione si distacca dalla propria manifestazione esteriore nella penitenza. Ma l'atto rituale di carattere penitenziale può riportare all'esperienza interiore della conversione divenendo sacramento, cioè operando di per sé la rigenerazione. I. Magli, *Gli uomini della penitenza*, cit., pp. 36- 38.

espiazione nell'ambito di un nuovo sistema penitenziale. Al posto di una conversione unica e irreversibile, come in passato, si introdusse una pratica reiterabile che disponeva pene proporzionali ai peccati commessi. La forma antica della penitenza fu affiancata dalla penitenza tariffata che si sviluppò fino ad assumere, nel XIII secolo, la forma della confessione privata.

1.3. *Il sistema penitenziale dal VI al XIII secolo*

La chiesa primitiva non conobbe pellegrinaggi giudiziali. Il rito penitenziale era considerato un secondo battesimo che permetteva ai colpevoli di essere riammessi alla vita della chiesa ma corrispondeva all'impegno di vivere in modo ascetico per il resto dell'esistenza.

La penitenza canonica – unico sistema in vigore per l'età paleocristiana – era una procedura pubblica nella sua fase espiatoria[7] e rispettava un sistema di riti che andava dall'ingresso in penitenza fino all'assoluzione. Si entrava nell'*ordo paenitentium* e fino al momento della riconciliazione, si sottostava a una serie di obblighi rituali occupando posti particolari durante gli uffici religiosi, adottando abiti a lutto, pregando in ginocchio durante i giorni di festa. Agli obblighi rituali si aggiungevano disposizioni penitenziali come l'interdizione dei rapporti coniugali o la proibizione di contrarre matrimonio, prestare servizio militare, praticare il commercio, ricorrere in giudizio. E per concludere si era esclusi dalla comunione eucaristica. Soltanto il vescovo – o un suo delegato – poteva impartire questa forma di penitenza e non erano ammessi a usufruirne il clero maggiore e i religiosi. La penitenza poteva essere amministrata una sola volta nell'esistenza e, anche dopo la soddisfazione della pena ricevuta, comportava conseguenze durature sulla vita dell'ormai assolto peccatore. Alcune interdizioni gravavano proprio sul modo di vivere dopo la riconciliazione, come il divieto di ri-

[7] Ugualmente la confessione delle colpe si risolveva tra il ministro e il peccatore.

prendere rapporti coniugali o di sposarsi, il divieto di portare armi, il divieto di rivestire funzioni pubbliche. La durezza di tale regime era temperata soltanto dalla facoltà del vescovo di stabilire durata e qualità dell'espiazione. Si trattava di una vera e propria morte civile e sociale: la gravità delle sue conseguenze portava a far sì che si ricorresse alla riconciliazione solo in prossimità della morte ottenendo l'assoluzione *in extremis*[8].

Il cristianesimo insulare non conobbe la penitenza nella forma antica, pertanto elaborò un proprio sistema originale. La pratica che si instaurò a partire dal VI-VII secolo era basata sul principio che ad ogni colpa fosse associata una precisa penitenza: in questo contesto, a fianco di altre forme di espiazione[9], comparve la pratica del pellegrinaggio penitenziale. Il pellegrinaggio, nato come atto di culto volontario, a partire dal VI secolo assumeva così un carattere di obbligatorietà all'interno della disciplina penitenziale.

La penitenza tariffata si diffondeva di pari passo con la circolazione dei libri penitenziali, gli strumenti che ne costituivano il fondamento indispensabile[10]. In linea generale il penitente ritornava dal confessore per ottenere l'assoluzione ma si riteneva che fosse l'espiazione delle pene imposte a guadagnare la remissione delle colpe. L'atto penitenziale, ovvero la soddisfazione della pena inflitta, otteneva *ipso facto* l'effetto dell'assoluzione prima ancora che fosse concessa dal ministro della chiesa. La penitenza tariffata prevedeva, soprattutto, la possibilità di reiterazione nel corso della vita, consentendo la confessione ogni volta che si era commesso peccato.

I penitenziali non prevedevano un sistema tariffario uniforme, né una classificazione metodica delle colpe, che fu ottenuta solo con la sistemazione scolastica. La rinascenza ca-

[8] Si veda C. Vogel, *Les rites de la pénitence publique aux Xe et XIe siècle*, in *Mélanges Offerts à René Crozet à l'Occasion de son Soixante-Dixième Anniversaire*, Poitier, 1966, vol. I, pp. 137-144.

[9] Si trattava prevalentemente di digiuni e mortificazioni corporali.

[10] Si veda C. Vogel, *Les «libri paenitentiales»* (Typologie des sources du moyen âge occidental, fasc. 27), Turnhout, 1978.

rolingia cercò dunque di porre rimedio all'incertezza del sistema penitenziale tentando la via della restaurazione. Mentre si richiamava il clero all'osservanza della consuetudine si denunciava al contempo il declino del canone antico individuando nei libri penitenziali la causa del disordine e intimandone perciò la distruzione[11]. Di contro non mancarono neppure riconoscimenti al nuovo sistema se, nello stesso anno, il Concilio di Tours ammetteva che il confessore potesse servirsi di un penitenziale, purché sulla scelta del testo vi fosse il consenso dei vescovi convenuti[12]. Si trattava non solo di un cambiamento radicale della pratica penitenziale ma anche dell'introduzione di un sostegno che ovviasse allo stato di ignoranza in cui si dibatteva il clero[13]. Il tentativo di restaurazione non ebbe successo ma portò piuttosto a una condizione polimorfa in cui si ricorreva a sistemi penitenziali differenti a seconda che si trattasse di colpe pubbliche o private. Si instaurò il principio generale che la colpa manifesta dovesse andare soggetta al sistema antico di penitenza pubblica, mentre la colpa occulta al sistema tariffato di penitenza segreta. In altre parole la stessa colpa subiva un diverso trattamento in funzione della notorietà che la accompagnava. Di questa procedura differenziale è testimone nel IX secolo il capitolare di Teodulfo, vescovo di Orléans: «Quod autem supra diximus de his agatur qui publice ad confessionem venerint et publice poenitentiam egerint. Quod si occulte actum est, et occulte ad sacerdotem venerint, et puram confessionem fecerint, occulte poenitere»[14].

Il pellegrinaggio fu presente nell'ambito della pratica penitenziale tariffata fin dalle origini ma rimase a lungo un'opera accessoria in aggiunta a una pena principale. La complementarietà risulta chiaramente dal testo del *Decretum Gratiani*

[11] Si veda il concilio di Chalon dell'813, in Mansi, *Concilia* XIV, col. 98, canone 25; *ibidem*, col. 101, canone 38.

[12] *Ibidem*, col. 86, canone 22.

[13] Si veda il concilio di Parigi dell'829. *Ibidem*, col. 559, canone 32.

[14] Theodulfus Aurelianensis, *Capitulare ad eosdem*, in J.P. Migne, *Patrologia Latina*, Parisiis (1844-1855, 1862-1865), 105 (d'ora innanzi PL), col. 215 A.

che così interpreta la condanna dei vescovi omicidi: «Si quis homicidium fecerit, si episcopus est, xv annos peniteat, et deponatur, cunctos quoque dies vitae suae peregrinando finiat»[15]. Solo con il tempo la *peregrinatio poenitentialis* si trasformerà da espiazione supplementare in istituzione specifica della penitenza stessa. Le cose infatti cambiano completamente nel XIII secolo quando – essendo ormai giunto a maturazione il nuovo sistema incentrato sulla confessione auricolare – teologi e canonisti riordinano tutta la materia penitenziale. Verso la fine del XIV secolo Chaucer, nel racconto del parroco della raccolta di Canterbury, riassume il sistema penitenziale del suo tempo:

> Tre sono le specie di penitenza: una è pubblica, l'altra è comune e la terza è privata. La penitenza pubblica è di due modi: uno consiste nell'esser scacciato di chiesa in quaresima per l'uccisione di bambini o cose simili; l'altro si ha quando un uomo abbia peccato pubblicamente e di tal peccato corra voce pubblica per il paese, e la Santa Chiesa allora lo costringa per decreto a far penitenza in pubblico. La penitenza comune è quella che i sacerdoti infliggono in certi casi a più persone insieme, come sarebbe d'andar nudi e scalzi in pellegrinaggio. La penitenza privata è quella che si sconta sempre per peccati privati, di cui siamo in segreto assolti e riceviamo in segreto penitenza[16].

Lo scrittore è testimone della ricezione dei nuovi canoni penitenziali il cui modello è esemplato dal penitenziale di Robert of Flamborough compilato più di un secolo e mezzo prima.

[15] *Decretum Gratiani*, Kritische Ausgabe von E. Friedberg, Leipzig, 1879, *Distinctio* L, canone 41. Il *Decretum* si richiama al Concilio ancirano del 314. Si vedano i *Canones concilii ancyrani*, in Mansi, *Concilia* II, col. 534, canone 22: «Qui voluntarie homicidium fecerint, ad poenitentiam quidem jugiter se submittant. Circa exitum autem vitae, communione digni habeantur». I concili, pur trattando i medesimi crimini di cui si occupano i libri penitenziali, se ne interessano nella misura in cui tali crimini sono pubblici e richiedono una penitenza pubblica, ovvero canonica: non trattano dunque, per definizione, di *peregrinatio poenitentialis* né di *poenitentia privata*.

[16] G. Chaucer, *I racconti di Canterbury*, cit., p. 356.

La trasformazione della penitenza fu completa verso la fine del XII secolo, tant'è che Pietro il Cantore, maestro di teologia a Parigi, poté affermare che la confessione auricolare era la sostanza stessa dell'espiazione: «Confessiones audiendo, satisfactionem iniungendo»[17], come scrive nel *Verbum Abbreviatum*. Nella ridefinizione della disciplina penitenziale la penitenza tariffata si trasformò nella pratica della confessione sacramentale, che consisteva nell'accusa delle colpe immediatamente seguita dall'assoluzione, senza dover prima sottostare a misure di espiazione. Fu accanto ad essa che ebbe collocazione il pellegrinaggio come forma penitenziale propria, derivata dalla penitenza tariffata.

A partire dal XIII secolo i canonisti distinsero tre forme di penitenza: quella *publica sollemnis,* quella *publica non sollemnis* e infine quella privata. Il pellegrinaggio divenne sinonimo della penitenza pubblica non solenne. In proposito è quanto mai esplicito il già citato *Penitenziale* di Robert of Flamborough, collocabile tra il 1207 e il 1213, che fornisce una definizione articolata del sistema penitenziale.

> Poenitentia alia sollemnis, alia publica, alia privata. Sollemnis est quae fit in capite ieiunii, quando cum sollemnitate in cinere et cilicio eiiciuntur ab ecclesia poenitentes. Haec etiam est publica, quia publice fit. Publica et non sollemnis est quae fit in facie ecclesiae sine supra dicta sollemnitate ut Peregrinatio. Privata est illa quae cotidie fit privatim coram sacerdote. Sollemnem poenitentiam non iniunget aliquis nisi episcopus vel aliquis eius auctoritate, nisi in necessitate [...]. Publicam poenitentiam, sicut et privata, simplex iniungit sacerdos et quolibet tempore[18].

La forma solenne è pubblica, amministrata dal vescovo e si fa assumendo la cenere e il cilicio; la forma privata si fa singolarmente di fronte al sacerdote. La forma non solenne è anch'essa pubblica ma non prevede la ritualità della forma solenne ed è identificata immediatamente con il pellegri-

[17] Petrus Cantor, *Verbum Abbreviatum*, PL CCV, col. 172 D.
[18] Robert of Flamborough, *Liber Poenitentialis. A critical edition with introduction and notes* by J.J. Firth, Toronto, 1971, p. 205.

naggio. Il passaggio è fondamentale: la *peregrinatio* è promossa da pratica espiatoria secondaria a forma penitenziale autonoma. Con la trasformazione progressiva della penitenza tariffata il pellegrinaggio tende a scivolare dalla sfera privata alla sfera collettiva, divenendo un sostituto della penitenza pubblica. Dal momento che i chierici maggiori non potevano esservi sottoposti, per le colpe scandalose erano sanzionati con la *peregrinatio* penitenziale. Questo tipo di espiazione era previsto per i reati di pubblico dominio, non punibili con la semplice penitenza privata ma che sfuggivano alla penitenza pubblica per il rango dei colpevoli. Così, a partire dal XIII secolo, il pellegrinaggio si costituì definitivamente come istituzione propria, diventando esso stesso una delle tre forme possibili del processo penitenziale.

1.4. *Il pellegrinaggio penitenziale: esilio, catene e tribunali*

Abbiamo visto come il pellegrinaggio penitenziale dal VI al XII secolo fosse una pratica espiatoria complementare nell'ambito della penitenza tariffata, mentre a partire dalla fine del XIII secolo divenisse un processo penitenziale specifico indicato come *poenitentia publica non sollemnis*. Ciò non significa che il valore penitenziale del pellegrinaggio non fosse riconosciuto prima della diffusione delle consuetudini celtiche ma c'è innegabilmente una trasformazione di significato nel passaggio da un approccio informale e volontaristico a una forma sempre più istituzionalizzata.

Il pellegrinaggio penitenziale nel suo significato originario consisteva nel camminare attraversando paesi senza tregua né pace in una condizione di insicurezza permanente: una perpetua *vagatio*, un vagabondaggio espiatorio che si identificava con l'esilio[19]. Recita un canone delle leggi ecclesiastiche emanate sotto Edgaro re d'Inghilterra: «Gravis poe-

[19] Si veda B. De Gaiffier, *Pellegrinaggi e culto dei santi: réflexion sur le thème du congrès*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata*. Atti del IV Convegno di studi sulla spiritualità medievale di Todi, 8-11 ottobre 1961, Todi, 1963, pp. 12 ss.

nitentia est, quod laicus arma sua deponat, et nudus pedibus longe peregrinetur, et non pernoctatur alicubi, et ieiunet et valde vigilet, et oret diligenter die ac nocte, et volens se fatiget, et ita incultus sit, ut ferro nec crines nec ungues tangat»[20].

Si ritiene in generale che il pellegrinaggio perenne fosse una forma di pena più antica sostituita poi dal pellegrinaggio per una durata di tempo determinata[21]. Il diritto romano prevedeva forme di deportazione o relegazione nelle isole ma l'esilio penitenziale e la *peregrinatio* non sono da ascrivere a questo tipo di ascendenza poiché affondano piuttosto le radici nel dettato del testo biblico[22].

Prima dell' VIII secolo non risultano libri penitenziali che specifichino il luogo in cui deve recarsi il penitente mentre, a partire dal IX, il pellegrinaggio comincia a comparire in sentenze che ne indicano i termini. Nel XIII secolo in Languedoc l'inquisizione distingueva tra pellegrinaggi maggiori, minori e oltremare. Tra i maggiori sono annoverati Canterbury, Santiago, Colonia e Roma, mentre i minori sono distribuiti lungo le grandi vie francesi per Santiago.

Secondo le modalità della *poenitentia publica non sollemnis* il penitente riceveva alla partenza una lettera del vescovo della diocesi che menzionava i motivi della pena e, oltre ad assicurargli ospitalità e cibo, in qualche misura lo tutelava da quelle malversazioni cui era più esposto rispetto al comune pellegrino[23]. Un esempio di eccezionale chiarezza è costituito da un documento facente parte del formulario di Sens

[20] *Canones editi sub Edgardo rege*, Mansi, *Concilia* XVIII, col. 523, *De poenitentia*, canone 10.

[21] *Dictionnaire de droit canonique*, a cura di R. Naz, Paris, 1939, vol. VI, col. 1315.

[22] Mentre il pellegrinaggio devozionale si modella sul viaggio di Abramo (Gen. 12,1) invitato a lasciare la terra di origine nella prospettiva di raggiungere un nuovo paese, il pellegrinaggio penitenziale ha come prototipo l'esilio di Caino (Gen. 4,12-14) nella sua connotazione di itineranza errabonda e maledetta. Si veda Vogel, *Le pèlerinage pénitentiel*, cit., p. 127.

[23] Si veda H.C. Peyer, *Viaggiare nel medioevo, dall'ospitalità alla locanda*, Bari, 1997 (ed or. Hannover, 1987); E.R. Labande, *Éléments d'une enquête sur les conditions de déplacement du pèlerin aux Xe-XIe siècles*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa*, cit., pp. 95-111.

dell'inizio del IX secolo. La lettera, *traduturiam*, è rivolta alle autorità religiose o civili nelle quali potrebbe imbattersi il pellegrino, menziona il nome del portatore, il motivo e la durata del viaggio domandando protezione per il penitente[24].

Per tutto il periodo merovingio e carolingio, fino al XII secolo, requisito fondamentale della tenuta del penitente pellegrino era il fatto di andare in giro con pochi abiti, a piedi scalzi e il torace, le braccia, le gambe stretti in catene[25]. Dall'età carolingia in poi la formula *nudi homines cum ferro* è il termine tecnico che designa propriamente i pellegrini peni-

[24] «Dominis sanctis et apostolicis sedibus allocatis, episcopis, abbatibus vel abbatissis et omnibus in Christo patribus, ducibus, comitibus, vigariis, centenariis et decanis vel omnibus in Christo credentibus et Deum timentibus ego in Dei nomine ille, acsi indignus peccator, ultimus omnium servorum Dei servus, episcopus videlicet, *sive* abbas, de civitate illa, *vel* de monasterio illo, ubi preciosus ille [martyr], *sive* confessor, Christi umanus in corpore requiescit, salutem vobis perennem in Domino destinare curavimus. Cognoscatis siquidem, domni et sancti patres seu et sorores in Christo, quia innotescimus vobis, eo quod peregrinus iste nomen ille, ex genere illo, ad nos venit, et nobis innotuit atque consilium quaesivit de hoc videlicet facto, quod instigante adversario, peccatis facientibus, proprio filio suo, *vel* fratri suo *sive* nepote, nomine illo interfecit; et nos pro hac causa secundum consuetudinem vel canonicam institutionem diiudicabimus, ut in lege peregrinorum ipse prefatus vir annis [septem] in peregrinatione [ambulare] deberet. Propterea cognoscatis, sanctissimi patres, has litteras, ut, quando ad sanctitatem vestram venerit, melius ei credatis, et quod nullatenus pro alia causa ambulare dinoscitur, nisi, sicut superius diximus, pro peccatissuis redimendis, ut vos ei nullo modo teneatis, nisi tantum, quando ad vos venerit, mansionem ei et focum, panem et aquam largire dignemini, et postea sine detentione liceat ei ad loca sanctorum festinare. Sic exinde agite pro amore Dei et reverentia sancti Petri, sanctissime patri, ut vobis pius Dominus in illa beata seu inmortali vita remunerare dignetur, quia in ipso peregrino Christum pavistis seu suscepistis, considerantes videlicet quod ipse Dominus dixit: "Hospes fui, et suscepistis me; quod uni ex minimis istis fecistis, mihi fecistis". Quid plura? Ad sapientes sufficit semel loqui. Commendamus nos obnixe in vestris sacris precibus, ut nobis commendare dignemini in Christo feliciter, sanctissime patres, ut ad aeternam angelorum digni habeamini mansionem perpetuam», *Formulae Senonenses recentiores*, n. 11, MGH, *Formulae*, p. 217.

[25] La nudità riguardava soltanto gli uomini mentre le donne, anch'esse ammesse a questa forma penitenziale, portavano un vestito bianco.

tenti[26]. Le credenze del tempo volevano che le catene si rompessero quando era finita l'espiazione ed era stato concesso il perdono. Solitamente i ferri con cui si era effettuato il viaggio venivano lasciati come *ex voto* presso il luogo dove si era compiuto il pellegrinaggio. I penitenti si facevano certificare l'evento da testimoni oculari per esibirne la prova davanti alle autorità ecclesiastiche che avevano imposto la penitenza. Allorché il tribunale dell'inquisizione trasformò il pellegrinaggio da espiazione penitenziale a pena afflittiva, ci fu bisogno di comprovare che la punizione era stata integralmente scontata. Gli inquisitori della Languedoc cominciarono allora ad esigere che i penitenti si facessero rilasciare dal clero locale prove scritte che confermassero la loro presenza nei santuari che erano tenuti a visitare. L'uso di documenti e pratiche fu in breve adottato dai tribunali civili, cosicché in alcuni casi il penitente era tenuto a mostrare le sue testimonianze al tribunale che, a sua volta, rilasciava un certificato di assoluzione per il quale si doveva pagare una tassa. Quando il penitente tornava al luogo d'origine si faceva precedere dai certificati ottenuti e aspettava fuori dalle mura cittadine finché i magistrati non comunicavano la riammissione nella comunità.

Il pellegrinaggio a Rocamadour, una delle più note mete penitenziali minori, è già attestato nella prima metà del XII secolo[27]. La memoria dell'abate di Marcilhac, che soprintendeva la comunità di monaci cui il vescovo di Cahors aveva donato la chiesa di Rupis Amatoris, attesta che già allora erano presenti sull'altare «catenulas [...] que collo peregrinorum imponebantur»[28]. Si trattava di costrizioni dal significato diverso rispetto a quelle deposte, ad esempio, presso il santuario di Conques dai prigionieri dei saraceni liberati per intercessione di Santa Fede. I ferri di Rocamadour erano infatti simbolo dello stato in cui si trovava il penitente finché non aveva completato l'espiazione: quello di ostaggio del peccato.

[26] C. Vogel, *Le pèlerinage pénitentiel*, cit., p. 131.
[27] É. Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Age*, Torino, 1975, p. 530.
[28] E. Albe, *Roc-Amadour. Documents pour servir à l'histoire du pèlerinage,* Brive, 1926, pp. 56 ss.

Le catene sono presenti in gran numero nella basilica di San Leonardo di Noblat sulla via lemovicense per Compostela. Il *Liber Sancti Iacobi*, guida topografico-religiosa del XII secolo, così ne divulga la potenza miracolosa:

> La clemenza divina ha dunque diffuso per lungo e per largo nel mondo la fama del beato Leonardo di Limoges, il confessore, la cui virtù potentissima ha tratto fuori dalle prigioni innumerevoli migliaia di carcerati, le cui catene di ferro, barbare oltre ogni dire, riunite a migliaia, sono state appese tutt'attorno la sua basilica, a destra e a sinistra, all'interno e all'esterno, a testimonianza di così grandi miracoli. Oltre ogni dire ti stupiresti, osservando che vi sono pali onusti di così grandi ferraglie barbare. Là, infatti sono state sospese manette di ferro, collari, catene, lucchetti, ceppi, catenacci, gioghi, elmi, lacci e vari strumenti da cui, con la sua potente virtù, liberò i prigionieri quel potentissimo confessore di Cristo[29].

Le condanne del tribunale dell'inquisizione non prevedevano più ceppi o catene ma imponevano come segno di riconoscimento l'applicazione di due croci di tessuto color giallo zafferano sul dorso e sul petto. Per tutto il resto, la tenuta del pellegrino penitente di epoca tarda non era diversa da quella del pellegrino per devozione. I dettagli sull'abbigliamento sono abbondantemente noti, vale però la pena ricordare che ogni elemento di corredo rimandava a un significato simbolico, caricando la veste del pellegrino di forte valore rituale in conformità con l'idea di appartenere a un ordine specifico.

1.5. *Il potere di Roma, la fonte del perdono*

Roma, una delle *peregrinationes maiores* del pellegrinaggio devozionale, diventò la meta principale dei pellegrinaggi penitenziali fin dal IX secolo[30], ovvero fin dal momento

[29] *Guida del pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus, secolo XII*, a cura di P. Caucci Von Saucken, Milano, 1995, pp. 102-103.

[30] Si veda R.A. Aronstam, *Penitentiel Pilgrimage to Rome in the Early Middle Age*, in «Archivum historiae pontificiae», 13, 1975, pp. 65-83.

in cui cominciarono ad essere prescritti pellegrinaggi a luoghi definiti. Del resto la città degli apostoli era considerata la fonte del perdono per il potere conferito a Pietro dal Cristo stesso[31]. E in quanto fonte del perdono era proprio a paragone con Roma che le altre mete dei penitenti vantavano virtù assolutorie garantendo che i propri santi avevano gli stessi poteri di Pietro.

Nella Vita di sant'Austremonio di Clermont[32] si racconta di un condannato che fu liberato da uno dei ceppi nella basilica vaticana e dall'altro nel santuario del vescovo alverniate, dimostrando così la partecipazione del santo ai meriti del principe degli apostoli. Dopo una serie di atti miracolosi – il risanamento fisico dei malati e la liberazione degli energumeni – l'agiografia di Austremonio passa a trattare del *poenitentis vinculum*:

Sanctus namque beatus Petrus, princeps apostolorum, a Domino hanc obtinuit gratiam ut a variis languoribus curare valeat quoscumque. Unde accidit ut quidam Romam veniens, ob maxima peccaminum suorum molimina brachia ferro utraque vincta haberet. Sed dum ante sepulcrum cum vota adstaret beatissimi Petri, eiusque intercessionibus cernua devotione supplicaret, illico ex sinistro brachio ferrum nutu divino disruptum est et ex eodem sanus effectus est. Sed sequenti nocte eidem Dominus per visionem revelare dignatus est: «Surgens vade Arvenis in Aquitaniam, et quaere monasterium Mausiacum, ubi beatus martir et pontifex Austremonius adhuc humatus iacet. Quo dum ordinante Domino Iesu Christo perveneris, alterius brachii sanitatem recuperabis et a ferro liberaberis». Qui consurgens festine Arvernis venit, et Mausiacum monasterium iuxta imperium Domini advenit. Ubi dum ante corpus viri beatissimi vota sua et orationes persolveret, sicut Roma in visu ei predictum fuerat, ferrum dextro brachio subito contritum est et brachium liberatum. Unde satis claret, cum a beato Petro Roma solutus sit ab uno ferro, et per revelationem a sancto Austremonio ab altero, quia beatus martir et pontifex Austremonius sociatus est apostolorum meritis, et digne, quia ab apostolorum prin-

[31] Mt 16,19.
[32] *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, 1962, vol. II, coll. 631-632.

cipe fuerat ordinatus et ad Gallias ad praedicandum destinatus, ut meritis illius coaequaretur[33].

Il grande successo di Roma come meta penitenziale non fu solo frutto della credenza nel potere dell'apostolo ma conseguenza del fatto che si moltiplicarono i *casus reservati*, casi in cui l'assoluzione era rimessa alla discrezione del papa. I libri penitenziali fin da epoca molto antica potevano «riservare» la decisione relativa a determinate colpe. Ad esempio, nel caso di omicidio di un vescovo o di un prete il colpevole era demandato alla giustizia civile, mentre l'assassino di un monaco o di un chierico era semplicemente affidato al giudizio del vescovo[34].

A partire dall'VIII secolo, i vescovi iniziarono a consultare i papi per sapere quale condotta tenere con alcuni penitenti le cui colpe erano particolarmente gravi. Dal IX secolo, poi, i vescovi non si limitavano più a chiedere ragguagli sui casi difficili ma inviavano il colpevole a Roma per ricevere la penitenza direttamente dal papa, e già questo spostamento si configurava come pellegrinaggio penitenziale. Nel XI secolo il pellegrinaggio penitenziale a Roma era ormai un fenomeno ampiamente diffuso. I colpevoli si presentavano al papa muniti di lettere che indicavano la loro colpa e chiedevano consiglio sul caso, il papa fissava una penitenza o modificava quella imposta e il penitente veniva rinviato al proprio vescovo per l'assoluzione. Questa distribuzione di ruoli non poteva essere violata poiché l'assoluzione da parte dal papa sarebbe stata un'ingerenza nella giurisdizione di un altro vescovo, viceversa nessun pellegrino poteva rivolgersi al papa senza il permesso del proprio vescovo e senza essere fornito di una sua lettera. Ma i colpevoli arrivarono alla conclusione che si poteva scavalcare la giurisdizione del vescovo con un semplice pellegrinaggio a Roma e la situazione di fatto fu san-

[33] *Vita prima Sancti Austremonii*, in *Acta Sanctorum*, Novembris, I, pp. 53-54. Si vedano anche *Vita secunda Sancti Austremonii*, *ibidem*, p. 60 e *Vita tertia Sancti Austremonii*, *ibidem*, p. 62.

[34] C. Vogel, *Le pèlerinage pénitentiel*, cit., p. 141

cita dai canonisti del XII secolo, con il principio che i casi riservati potevano essere assolti soltanto dal papa.

È con il secondo Concilio Lateranense del 1139 che compare il primo testo legislativo riguardante un caso esplicitamente sottratto alla giurisdizione episcopale.

> Item placuit, ut si quis suadente diabolo huius sacrilegii reatum incurrit, quod in clericum vel monachum violentas manus iniecerit, anthematis vinculo subiaceat: et nullus episcoporum illum praesumat absolvere, nisi mortis urgente periculo; donec apostolico conspectui praesentetur, et eius mandatum suscipiat[35].

Sacrilegio, assassinio di preti e monaci, furti nelle chiese divennero tutti casi riservati al papa insieme a un numero crescente di colpe minori. Alla metà del XII secolo sorse a Roma un tribunale di foro interno, la Penitenzieria, a cui veniva demandata la soluzione dei casi riservati al papa. Alle suppliche – volta a volta poteva trattarsi della richiesta di un'assoluzione, di una licenza, di una dispensa o di un indulto – si rispondeva con una *littera poenitentiaria* inviata non direttamente all'interessato ma all'autorità religiosa o ecclesiastica cui questi faceva capo. Per cogliere l'estensione della pratica della penitenza dall'ambito del diritto canonico a quello civile è significativo il fatto che le sentenze emesse dalla Penitenzieria potessero valere «in utroque foro penitentialis et contentioso», ossia oltre che nel foro di coscienza anche in quello giudiziario e penale[36]. In questo modo il potere della Penitenzieria divenne talmente grande che il suo ufficio «fu una delle più importanti istituzioni del governo centrale della Chiesa nell'alto e nel basso medioevo»[37].

[35] *Concilium Lateranense II*, in Mansi, *Concilia* XXI, col. 530, canone 15.

[36] F. Tamburini, *Santi e Peccatori. Confessioni e suppliche dai Registri della Penitenzieria dell'Archivio Segreto Vaticano*, Milano, 1995, pp. 11-13.

[37] H.C. Haskins, *The source for the History of Papal Penitentiary*, in «The american journal on theology», 9, 1905, pp. 421 ss.

2. «Nudi homines cum ferro». *Mete italiane del pellegrinaggio giudiziale*

2.1. *La memoria di Malines*

Anche se gli studi sull'argomento sono per lo più relativi all'area francese non mancano pellegrinaggi penitenziali italiani, secondo quanto ricordato da una memoria del Gran Consiglio di Malines, nelle Fiandre, datata 2 ottobre 1592[38]. Il documento contiene una lista dei luoghi in cui si era soliti mandare i condannati al pellegrinaggio giudiziale e tra gli altri ve ne sono indicati alcuni italiani: quelli che tra i molti santuari venivano ritenuti più importanti per la penitenza. Oltre al notissimo e antonomastico pellegrinaggio dei santi Pietro e Paolo di Roma, si annoverano, nel documento, Santa Maria di Roma, Sant'Ambrogio a Milano, Santo Stefano di Bologna e Nostra Signora di Napoli[39].

Se è palese la forza del perdono presso la meta apostolica, richiedono un supplemento di analisi gli altri casi citati dalla memoria di Malines, che non solo rivelano un criterio interno d'eccellenza ma sono anche tra le poche testimonianze della presenza di un pellegrinaggio giudiziale in Italia. Il prestigio delle destinazioni è ascrivibile – anche se non sempre distintamente – alla devozione mariana o alle memorie palestinesi, due culti diffusi fin dal XIII secolo dagli ordini mendicanti che collocarono la religione nella «sfera dei sentimenti»[40]. La venerazione dell'umanità di Cristo e quella di sua madre Maria furono all'origine delle nuove forme assunte dalla de-

[38] Il documento, firmato J. Bogaert, Schetz De Grobbendoncq e Peckius, afferma di riprodurre alcuni articoli estratti delle sentenze dei consoli trascritti da J. Paeldine nel 1509. Si veda V. Den Busche, *Roc-Amadour. Les pèlerinages dans notre ancien droit pénal*, in «Bulletins de la commission royale d'histoire», 4ª serie, t. XIV, pp. 25-26.

[39] *Office fiscal près le grand conseil. Correspondance enliassé. Sub Grysperre et Hartius*, 1576-1622, citato in *ibidem*.

[40] F. Rapp, *Cambiamenti e difficoltà del pellegrinaggio alla fine del medioevo (XIV-XV secolo)*, in *Le vie di Dio. I pellegrinaggi nel mondo moderno dalla fine del medioevo ai nostri giorni*, cit., pp. 14-15.

vozione cristiana nel rinnovamento della sensibilità religiosa tardomedievale. Il culto mariano era fortemente intrecciato alla vicenda della redenzione degli uomini e al riscatto dei peccatori: già nella prima metà dell'XI secolo Odilone di Cluny aveva proclamato la Vergine Maria causa prima della salvezza degli uomini, ovviamente dopo Dio[41].

2.2. *Il perdono degli apostoli*

Sul pellegrinaggio alle basiliche dei Santi Pietro e Paolo non c'è molto da aggiungere, essendo palese il potere assolutorio derivato dalla presenza dei corpi degli apostoli e in particolare di Pietro quale depositario dell'autorità suprema per investitura evangelica[42]. Le sedi apostoliche hanno da sempre rivestito un'autorità indiscussa seconda solo a quella dei luoghi segnati dalla presenza storica di Dio. Il luogo, assieme alla reliquia, non solo traduce la memoria in realtà storico-escatologica ma media la concreta presenza dell'essenza divina che ha occupato quei «resti di umanità» dotandoli di un potere intrinseco. Su tale potere, da cui dipende l'efficacia del perdono, si concentra il memoriale fiammingo che non indica tanto il santuario del culto, quanto piuttosto il culto stesso sulla base dell'autorità del personaggio o della reliquia che ne è oggetto. Si potrebbe parlare con Jean Chélini di un'«onnipotenza delle reliquie» che fin dalle origini trovò il suo centro di propagazione proprio nella città degli apostoli[43]. Accanto a questa, l'altra polarità del sistema di diffusione di *sacra pignora* fu la Terrasanta, anche se per un'ampia circolazione in occidente di reliquie palestinesi bisognò attendere l'età delle crociate con l'incremento del traffico di uomini e merci che ne fu conseguenza.

[41] R. Oursel, *Vie di pellegrinaggio e santuari*, Milano, 1998, p. 96.

[42] Gv. 20,21-23; Mt. 16,18-19. Si rimanda in proposito al quinto paragrafo della prima parte del presente contributo.

[43] J. Chélini, *I pellegrinaggi nell'alto medioevo occidentale (VIII-X secolo)*, in *Le vie di Dio. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalle origini al medioevo*, cit., pp. 92-93.

2.3. *Santa Maria e le «sette chiese» di Roma*

Santa Maria di Roma, da individuare con Santa Maria Maggiore, è il primo santuario mariano dell'Occidente, fondato poco dopo il Concilio di Efeso del 431. Prima basilica di fondazione papale sotto Sisto III, fu edificata secondo la tradizione nel luogo che la Madonna avrebbe indicato a papa Liberio e dal nome di questi fu anche detta basilica Liberiana[44]. In Santa Maria Maggiore si celebrava la festa della purificazione che consisteva in una processione per il giorno della Candelora[45], già raffigurata in un mosaico della basilica datato al V secolo. Pietro il Venerabile ne spiegherà l'appellativo dicendo che dopo la chiesa del Salvatore al Laterano, supera in dignità tutte le chiese non solo di Roma ma dell'universo[46]. Santa Maria Maggiore fondava la propria attrattiva sulla presenza della reliquia della culla di Betlemme dopo che sotto Teodoro I, nativo di Gerusalemme ed eletto al pontificato nel 642, furono traslati in questa basilica i legni che formavano la mangiatoia del presepe, nonché alcune fasce e del fieno che erano stati a contatto col corpo del divino figlio[47]. Così l'anonimo redattore di una *Translatio Corporis Sancti Hieronymi* parla della reliquia dandone per appurata la presenza, al momento della collocazione dei resti, del dottore della chiesa: «Beatus Hieronymus Doctor egregius locum magnificum in praelibata apud Basilicam perpetuae Virginis Mariae, quae ponitur ad Praesepe, meruit obtinere»[48].

Santa Maria Maggiore faceva parte del circuito di pellegrinaggio detto delle «sette chiese», che aveva avuto una ripresa nella seconda metà del XVI secolo sotto l'impulso di san Filippo Neri, il quale peraltro aveva messo a punto la mo-

[44] *La basilica di Santa Maria Maggiore*, in *I luoghi giubilari a Roma. Storia, spiritualità, arte*, a cura di A. Lonardo, Cinisello Balsamo, 2000, p. 51.

[45] Festa della presentazione di Gesù al tempio detta anche «della purificazione di Maria», perché cade appunto quaranta giorni dopo il parto.

[46] R. Oursel, *Vie di pellegrinaggio e santuari*, cit., pp. 97-98.

[47] *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, a cura di G. Moroni, Venezia, 1841, vol. XII, p. 110.

[48] Auctor Incertus, *Translatio corporis S. Hieronymi*, in PL XXII, coll. 237-240.

dalità di visita[49]. Oltre a San Pietro e alle altre tre basiliche maggiori – San Paolo Fuori le mura, San Giovanni in Laterano e Santa Maria Maggiore – facevano parte del circuito Santa Croce di Gerusalemme, San Sebastiano e San Lorenzo fuori le mura[50]. Le prime testimonianze concernenti le visite datano al XIV secolo: al 1360 risale un itinerario per pellegrini, che chiama le sette basiliche «chiese regali», poiché papi e imperatori le avevano fondate e arricchite di tesori; un altro itinerario fiammingo, precedente il 1369, elenca le indulgenze che vi si potevano acquistare[51]. Partendo da San Pietro, i pellegrini si recavano nell'ordine a San Paolo, San Sebastiano, San Giovanni, Santa Croce, San Lorenzo e infine Santa Maria Maggiore. Ogni tratto rappresentava uno dei sette viaggi di Cristo durante la Passione: dal cenacolo al Getsemani; dall'orto alla casa di Anna; da questa alla casa di Caifa; da lì al palazzo di Pilato; dal palazzo di Pilato a quello di Erode; di nuovo da Erode a Pilato; e infine dal palazzo di Pilato al Calvario. In ognuna delle sette basiliche si veneravano poi sette altari privilegiati, dotati di speciali indulgenze[52].

2.4. *Sant'Ambrogio e la penitenza dell'imperatore*

Per quanto riguarda il riferimento a Sant'Ambrogio di Milano, la figura del metropolita non è scevra dal rapporto con le reliquie gerosolimitane di cui fu inventore e divulgatore[53].

[49] Si veda A. Venturoli, *Visita alle sette chiese. La liturgia di San Filippo Neri*, Roma, 2006.

[50] R. Sauzet, *Contestazione e rinnovamento del pellegrinaggio all'inizio dei tempi moderni (XVI e inizio del XVII secolo)*, in *Le vie di Dio. I pellegrinaggi nel mondo moderno*, cit., p. 34.

[51] S. De Blaauw, *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardo antica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, Città del Vaticano, 1994, p. 48.

[52] *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, cit., vol. LXIV, pp. 293-294.

[53] Ci si riferisce qui al sacro chiodo della crocifissione. Si ricordi inoltre il ruolo rivestito dal presule milanese nella diffusione della leggenda dell'invenzione delle reliquie della passione da parte dell'imperatrice Elena con il *De obitu Theodosii*.

Ma la basilica è ricordata più probabilmente perché antichissimo luogo di penitenza pubblica[54]. Il motivo di tale prestigio sta proprio nel fatto che Ambrogio impose una penitenza pubblica nientemeno che all'imperatore Teodosio, l'ultimo reggente dell'impero ancora unito.

Nel *De obitu Teodosii* Ambrogio racconta: «Stravit omne, quo utebatur insigne regium, deflevit in Ecclesia publice peccatum suum, quod ei aliorum fraude obpreserat: gemitu et lacrimys oravit veniam»[55]. Mentre Agostino ricorda: «ecclesiastica coercitus disciplina sic egit paenitentiam, ut imperatoriam celsitudinem pro illo populus orans magis fieret videndo prostratam, quam peccando timeret iratam»[56]. Infine Teodoreto di Ciro, vescovo e storico bizantino del V secolo:

Hac audita lacrymabili calamitate[57], Ambrosius ille, imperatori, quem saepe memoravi, cum Mediolanum venisset, atque in sacrum templum de more ingredi vellet, obviam procedens extra vestibulum, sacris illum liminibus pedem inferre tali oratione vetuit: «Ignorare videris, o imperator, patratae a te caedis quanta sit magnitudo, neque adhuc post sedatam iram admissum facinus ratio pervidit. Non sinit enim fortasse imperatoria potestas peccatum cognoscere, rationique tenebras offundit principatus. [...] Natura coniunctis princeps imperas, atque adeo conservis. Unus enim omnium Rex et Dominus, Conditor universorum. Quibus igitur oculis communis Domini templum aspicies? Quibus pedibus sacrum illud solum calcabis? Quomodo manus ectendes iniustae caedis sanguine sanguine adhuc stillante? quomodo huiusmodi manibus sacrosanctum Domini corpus accipies? Quomodo pretiosum ori sanguinem admovebis, qui furore actus tantum sanguinis nefarie profudisti? Recede igitur, et cave prius crimen altero crimine augere coneris: sed vinculum admitte, quo te ligari Deus omnium Dominum sursum probat. Medicinam id faciet, sanitatemque restituet[58].

[54] *Dictionnaire geographique, historique, descriptif, archeologique des pèlerinages anciens et moderns et des lieux de devotion les plus celebres de l'univers*, a cura di M.L. De Sivry et M. Champagnac, Paris, 1850, vol. I, col. 1109.

[55] Ambrosius Mediolanensis, *De obitu Teodosii oratio*, in PL XVI, col. 1396 C.

[56] Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, in PL XLI, col. 173.

[57] Teodoreto si riferisce alla strage di Tessalonica di cui ha parlato poco prima.

[58] Theodoretus Cyrensis, *Historia ecclesiastica*, in PG LXXXII, col. 1231-1234.

Teodosio penitente per imposizione di un vescovo fece scalpore in tutto l'ecumene romano: fu la prima volta che l'imperatore, da capo religioso qual era, da rappresentante di Cristo in terra, scese al livello di semplice fedele, pronto a umiliarsi per ricevere il perdono. Non va trascurato però un dettaglio: fin dal giubileo del 1400 i papi accordarono sia a nazioni che a città particolari la possibilità di lucrare l'indulgenza giubilare visitando le proprie chiese[59]. A quest'altezza cronologica la pratica della visita alle sette chiese era stata dunque adottata anche fuori di Roma. Gregorio XIII infatti, su preghiera di san Carlo Borromeo arcivescovo di Milano, contemporaneo di san Filippo, estese anche alle sette principali chiese della città lombarda le stesse indulgenze delle basiliche romane[60].

2.5. *La «Gerusalemme» bolognese di Santo Stefano*

Il complesso di Santo Stefano di Bologna rispecchia la *Hierusalem Bononiensis* voluta dal vescovo Petronio fin dalla sua fondazione e ciò la rende indubbiamente una meta dal forte richiamo simbolico. Ma oltre al fatto di essere immagine tangibile della Gerusalemme di Terrasanta, la suggestione del complesso è alimentata dalla potenza del tesoro di reliquie che vi si conserva. Il protomartire Stefano lapidato per l'accusa di blasfemia, colui che, usando indulgenza verso i propri persecutori era arrivato a chiederne il perdono presso Dio, aveva lasciato una memoria attiva attraverso i resti che ne mantenevano vivo l'esempio e il potere. La reliquia infatti non è solo oggetto passivo di culto bensì agente di redenzione, in quanto strumento che permette di resistere al male e ottenere la salvezza per intercessione del santo. La basilica stefaniana conserva frammenti ossei e alcuni sassi della lapidazione che la tradizione vuole intrisi del sangue del protomartire. Del resto il sangue è una reliquia di per sé potentis-

[59] T. Verdon, *I giubilei e l'arte* in *Pellegrinaggio, monachesimo arte*, Firenze, 2000, p. 209.
[60] *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, cit., vol. LXIV, p. 291.

sima per il forte richiamo eucaristico poiché il santo è prima di tutto un imitatore di Cristo. Nella *Vita Sancti Petroni* il vescovo non solo è indicato come fondatore del complesso stefaniano ma gli si attribuisce la volontà di riprodurre i luoghi di culto gerosolimitani e in particolare il sepolcro del Cristo[61]. I senatori di Bologna erano soliti recarsi all'altare dei Magi nel giorno dell'Epifania e nella mattina di Pasqua per «prendere la perdonanza»[62]. La consacrazione definitiva è ricordata da una cronaca bolognese tardo cinquecentesca che riferisce come la visita alla chiesa del Santo Sepolcro, in origine intitolata alla Santa Croce, per concessione di Celestino I conferisse l'indulgenza plenaria a chi la visitava il venerdì santo e le feste di Pasqua[63]. Non sarà casuale se tre pellegrinaggi citati nello stesso documento, e tutti a proposito del pellegrinaggio giudiziale, fanno riferimento a un circuito di sette edifici. Anche il complesso stefaniano delle Sette Chiese rispecchia la volontà di una traslazione simbolica della *Hierusalem* storica ed escatologica mediante la ricostruzione dei luoghi topici della passione a costituire le tappe di un itinerario che riscatta gli uomini dalla colpa.

Ma la simbologia del numero è multiforme: nel libro dell'Apocalisse san Giovanni si rivolge alle sette chiese dell'Asia, raffigurando in esse l'unità della Chiesa universale che Dio riempie della grazia dei sette doni dello Spirito[64].

Tutti i dati raccolti portano a ritenere che la memoria di Malines possa interpretare il clima religioso della propria epoca richiamando i penitenti all'unità della Chiesa, una Chiesa che compattava le proprie fila nel segno del Concilio Tridentino. In effetti, nel 1570 a Malines si era tenuto un concilio provinciale in cui si erano accettati i decreti tridentini.

[61] Agnello Ravennate, *Vita Sancti Petronii Episcopi et Confessoris*, in A. Testi Rasponi, *Note marginali al «Liber Pontificalis» di Agnello Ravennate*, Bologna, 1912, pp. 42-49.

[62] B. Borghi, *Uno scrigno e i suoi segreti. La storia delle reliquie della «Gerusalemme celeste» in Bologna*, in *Vie e mete dei pellegrini nel Medioevo Euromediterraneo*, a cura di B. Borghi, Bologna, 2007, p. 61.

[63] Si veda Francesco Patricelli, *Cronica della misteriosa et devota chiesa et badia di Santo Stefano di Bologna*, in Bologna per Pellegrino Bonardo, 1584.

[64] Apoc 1,4.

L'antica devozione popolare delle sette chiese veniva ora rilanciata per rafforzare quell'idea di unità della Chiesa universale messa in discussione dalle fratture della Riforma.

2.6. *Nostra Signora di Napoli e le «madonne sorelle»*

Sarebbe suggestivo e immediato identificare la Nostra Signora di Napoli, citata dal documento fiammingo, con la Chiesa di Santa Maria della Catena, nel Borgo Santa Lucia, ma alcune ragioni ostacolano l'ipotesi. Il santuario della Catena fu fondato nel 1576, un quindicennio prima della memoria di Malines e non risulta che il suo culto fosse divenuto di tale importanza da permettere alla sua fama di oltrepassare le Alpi. L'intitolazione poi non fa riferimento a un culto autoctono ma piuttosto all'origine origine siciliana della fondazione[65]. Altre e più famose dovrebbero essere le chiese citate se la memoria di Malines volesse riferirsi al culto della Madonna della Catena.

Il dubbio permane tra le molte madonne di cui è ricca la tradizione napoletana le cui iconografie, devozioni e prerogative taumaturgiche sfumano l'una nell'altra. Limitando il campo alla sola città di Napoli, la Madonna del Carmine e la Madonna di Piedigrotta sono indubbiamente le icone i cui culti risultano essere i più antichi e radicati. La chiave interpretativa più opportuna non sarà però quella dell'identificazione del santuario specifico, quanto piuttosto l'idea della presenza di un intreccio di culti e di una relazione di parentela tra le varie madonne, attestata dall'appellativo di «sorelle» attribuito dalla devozione popolare[66]. Sorelle sono le immagini del Carmine, di Piedigrotta, dell'Annunziata, delle

[65] La tradizione vuole che nel 1390 a Palermo tre condannati innocenti, videro rimandato il giorno dell'esecuzione a causa di una pioggia battente. Le catene, con cui erano imprigionati nella Chiesa di Santa Maria del Porto, furono spezzate da un intervento della Vergine, ragion per cui la chiesa assunse la nuova intitolazione della Catena.

[66] M.P. Carroll, *Madonnas that maim. Popular Catholicism in Italy since the Fifteenth Century*, Baltimore-London, 1992, p. 65.

Galline a Pagani, dell'Arco, della Pace a Giuliano e di Montevergine, le prime tre venerate a Napoli, le altre nei santuari della provincia[67].

La Madonna di Montevergine, meta di uno dei più antichi pellegrinaggi della Campania, è legata alla figura di Guglielmo da Vercelli fin dagli inizi del XII secolo, quando il santo scelse questi luoghi per la sua comunità eremitica. La tradizione vuole che la chiesa abbia avuto origine dall'apparizione di Cristo che ordinò all'eremita di costruirla e consacrarla alla Madonna. Il pellegrinaggio è attestato già in un documento del 1139[68]. L'immagine è circondata da una leggenda che la vuole dipinta da san Luca, anche se gli studi storici e artistici hanno dimostrato trattarsi di un'icona donata al santuario da Carlo II e da Maria d'Ungheria nel XIII secolo. Fu dopo il Concilio Tridentino, in pieno clima controriformistico, che si consolidò la tesi della matrice lucana dell'opera[69]. Ciò che colpisce è che anche l'altra Madonna citata dal documento di Malines, Santa Maria Maggiore, la più antica icona mariana di Roma, è attribuita dalla tradizione alla mano di san Luca[70]. L'impostazione delle immagini, con alcune varianti, è riconducibile alla tipologia della Vergine Odigitria, con Madre e Bambino in posizione frontale su un trono regale. Tra le immagini mariane di Napoli e immediato circondario una particolare venerazione è tributata alle Madonne nere, come appunto la Mamma Schiavona di Montevergine e Santa Maria la Bruna del Carmine. Proprio la Madonna del Carmine è ritenuta la più antica immagine mariana dell'ordine del Carmelo presente in Europa. Con Costantinopoli ormai sotto la pressione dei Turchi e le posizioni iconoclastiche di Leone Isaurico, l'VIII secolo vide numerosi profughi dirigersi verso le regioni più meridionali d'Italia (so-

[67] C. Canzanella, *La madonna di Piedigrotta. Il culto, il mito, la storia*, Napoli, 1999, p. 70.

[68] P.M. Tropeano, *Montevergine nella storia e nell'arte, 1266-1381*, Montevergine, 1978, p. 188.

[69] G. Ranisio, *Madonne orientali e culti campani*, in *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi in Campania*, a cura di L.M. Lombardi Satriani, Roma, 2000, p. 85.

[70] *Ibidem*, p. 76.

prattutto Sicilia, Calabria, Puglia), portando con sé le proprie devozioni e dando luogo alla tradizione della provenienza orientale delle immagini dell'Odigitria. Il monte Carmelo, che si estende dal golfo di Haifa fino alla pianura di Esdrelon, fu antico luogo di eremitaggio finché nella seconda metà del XII secolo, giunsero alcuni pellegrini occidentali, probabilmente al seguito delle crociate. Proseguendo il secolare culto mariano esistente, si unirono in un ordine religioso fondato in onore della Vergine, alla quale si professavano particolarmente devoti. Il culto a questa ipostasi della Vergine è attestato in molti luoghi d'Italia, dove si ritrovano diversi modelli iconografici, tra cui si deve considerare anche l'immagine dell'edicola di Santa Maria dell'Idria nella cripta del santuario di Piedigrotta. Almeno tre santuari sono candidati a identificare la Nostra Signora del documento di Malines, sia per la diffusione del culto che per l'autorità delle immagini venerate: il Carmine, Piedigrotta e Montevergine.

2.7. *Conclusioni*

Ciò che appare chiaro dal documento fiammingo è che, tra i molti luoghi di culto italiani, tutti quelli indicati fanno parte di un circuito di visite, un circuito che si articola sistematicamente su sette tappe. Viene in mente il «settanta volte sette» di evangelica memoria a proposito del numero di volte che si deve concedere il perdono[71]. Ma sette sono anche i giorni della creazione, il compimento del ciclo e il suo rinnovamento nei giorni della settimana. Sette è il numero dei pianeti conosciuti, degli ordini angelici e – non ultimo – dei gradini della scala nel sogno di Giacobbe[72]. Anche se per la mag-

[71] Mt 18,21-22. Il valore simbolico del numero sette affonda le sue radici nella tradizione veterotestamentaria che ha poi influenzato le diverse religioni abramitiche. Basti pensare alle indicazioni relative alla costruzione del candelabro a sette braccia, la *menorah*, uno dei simboli ebraici per eccellenza (Ex 23,31-32). Nell'islam poi il sette ha un suo ruolo nel *hajj*, il grande pellegrinaggio alla Mecca, che prevede il compimento di sette riti culminanti nella settuplice circoambulazione della *Kaaba.*

[72] Gen 28,12.

gior parte degli autori medievali il numero sette doveva essere implicito nell'idea delle gerarchie angeliche che la percorrevano, per Alano di Lille, nel XII secolo, la scala di Giacobbe era composta di sette gradini corrispondenti ad altrettanti gradi della perfezione dell'uomo.

Vidit scalam Iacob a terra usque ad coelum attingentem, per quam ascendebant et descendebant angeli. Scala est profectus viri catholici, qui congeritur ab initio fidei, usque ad consummationem viri perfecti. In hac scala primus gradus est, confessio; secundus, oratio; tertius, gratiarum actio; quartus, Scripturarum perscrutatio; quintus, si aliquid occurrat dubium in Scriptura, a maiore inquisitio; sextus, Scripturae expositio; septimus, praedicatio[73].

Dunque il numero sette si associava al motivo della scala e dell'ascensione divenendo una perfetta metafora dell'esperienza del pellegrino e – a maggior ragione – del suo cammino di espiazione. È significativo, in tal senso, che il *doctor universalis* identifichi nell'uomo penitente il soggetto del suo discorso e nella confessione il primo gradino della sua salita: «Homo ergo poenitens de peccato, primo debet pedem figere in primo gradu huius scalae, confitendo peccatum»[74].

Ancora nei *Sermones* il teologo fiammingo dichiarava essere in numero di sette i gradi dell'ascensione nelle virtù – «septem gradus ascensionis de virtute in virtutem» – dopo aver spiegato come ciò derivasse dal fatto che «post septem septimanas Spiritus sanctus datus est apostolis significatur quod post revolutionem septem spiritualium septimanarum, menti fidelium plenarie Spiritus sanctus illabitur»[75].

Dal punto di vista del valore simbolico il sette è la somma di quattro più tre: l'espressione privilegiata della mediazione tra umano e divino. Del resto il pellegrinaggio non è forse l'immagine immanente di una realtà trascendente, il riflesso

[73] Alanus de Insulis, *De arte predicatoria*, in PL CCX, col. 111.
[74] *Ibidem.*
[75] Alanus de Insulis, *Sermones*, in PL CCX, col. 128 .

terrestre dell'itinerario dell'anima verso e attraverso i cieli? Per Agostino, infatti, sette sono le età spirituali dell'uomo nuovo: «Septima enim iam quies aeterna est, et nullis aetatibus distinguenda beatitudo perpetua. Ut enim finis veteris hominis mors est, sic finis novi hominis vita aeterna. Ille namque homo peccati est, iste iustitiae»[76].

Dunque si deve considerare la ricorrenza di sette tappe in ognuno dei circuiti santuariali indicati come mete di pellegrinaggio giudiziale strettamente legata a un preciso significato simbolico nell'ottica di una tensione spirituale rivolta all'espiazione e alla purificazione. Le tre ricordate basiliche di Roma sono le principali mete della visita alle sette chiese; Santo Stefano di Bologna fa parte di un sistema di sette chiese che riproduce i luoghi della passione in Gerusalemme; Sant'Ambrogio di Milano, a quest'altezza cronologica, è già parte del sistema di visite delle sette chiese importato da san Carlo Borromeo su modello di Roma; Nostra Signora di Napoli, qualunque essa sia, rientra nel sistema delle «madonne sorelle». La particolare attitudine mariana e l'attenzione per l'umanità di Cristo rivelata nella passione pongono il documento di Malines nella corrente della mutata sensibilità moderna che, mediante la dislocazione della *Hierusalem orientalis* in terra d'Occidente, rinnova e trasforma radicalmente il modello del pellegrinaggio con l'istituzione e la diffusione dei Sacri Monti in tutta Europa. Se fino a questo momento il pellegrinaggio gerosolimitano era stato la metafora dell'itinerario spirituale adesso era la metafora spirituale, fissata nelle pietre dei Sacri Monti, a rappresentare l'itinerario gerosolimitano. E sul modello della Gerusalemme traslata, fruibile attraverso un circuito memoriale, si configuravano anche le mete penitenziali. La penitenza era espressione di un percorso di redenzione, un percorso che nel pellegrinaggio penitenziale diveniva un cammino fisico la cui massima espressione consisteva nell'adempimento di un rito deambulatorio. Attraverso i sette gradi simbolici dell'ascensione, il rito intendeva condurre l'uomo alla vita nuova riscattandolo dal pec-

[76] Augustinus Hipponensis, *De vera religione*, in PL XXXIV, col. 144.

cato e affrancandolo da tutte le sue debolezze. Come un novello Giacobbe, dopo aver affrontato i gradi dell'espiazione, il pellegrino poteva finalmente godere del pegno del perdono: la promessa del ritorno nella sua terra.