CHRISTIANITAS

Rivista di Storia, Pensiero e Cultura del Cristianesimo

ISSN: 2281-7093

Numero 10 (Gennaio-Dicembre 2018)

Direzione:

Roberta Fidanzia, Giovanni Preziosi, Vito Sibilio, Eugenia Toni

Direttore responsabile: Angelo Gambella

ISBN: 978-88-88812-87-6

© 2012-17 Drengo Srl Casa editrice in Roma © Angelo Gambella 2017-19 Editore www.editoria.org

Periodico telematico annuale, pubblicato esclusivamente in formato elettronico (PDF). Sito web della Rivista http://www.christianitas.it (Legge 16 luglio 2012, n. 103, art. 3-bis comma 1). Tutti i diritti sono riservati a norma di legge e a norma delle convenzioni internazionali.

CHRISTIANITAS



in collaborazione con

Medioevo Italiano Project

Associazione Medioevo Italiano http://www.medioevoitaliano.it



Società Internazionale per lo Studio dell'Adriatico nell'Età Medievale http://www.sisaem.it

Comitato Scientifico

Paolo Armellini Sapienza Università di Roma

> Franco Cardini Università di Firenze

Carlo Felice Casula Università Roma Tre

Virgilio Cesarone Università degli Studi G. d'Annunzio - Chieti

Roberta Fidanzia Sapienza Università di Roma

> Giovanni Franchi Università degli Studi di Teramo

Hernán Guerrero Troncoso Universidad Bernardo O'Higgins - Santiago del Cile

> Dimitrios Keramidas Pontificia Università Gregoriana

Nicoletta Lepri Opificio delle Pietre Dure Firenze Grado Giovanni Merlo Università di Milano

Luca Montecchio Accademia Angelica Costantiniana

Giovanni Montefusco Università Guglielmo Marconi

Giovanni Preziosi

Alessandra Ricci Koc University - Istanbul

Giovanni Salmeri Università Tor Vergata

Vito Sibilio Società di Storia Patria per la Puglia

Anna Slerca Università Cattolica del Sacro Cuore

Eugenia Toni Pontificia Università Antonianum

Marco Toti Università di Messina

Tutti i contributi della Rivista sono sottoposti al giudizio di due blind referees.

Presentazione

Christianitas si propone l'approfondimento delle tematiche relative alla storia, al pensiero e alla cultura del Cristianesimo. Il progetto è orientato alla realizzazione di rivista sul Cristianesimo che una libera all'occorrenza, tutti gli aspetti connessi: storici, teologici, culturali, politici, economico-sociali, letterari, artistici, archeologici, purché raggruppati attorno ai temi fondanti che si individueranno di volta in volta. Lo scopo è di offrire un approdo il più possibile sicuro a chi aspiri ad approfondire sistematicamente e regolarmente contenuti sull'argomento, trattati con rigore scientifico, e grazie al mezzo telematico, con maggior scioltezza rispetto alle pubblicazioni cartacee, tenendo fermi due obiettivi: la serietà della ricerca e l'alta divulgazione. Christianitas intende seguire quali direttrici: lo studio storico vero e proprio; la riflessione storiografica in sé; la sperimentazione nell'ermeneutica storica: la divulgazione contenutistica. Christianitas, che prende il via da un'idea di Vito Sibilio fatta propria dai membri della Direzione, intende proporre una linea editoriale volta a mettere in evidenza la ricchezza e la molteplicità della cultura cristiana. A chi vorrà collaborare si chiede solo l'onestà intellettuale di trattare i temi religiosi senza ostilità preconcetta o intenti denigratori, nella piena libertà di metodologia, di ricerca e di ermeneutica storica.

Il numero 10 presenta contributi e testi di Luca Bugada, Virgilio Cesarone, Mirko Di Francesco, Marianna Iafelice, Luciana Petracca, Laura Orsi, Vito Sibilio.

La Direzione di Christianitas

Christianitas. Rivista di Storia I	Pensiero e Cultura del Cristianesimo – 10 (2018)
S	Studi e testi
	8

LUCA BUGADA

Il silenzio nella Sacrosanctum Concilium e successivi sviluppi normativi

Partendo dalla *Sacrosanctum Concilium*, esamineremo l'importanza del "sacro silenzio" nel documento stesso e i significati assunti nell'evoluzione normativa successiva.

1. Un tema apparentemente marginale

Il tema del silenzio potrebbe apparire, a una prima e superficiale lettura, marginale nella costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium*. L'importante documento cita espressamente la questione del silenzio nella liturgia soltanto in un breve passaggio, riguardante la partecipazione attiva dei fedeli: "per promuovere la partecipazione attiva, si curino le acclamazioni dei fedeli, le risposte, il canto dei salmi, le antifone, i canti, nonché le azioni e i gesti e l'atteggiamento del corpo. Si osservi, a tempo debito, un sacro silenzio"1.

Mons. Guido Marini, Maestro delle Celebrazioni Liturgiche Pontificie, si sofferma sulla sacralità di questo silenzio, affermando che "è da considerarsi piuttosto come un vero e proprio momento rituale, complementare

¹ Sacrosanctum Concilium (SC) n. 30.

alla parola, alla preghiera vocale, al canto, al gesto..."². Il silenzio nella liturgia non è quindi una semplice pausa, ma un autentico momento celebrativo: la *Sacrosanctum Concilium* riconosce una grande dignità al silenzio, trattandolo alla stregua di un'azione che il fedele deve compiere al momento opportuno. Il silenzio è così annoverato, all'interno del testo conciliare, tra le forme attive mediante le quali al fedele è data la possibilità, e la responsabilità, della partecipazione. La vera festa celebrativa ha il silenzio come criterio fondamentale.

Ma come è possibile essere partecipi e attivi restando in silenzio? Non ci troviamo di fronte a una contraddizione in termini?

La Sacrosanctum Concilium sembra rispondere a queste domande in diversi passaggi, allorquando mette in evidenza il tema della chiamata alla redenzione che la Chiesa incessantemente rivolge ai fedeli, confidando nel loro ascolto. La Chiesa si propone di rinvigorire ciò che giova a chiamare tutti nel suo seno³. La Chiesa, non soltanto nei momenti liturgici, chiama gli uomini alla fede e alla conversione: l'uomo invoca Dio solo se crede in Lui, ma la fede ha bisogno di parole da udire, e pertanto di messaggeri mandati a predicare, ad annunciare⁴. Dalla liturgia e in un modo tutto particolare dall'eucaristia sgorga una sorgente di grazia, in grado di ottenere la santificazione degli uomini nel Cristo e la glorificazione di

² G. MARINI, *Il linguaggio della celebrazione liturgica*, corso: "Ars celebrandi", Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 24 febbraio 2011, p. 9.

³ Cfr. SC n. 1.

⁴ Cfr. SC n. 9.

Dio⁵. Il cristiano è così chiamato incessantemente sia alla preghiera in comune, propria del momento liturgico, sia al raccoglimento personale e intimo, nel segreto⁶. Questo continuo appello che la Chiesa rivolge agli uomini è animato da un preciso desiderio:

"È ardente desiderio della madre Chiesa che tutti i fedeli vengano formati a quella piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia e alla quale il popolo cristiano, "stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo acquistato", ha diritto e dovere in forza del battesimo" ⁷.

Affinché questa chiamata, questa mano protesa, non rimanga inascoltata "è necessario che i fedeli si accostino alla sacra liturgia con retta disposizione d'animo, armonizzino la loro mente con le parole che pronunziano e cooperino con la grazia divina per non riceverla invano"8. I fedeli devono essere educati pazientemente dai pastori d'anime ad una partecipazione attiva, durante la liturgia, "sia interna che esterna, secondo la loro età, condizione, genere di vita e cultura religiosa"9. La liturgia deve inoltre risultare significativa, chiara e semplice, senza per questo perdere in profondità, in modo tale da favorirne la comprensione e conseguentemente una partecipazione piena, attiva e comunitaria¹o. I riti devono

⁵ Cfr. SC n. 10.

⁶ Cfr. SC n. 12.

⁷ SC n. 14.

⁸*SC* n. 11.

⁹ SC n. 19.

¹⁰ Cfr. SC n. 21.

essere trasparenti, brevi, privi di inutili ripetizioni, devono parlare da soli senza essere appesantiti da molte spiegazioni che possono generare distrazione nel fedele.

La Chiesa chiama pertanto il fedele all'ascolto e alla conversione, lo aiuta semplificando e rendendo più chiari i passaggi liturgici, lo soccorre pastoralmente con zelo e pazienza mediante i suoi buoni pastori, lo educa e lo nutre con i sacramenti. E il fedele accoglie, fa spazio dentro di sé, riceve una grazia visibile e invisibile, che lo rende capace di una partecipazione attiva e responsabile. Ma l'azione è preceduta e animata costantemente da una predisposizione, o sarebbe meglio dire una disposizione, interiore ed esteriore, all'ascolto, alla riflessione. Il silenzio ne costituisce il fulcro di filigrana. Un silenzio che non deve in nessun modo essere confuso con un atteggiamento di estraneità o passività di fronte al mistero:

"Perciò la Chiesa si preoccupa vivamente che i fedeli non assistano come estranei o muti spettatori a questo mistero di fede, ma che, comprendendo bene nei suoi riti e nelle sue preghiere, partecipino all'azione sacra consapevolmente, pienamente e attivamente; siano formati dalla parola di Dio; si nutrano alla mensa del corpo del Signore; rendano grazie a Dio; offrendo la vittima senza macchia, non soltanto per le mani del sacerdote, ma insieme con lui, imparino ad offrire se stessi, e di giorno in giorno, per la mediazione di Cristo, siano perfezionati nell'unità con Dio e tra di loro, di modo che Dio sia finalmente tutto in tutti"¹¹.

Marini coglie l'importanza del tema del silenzio, confluito dalla Sacrosanctum Concilium

¹¹ SC n. 48.

nell'*Ordinamento Generale del Messale Romano* (n. 45 e 78), riconoscendone tutta la sua sacralità:

"Così il silenzio liturgico è davvero sacro perché è il luogo spirituale nel quale realizzare l'adesione di tutta la nostra vita alla vita del Signore, è lo spazio dell'"*amen*" prolungato del cuore che si arrende all'amore di Dio e lo abbraccia come nuovo criterio del proprio vivere. Non è forse questo il significato stupendo dell'"*amen*" conclusivo della dossologia al termine della preghiera eucaristica, nella quale tutti diciamo con la voce quanto a lungo abbiamo ripetuto nel silenzio del cuore orante? Se tutto questo è il senso del silenzio in liturgia, non è forse vero che le nostre liturgie hanno bisogno di più spazio per il sacro silenzio?"¹².

A mio avviso non solo il silenzio non è una questione marginale nello scritto conciliare, ma permea l'intero documento, configurandosi come una forma decisiva per vivere operosamente la liturgia, una disposizione d'animo che permette al fedele di maturare nella fede e che, rendendolo grande nella piccolezza, accompagnandolo nel cammino di salvezza e di redenzione.

2. Significati e tipologie del silenzio liturgico

Dopo il Vaticano II e, in particolare modo, grazie alle intuizioni della *Sacrosanctum Concilium*, il tema del silenzio nella liturgia ha trovato un'ampia e significativa accoglienza nello sviluppo normativo post-conciliare. In questa sede, si è deciso di procedere prendendo in esame significati e tipologie propri del silenzio liturgico così

¹² G. MARINI, *op. cit.*, pp. 9-10.

come vengono trattati da Domenico Sartore¹³, citando soltanto alcuni documenti ritenuti maggiormente significativi e rimandando invece all'esauriente silloge redatta dal medesimo autore per ulteriori approfondimenti¹⁴.

2.1. I significati

Secondo Sartore¹⁵ il silenzio è un elemento strutturale, una parte della celebrazione e una condizione affinché i fedeli "non siano ridotti a partecipare all'azione liturgica come estranei e muti spettatori" (*Musicam sacram* n. 17). Il silenzio riveste un ruolo molto importante in chiave pedagogica, tanto da essere considerato uno degli elementi più importanti "nella formazione liturgica dei fanciulli e nella loro preparazione alla vita liturgica della chiesa" (*Direttorio per le Messe dei fanciulli* n. 13). Il silenzio, raccomandato in quanto desiderato da molti, non deve tuttavia essere utilizzato in modo da deformare la struttura dell'ufficio, o recare fastidio ai partecipanti¹⁶. È importante quindi che non si crei una competizione tra silenzio e parola e che l'ufficio non perda la sua caratteristica di preghiera pubblica¹⁷.

Una volta appurato che il silenzio è un elemento strutturale della liturgia, l'autore, muovendo sempre da riferimenti precisi ai testi normativi post-conciliari, si

¹³ Cfr. D. SARTORE, *Silenzio*, in *Liturgia*, San Paolo, Milano 2001, pp. 1869-1871.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 1865-1868.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 1869.

¹⁶ Cfr. ibidem.

¹⁷ Cfr. ibidem.

interroga circa la questione delle motivazioni che si celano dentro questa presenza. Non basta dire che il silenzio è presente, bisogna spiegarne il fine, la ragione, in definitiva il perché.

È indubbio che esistano ragioni particolari legate a ogni singola celebrazione, ma su questo aspetto l'autore non si sofferma particolarmente, preferendo passare rapidamente ad analizzare le motivazioni generali: il silenzio promuove la partecipazione attiva (cfr. *SC* n. 30); aiuta i fedeli a inserirsi in modo più intimo nel mistero che viene celebrato (cfr. *Musicam sacram* n.17); conferisce all'invocazione una mirabile pienezza (cfr. *De oratione communi seu fidelium* n. 12 b); favorisce l'ascolto della Parola e la risposta della meditazione e della preghiera (cfr. *Principi e norme per la liturgia delle Ore* n. 202)¹⁸.

In modo significativo, il silenzio permette al fedele di rientrare in se stesso, riflettendo su ciò che ha ascoltato, giungendo infine alla lode di Dio nell'intimo del proprio spirito (cfr. *Eucharistiae participationem* n. 18)¹⁹.

2.2. Le tipologie

Quali tipologie di silenzio liturgico emergono dai documenti normativi post-conciliari?

Sartore ne individua quattro che andremo ad analizzare: un silenzio di raccoglimento per la preghiera personale; un silenzio di sintonizzazione per la preghiera presidenziale; un silenzio di meditazione dopo la Parola e

¹⁸ Cfr. ibidem.

¹⁹ Cfr. ibidem.

l'omelia; e infine un silenzio di adorazione nella comunione e nel culto eucaristico²⁰.

Il silenzio di raccoglimento si ha quando l'assemblea è invitata a prendere coscienza di essere alla presenza di Dio e a formulare nel cuore la preghiera personale²¹. Questa tipologia di silenzio si riscontra sovente all'inizio di un rito: durante la prostrazione del venerdì santo; nel rito delle esequie (cfr. Rito delle esequie n. 10); nella celebrazione comunitaria della penitenza (cfr. Rito della penitenza n. 23); nell'atto penitenziale della messa (cfr. Rito della penitenza n. 26)²². I fedeli vengono inoltre invitati alla preghiera silenziosa, in determinate occasioni, mediante quattro specifiche varianti: il fedele viene esortato a pregare per i fratelli che stanno per partecipare a un rito, pensiamo alla confermazione (cfr. Rito della confermazione n. 28), alla professione religiosa (cfr. Rito della professione religiosa n. 40), ai ministeri istituiti (cfr. Istituzione dei ministeri n. 12; 30) o alle Benedizioni (cfr. De Benedictionibus); prima della colletta della messa, a cavallo tra i riti introduttivi e l'inizio della liturgia della Parola (cfr. Principi e norme per l'uso del Messale Romano n. 32); prima e successivamente la lettura della Parola; nella preghiera universale, tipica del rito greco, un momento di silenzio può sostituire la risposta dei fedeli, come avviene anche nella messa (cfr. Principi e norme per l'uso del Messale Romano n. 47) e nella liturgia delle ore (cfr. Principi e norme per la liturgia delle Ore n. 193); infine nelle

²⁰ Cfr. ibidem.

²¹ Cfr. *ibidem*.

²² Cfr. *ivi*, p. 1870.

orazioni solenni del Venerdì Santo (cfr. *De oratione communi seu fidelium* n. 12 b) 23 .

Il silenzio di appropriazione è invece richiesto durante le grandi preghiere presidenziali²⁴. Il fedele, mentre vive questa forma particolare di silenzio, si sente strettamente sacerdote, soprattutto nella preghiera unito al eucaristica²⁵. Recitando questa preghiera il sacerdote diviene simbolo di Cristo e la sua voce rende presente sia quella di Dio rivolta al suo popolo, sia quella dell'uomo che eleva l'animo all'Altissimo. Mentre la voce di Dio risuona, grazie alla mediazione sacerdotale, l'assemblea tace, osservando un religioso silenzio (cfr. Eucharistiae participationem n. 8)26. Il silenzio di appropriazione si ritrova anche in altre occasioni: durante la preghiera consacratoria delle ordinazioni (cfr. Ordinazione dei Vescovi, Presbiteri e Diaconi, Pontificale Romano n. 52; 146; 230); nella messa crismale; nella professione religiosa (cfr. Rito della professione religiosa n. 76); nella consacrazione delle vergini (cfr. Consacrazione delle vergini n. 38; 87)²⁷. Il significativo gesto dell'imposizione delle mani è particolarmente "pregno" di questo tipo di silenzio28.

Un terzo tipo di silenzio, quello meditativo, si configura come un silenzio di risposta successivo alla proclamazione della Parola di Dio²⁹: il fedele che ha udito

²⁴ Cfr. ibidem.

17

²³ Cfr. ibidem.

²⁵ Cfr. ibidem.

²⁶ Cfr. ibidem.

²⁷ Cfr. ibidem.

²⁸ Cfr. ibidem.

²⁹ Cfr. ibidem.

la Parola è chiamato a meditarla e ad accoglierla, legandola alla propria preghiera personale (cfr. *Principi e* norme per l'uso del Messale Romano n. 23 e Principi e norme per la liturgia delle Ore n. 202). Il silenzio di meditazione è un silenzio che favorisce l'intelligenza e stimola l'assenso del cuore (cfr. Rito della penitenza n. 24)30. È un silenzio vivamente consigliato da numerosi e autorevoli testi normativi, non soltanto dopo la proclamazione della Parola, ma anche dopo l'omelia e la lettura dei salmi³¹. L'ultima forma di silenzio presa in considerazione dallo studioso è quella di adorazione³². Questo silenzio è proprio dell'uomo che vive l'incontro con il mistero eucaristico: il fedele dapprima si prepara e riceve, nel silenzio, il corpo e il sangue di Cristo (cfr. Principi e norme per l'uso del Messale Romano n. 56 f); successivamente, dopo la comunione, si intrattiene innalzando lodi e preghiere al Signore (cfr. Principi e norme per l'uso del Messale Romano n. 56 j; Musicam sacram n. 17; Direttorio per le Messe dei fanciulli n. 37)³³. L'adorazione più completa richiede letture, canti e soprattutto silenzio, tutte forme da vivere in modo efficace nella comunione con gli altri, rafforzando "quello spirito di unità e fraternità di cui l'eucaristia è segno e sorgente" (Rito della comunione fuori della messa e culto eucaristico n. 98)34.

³⁰ Cfr. ibidem.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 1870-1871.

³² Cfr. ivi, p. 1871.

³³ Cfr. ibidem.

³⁴ Cfr. ibidem.

Estremamente interessanti sono le riflessioni conclusive di Sartore, riportiamone quindi uno stralcio significativo:

"L'analisi di questi testi che hanno interpretato e sviluppato la direttiva di *SC* 30 ci porta a constatare che la riforma liturgica ha posto fine al mutismo dell'assemblea cristiana e all'emarginazione della Parola, e ha fatto invece rifiorire il silenzio come momento celebrativo e come forma piena di partecipazione liturgica. Di questo silenzio liturgico sono previste forme diverse senza schematismi rigidi e con larghi spazi di adattamento: ogni assemblea, insieme con il suo presidente, dovrà trovare i ritmi adatti a una celebrazione che sia espressione della propria fede e della propria vita"35.

La questione che resta aperta, a mio avviso, è come si possa legare la liturgia alla vita, riducendo quella distanza apparentemente incolmabile che separa il momento del rito da una qualsiasi azione del fare quotidiano, cioè come riscoprire la natura liturgica dell'esistenza.

35 Ibidem.			

19



VIRGILIO CESARONE

La Fenomenologia ermeneutica dell'esperienza di vita protocristiana del giovane Martin Heidegger

In una lettera datata 5 marzo 1916, il non ancora trentenne Martin Heidegger scriveva queste parole a sua moglie Elfride Petri:

Oggi io so che può esserci una filosofia della vita vivente – che io posso dichiarare una lotta all'ultimo sangue al razionalismo – senza cadere nella scomunica della non-scientificità (io lo posso e lo devo fare) e così sta davanti a me oggi la necessità del problema: come si debba dare forma alla filosofia come verità vivente¹.

Queste parole mostrano che Heidegger aveva ben chiaro il programma del suo futuro cammino filosofico, cercare di condurre la filosofia verso una verità in

religione: nemiche mortali? Scritti in onore di Pietro De Vitiis, a cura di V. CESARONE, F.P. CIGLIA, O. TOLONE, Edizioni ETS, Pisa 2012, pp. 317-330.

¹ M. HEIDEGGER, "Mein liebes Seelchen!" Briefe Martin Heideggers an seine [Braut und] Frau Elfride 1915-1970, edizione e commento di G. Heidegger, Deutsche Verlagsanstalt, München 2005, p. 36 ss. Per un'attenta ricostruzione del cammino teo-"logico" di Heidegger si veda il prezioso saggio di F.-W. VON HERRMANN, Approccio e trasformazione del pensare Dio in Martin Heidegger, in Filosofia e

contatto con la vita, non irrigidita in vuoti razionalismi, ma piena di feconda sincerità. Se da una parte tale era la motivazione intima che dirigeva il filosofare del giovane Heidegger, è da ricordare che i suoi interessi, nei primi semestri di studio a Friburgo, erano volti alle scienze naturali e alla teologia. Ora il quadro teologico della Germania agli inizi del novecento presentava una netta distinzione per argomenti e trattazione tra teologia protestante e teologia cattolica. Se per la prima era ancora imprescindibile la critica kantiana all'ontologia. motivo per cui si prediligeva un approccio trascendentale - che andava coniugandosi con il rifiuto dell'aristotelismo della Chiesa riformata delle origini – nella teologia cattolica non era sopito l'interesse specificatamente teologico, che metteva in primo piano la questione sulla natura divina, e con questa la sostanza dell'essere umano. Da qui si rendeva possibile pensare a una distinzione fondamentale tra essere e agire, entro cui, a sua volta, trovava spazio la possibilità della libertà umana. In tal modo la riflessione teologica era indirizzata soprattutto a un superamento di una visione "scientistica", che facesse leva su premesse gnoseologiche, per tener vivo invece l'aspetto ontologico della riflessione teologica. È lo stesso Heidegger che ricorda l'importanza dell'opera Vom Sein, di Carl Braig, teologo proveniente dalla scuola di Tubinga e professore a Friburgo, per l'avvio del proprio cammino².

-

² Cfr. M. HEIDEGGER, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1976, pp. 80-81. Per l'importanza che Braig ha assunto nell'impostazione del cammino filosofico di Heidegger si veda il saggio di F. VOLPI, *Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger: Franz Brentano e Carl Braig*, in *Heidegger e i medievali*, a cura di C. ESPOSITO e P. PORRO,

Ebbene Braig era considerato un anti-modernista, ovvero uno dei teologi che propugnavano un ritorno alla centralità della questione di Dio nel discorso teologico. Queste riflessioni teologico-filosofiche su Dio, secondo Braig, dovevano evitare però sia la via del soggetto trascendentale, sia il rifugio nello psicologismo, per rivendicare invece validità scientifica per le proprie affermazioni. Detto questo è opportuno ricordare inoltre che il primo maestro di Heidegger fu Heinrich Rickert, il filosofo neokantiano allievo di Windelband, che rimase in cattedra a Friburgo dal 1909 al 1916. Appare dunque importante tributare il giusto rilievo al confronto continuo con Rickert avuto dal giovane Heidegger negli anni della sua formazione³. Naturalmente avere tale filosofo come maestro significava soprattutto avere familiarità con la filosofia trascendentale del valore, o meglio con il tentativo di Rickert di fornire una versione della filosofia dei valori che tenesse in una nuova considerazione le aperture alla coscienza storica, formulate da Windelband a partire dalla sua prolusione

"Quaestio" 1/2001, pp. 39-52.

³ A questa analisi è stato dedicato un importante saggio, forse il primo, da parte di K. LEHMANN, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers* (1912-1916), "Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft" 71 (1963-34), pp. 330-357, (tr. it. a cura di S. Poggi e P. Tommasello, in *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, LED, Milano 1995, pp. 55-93). Sull'importanza di Rickert per la formazione di Heidegger si veda il saggio di A. SAVIGNANO, *L'influenza di Rickert negli scritti giovanili di Heidegger*, in *Rickert. Tra storicismo e ontologia*, a cura di M. SIGNORE, F. Angeli, Milano 1989, pp. 339-354.

all'Università di Strasburgo, e i tentativi di Dilthey di dare vita a una critica della conoscenza storica⁴.

C'è inoltre un'altra lettera che contrassegna un momento biografico fondamentale, e che può aiutarci a fare chiarezza sulle motivazioni intime del filosofare di Heidegger. Tale missiva è dell'inverno del 1919, anno cruciale per il giovane docente, e che in una biografia culturale potrebbe essere definito a buon diritto l'anno del parricidio⁵. Il 9 gennaio di Heidegger scrisse a Engelbert Krebs, professore di teologia dogmatica a Friburgo, annunciando la propria rottura con il Cristianesimo, perché ogni legame extrafilosofico non gli avrebbe consentito di fare liberamente filosofia. aggiungendo inoltre: «Considerazioni di teoria della conoscenza, che si estendono alla teoria della conoscenza storica mi hanno reso il sistema del cattolicesimo problematico e inaccettabile – non il cristianesimo e la metafisica (questa certamente in senso nuovo)»6. A che

⁴ Su questi temi si veda M. SIGNORE, *Cultura e "Wertbeziehung"*, introduzione al volume di H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1926), tr. it. *Il fondamento delle scienze della cultura*, a cura di M. Signore, Longo, Ravenna 1979, pp. 7-44. Si scrive spesso del rapporto maestro-allievo a proposito di Husserl e Heidegger, non tenendo conto però che all'arrivo di Husserl a Friburgo Heidegger aveva già consegnato la propria tesi di abilitazione.

⁵ Tale è la definizione di J. GREISCH nel suo saggio L'arbre de la vie et la terre promise de la raison, in L'arbre de la vie et l'arbre du savoir. Les racines phénomenologique de l'hermeneutique heideggerienne (1919-1923), Edition du Cerf, Paris 2000, p. 37. Per una descrizione della rottura con il «sistema del Cattolicesimo» rimandiamo alle pagine di H. OTT, Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie, tr. it. Martin Heidegger: sentieri biografici, a cura di F. Cassinari, Sugarco, Milano 1988, pp. 97-109.

⁶ La lettera è stata pubblicata per la prima volta da B. CASPER, *Martin*

cosa si riferisce Heidegger con il termine "sistema"? Proveremo a fornire una risposta al termine del presente saggio. È inoltre da segnalare che proprio nello stesso periodo si stava consumando un'altra rottura, questa volta esclusivamente filosofica, con il corso di lezioni su "L'idea della filosofia e il problema di una visione del mondo", dove Heidegger, alla ricerca di una scienza originaria, fa criticamente i conti con il *Doktorvater*, Rickert, e la sua filosofia dei valori7.

Tale orientamento originario può servire da abbrivio nell'esame delle riflessioni ermeneutico-filosofiche di Heidegger sull'esperienza di vita delle comunità protocristiane, così come emergono nelle epistole paoline. Il suo, infatti, non vuole essere un mero esercizio accademico-disciplinare nei confronti di un "oggetto", che è dato storicamente e di cui vogliamo acquisire una contezza "scientifica", l'intento è piuttosto di lasciar emergere il senso profondo del vissuto che traspare dalle tracce di quella esperienza di vita attraverso le testimonianze scritte. Come è possibile per la filosofia riuscire a rendere conto di tutto questo? Imprescindibile si presenta a noi – come a Heidegger nei confronti degli studenti che ascoltavano queste lezioni del semestre invernale 1920/21 dedicate alla Introduzione alla fenomenologia della religione⁸ una premessa

Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923, in "Freiburger Diözesan Archiv", vol. 100, dritte Folge, XXXII (1980), p. 541 (corsivo di Heidegger).

⁷ Su questi argomenti segnalo il pregevole lavoro di A.P. RUOPPO, Vita e metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger (1919-1923), Le Cáriti, Firenze 2008.

⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, vol. 60 della Gesamtausgabe, a cura di M. JUNG/T. REGEHLY und C.

metodologica, al fine di chiarire lo strumento concettuale utilizzato, la cosiddetta "indicazione formale".

Premessa metodologica

Prima di comprendere quale sia lo strumento metodologico proposto da Heidegger per portare alla luce i fenomeni legati alla vita, è bene ripercorrere la distinzione preliminare che egli avanza all'inizio delle lezioni, per evitare esiziali indifferenziazioni tra scienza e filosofia. Si assiste ormai, secondo Heidegger, a un pregiudizio nei confronti della filosofia, per cui quest'ultima, se vuole abbandonare la proverbiale vaghezza e il suo girare in tondo, dovrebbe elevarsi al rigore scientifico, senza tener conto che il rigore è ciò che pertiene propriamente alla filosofia e da essa defluisce nella stessa scienza. Tale pregiudizio, in realtà, proviene da un livellamento di principi, per cui non si comprende la differenza di entrambe le conoscenze, ragionando come se i «contesti razionali» nella scienza e nella filosofia

STRUBE, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995, d'ora in poi HGA60 (tr. it. Fenomenologia della vita religiosa, a cura di F. Volpi, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003). Premetto fin d'ora che le mie analisi e interpretazioni si sono giovate del pregevole lavoro Heidegger e San Paolo. Interpretazioni fenomenologiche dell'epistolario paolino, a cura di A. MOLINARO, Urbaniana University Press, 2008; del volume Heidegger und die christliche Tradition: Annäherung an ein schwieriges Thema, a cura di N. FISCHER-F.-W. VON HERRMANN, Fischer, Hamburg 2007; ARDOVINO, Interpretazioni nonché del lavoro di Α. fenomenologiche del cristianesimo, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016.

fossero gli stessi9. Quello di Heidegger sembra essere un monito ai suoi studenti (che, come vedremo, non verrà compreso appieno): la filosofia non ha un campo di obietti reali, per cui i concetti filosofici non mirano alla loro determinazione categoriale. Per questo motivo, da un punto di vista scientifico, si potrebbe rimproverare alla filosofia di rimanere sempre e solo in questioni preliminari, ma quello che appare un vizio da un'ottica scientifica, deve essere compreso come virtù. La filosofia, infatti, non si comprende a partire da risultati, da dimostrazioni e definizioni, ma dal filosofare stesso che produce un'autocomprensione della filosofia. l'orizzonte interpretativo è quello dell'autocomprensione, allora la filosofia ha un nesso essenziale con l'esperienza effettiva della vita, anzi Heidegger afferma che la filosofia scaturisce dall'esperienza effettiva della vita. Tale momento sorgivo, però, è anche la meta finale, perché la filosofia è destinata a ritornarci con un salto all'indietro [zurückspringen].

Ma che cosa significa "esperienza della vita effettiva"? Heidegger precisa che con il termine esperienza intende sia l'esperire stesso che quanto di volta in volta viene esperito, non negando l'estrema difficoltà di separare i due aspetti, proprio perché non si tratta qui di un oggetto delimitato secondo la sua afferrabilità, come accade per le scienze positive, ma appunto della vita effettiva: «L'esperienza della vita – scrive Heidegger – è più che una semplice esperienza conoscitiva: essa significa

⁹ Cfr. HGA 60 p. 4 [tr. it. p. 36]. Fin dall'esordio di queste lezioni appare serrato il confronto con la fenomenologia di Edmund Husserl, in questo passaggio l'obiettivo critico è il saggio *Filosofia come scienza rigorosa*, pubblicato sulla rivista «Logos» nel 1911.

l'intera posizione attiva e passiva dell'uomo nei confronti del mondo»¹⁰. Il sé esperiente e ciò che viene esperito, dunque, sono di difficile, se non impossibile, separazione. Da qui l'importante definizione di ciò che Heidegger intende con il termine *faktisch*, effettivo, termine che avrà un ruolo decisivo nella costruzione del metodo ermeneutico-fenomenologico fino a *Essere e tempo*. Il concetto di "*effettivo*" non significa una realtà naturale, e nemmeno una determinazione causale, ma va compreso a partire dal concetto di "storico", e quindi non in base a concetti gnoseologici definitivi, perché la filosofia, così come la scienza d'altronde, non va considerata esclusivamente a partire da costruzioni di senso prese isolatamente, ma nella loro attuazione [*Vollzug*], ossia nel loro compiersi nel corso della storia.

D'altra parte ciò che è esperito nella vita effettiva è il "mondo" e mai un obietto, ossia viene all'esperienza della vita effettiva ciò in cui ciascuno può vivere. Le modalità in cui nella vita effettiva ci si rapporta al mondo per conoscerlo sono molteplici, ma rimangono esse sconosciute all'esperienza stessa, che non si cura mai del "come" qualcosa diviene un obietto conosciuto. Ciò che interessa nel riferimento continuo al mondo è invece il contenuto della conoscenza, che si manifesta nei diversi modi in cui la conoscenza si riferisce al mondo. Ma se dobbiamo tenere insieme le variegate modalità in cui la mia vita esperisce il mondo, in cui io sono e che mi circonda nella mia vita giornaliera – il passaggio dall'ascoltare una conferenza scientifica alle attività quotidiane che accompagnano tutte le giornate – non può

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 11 [tr. it. p. 43].

essere il contenuto a essere il fil rouge della prassi esperienziale, sempre diverso a seconda delle situazioni, ma la significatività, che di volta in volta contrassegna il mio riferirmi al mondo. Tale significatività non va però fraintesa come "valore", poiché quest'ultimo è sempre il frutto di una teorizzazione, che in quanto tale deve essere bandita dalla filosofia, se si vuol rendere la vita effettiva origine e meta della ricerca filosofica. La fenomenologia, invece, ha per "oggetto" proprio la vita effettiva e cerca quindi di portare a espressione quell'attitudine a interpretare, che appartiene alla motilità della vita stessa¹¹. In tal modo la ricerca filosofica secondo il metodo fenomenologico è volta a porre allo scoperto un'ontologia "principale", cercando però di afferrare l'essere della vita effettiva nel modo in cui essa di volta in volta viene interpellata e interpretata all'interno della vita stessa, rintracciando le strutture fondamentali di tale interloquire della vita con se stessa, sempre attraverso un'interpretazione categoriale, vale a dire logica¹². La logica è allora il "verbum internum"¹³ di questa interpretazione che accade nel temporalizzarsi della vita effettiva.

¹¹ Tali espressioni sono presenti soprattutto nel cosiddetto *Natorp Bericht*, (Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Fakultät* [1922], a cura di G. NEUMANN, Reclam, Stuttgart 2003, p. 27).

¹² «Il senso del temporizzarsi dell'essere di queste categorie – del "parlare": parlare è un *aletheuein*, donare mondo, ossia condurre cure, temporizzare il prendersi cura, ossia essere della vita» (*ivi*, p. 28, nota 57).

¹³ Cfr. HGA60, p. 63 [tr. it. p. 99].

Ma la filosofia tradizionale riesce ad accedere correttamente a una questione come quella della vita effettiva? Ciò che sfugge ai molteplici tentativi del passato è la consapevolezza di un tratto unitario che lega l'oggetto in questione, la vita effettiva, con il tentativo di esplicitarlo nelle sue strutture, la filosofia. Questo tratto, che Heidegger denomina "fenomeno-nucleo", è lo storico. Senza seguire qui le distinzioni di approccio verso ciò che in molteplici sensi viene chiamato storico, appare essenziale la distinzione posta quasi ai margini della trattazione, ma che di fatto getterà una luce nuova sulla questione. La fenomenologia non ha a che fare né con oggetti [Gegenstände] né con obietti [Objekte], essa si appunto di fenomeni. occupa Ciò comporta l'impossibilità di proporre una sistematizzazione dei fenomeni, vale a dire una trasformazione in sistema di ciò che appare fenomenicamente, anche perché affatto inappropriata sarebbe una dottrina delle categorie applicata ai fenomeni¹⁴. Se i fenomeni non sono oggetti, se non attraverso una formalizzazione, allora l'accesso a essi non può essere raggiunto grazie a un atteggiamento teoretico [Einstellung], ossia a un "puntamento" – termine questo che riveste un ruolo fondamentale nella metodica husserliana -, è piuttosto in virtù del riferimento [Bezug] presente nella vita effettiva che possiamo comprendere l'atteggiamento nei confronti dell'obiettivo, ossia "lo storico". La fenomenologia, nel momento in cui vuol giungere alla comprensione dei fenomeni, non può che assecondare dunque le strutture fondamentali che regolano il fenomeno stesso. È

¹⁴ *Ivi*, p. 36 [tr. it. p. 70].

all'interno di questo ginepraio di questioni metodologiche, qui solamente accennate, che Heidegger esplicita il ruolo dell'indicazione formale.

In maniera concisa e provvisoria possiamo descrivere l'indicazione formale come uno strumento per riuscire a cogliere concettualmente la vita nella motilità del suo compiersi, rimanendo fedeli alla necessità della filosofia abbandonare l'ambito Metodologicamente l'indicazione formale è il tentativo della filosofia di portare nel proprio linguaggio rigoroso l'autocomprensione della vita, la *ratio* profonda che ogni esistere porta con sé nel suo dispiegarsi, preservandone però il carattere essenziale, la motilità, ossia il divenire nella storia, il suo "temporealizzarsi" [Zeitigung]. Fin dall'inizio delle lezioni Heidegger pone in chiaro quale sia gioco nella sua introduzione posta in fenomenologia della vita religiosa. Il problema consiste nella congiunzione tra la formazione di concetti filosofici e l'esperienza effettiva della vita. Nel tentativo di porre in chiaro tale nesso, due sono gli aspetti sui quali porre l'attenzione: il senso formale che compete alla filosofia, e il fatto che la stessa filosofia non può non scaturire dall'esperienza effettiva della vita, a cui essa stessa ritorna con la sua attività comprensiva. Il concetto di vita effettiva, allora, non può essere inteso come una categorizzazione gnoseologica della vita, ma come il risultato dell'evidenziazione del suo carattere storico. La filosofia, infatti, così come la vita, è soggetta a una continua attuazione, a un compimento incessante che il presunto rigore delle scienze cerca continuamente di eliminare per presentarsi come mera interconnessione di affermazioni razionali.

L'indicazione formale è «l'uso metodico di un senso, che fa da guida all'esplicazione fenomenologica»¹⁵. Il significato di questa affermazione diventa chiaro nel momento in cui pensiamo al modo in cui procede l'osservazione fenomenologica: grazie a essa si mostra un senso che veicola l'emergere del fenomeno, il quale verrà analizzato senza perdere mai di vista tale senso. Questo non significa, però, l'intromissione di una opinione preconfezionata nella lettura del fenomeno, quanto un'attenzione alla modalità in cui il fenomeno stesso si attua, astraendo, come si è già accennato, dal suo contenuto. Heidegger, alle prese forse con la comprensibile incomprensione dei suoi studenti, cerca di spiegare che cosa sia l'indicazione formale attraverso due esempi: la presentazione di un caso concreto e la distinzione dell'indicazione formale dal metodo fenomenologico di Husserl.

Il caso concreto è il problema di ciò che si annuncia come "lo storico", che già precedentemente era stato presentato come un «fenomeno essenziale» presente nelle sedimentazioni di senso presenti nel titolo della lezione "Introduzione alla fenomenologia della religione". Solo comprendendo pienamente che cosa intenda la parola "storico", si potrà capire in quale senso i fenomeni che caratterizzano l'attenzione della fenomenologia della religione possano essere dichiarati "storici". Ora, ciò che è storico diviene temporalmente e, in quanto tale, è ciò che appare passato. Ma la questione che qui interessa riguarda il modo in cui questo senso universale di ciò che è storico possa venire reso nel

¹⁵ *Ivi*, p. 55 [tr. it. p. 90].

linguaggio della filosofia fenomenologica, soprattutto se teniamo conto del rischio che la filosofia, invece di mettere allo scoperto lo storico, con un'osservazione che vada alle origini dello stesso, non produce piuttosto un occultamento del fenomeno. A Husserl va sicuramente attribuito il merito di aver saputo distinguere per primo nel processo di universalizzazione della filosofia due differenti: la generalizzazione modalità formalizzazione. Egli, procedendo a partire dalle originarie leggi di costituzione della coscienza, ha indirizzato la distinzione all'interno dei modi universalizzazione, ossia verso un'ontologia formale e verso una fondazione della pura logica degli oggetti. Heidegger non nasconde che il suo intento si pone più originariamente rispetto alla formalizzazione, perché vuole abbandonare ogni atteggiamento teoretico, per far sì che il fenomeno giunga ad auto-esplicarsi attraverso l'indicazione formale¹⁶.

La generalizzazione è una universalizzazione che si riferisce al genere, con un legame costante con l'ambito della cosa [Sachgebiet], per cui il succedersi di gradi è determinato dalla cosa in questione, per esempio l'universalizzazione a partire dal rosso ⇒ colore ⇒ qualità sensibile. L'universalizzazione della formalizzazione procede, invece, in una maniera diversa, poiché non si attiene alla cosa concreta ed è libera anche da gerarchie di livello, dato che giunge alla considerazione di qualcosa come oggetto senza intermediazione. La distinzione

-

¹⁶ Per una più puntuale lettura di tale questione rimando all'acribia interpretativa di S. Bancalari, e al capitolo *Indicazione formale* (Heidegger), in Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione, ETS, Pisa 2015, pp. 157 segg.

fondamentale tra i due modi, secondo Heidegger, è nella dell'universalizzazione: generalizzazione tratta l'oggetto rispetto al suo quid materiale, la formalizzazione lo coglie a partire dal suo essere-dato e quindi dal suo essere afferrato in quanto frutto dell'atteggiamento del soggetto percipiente, e non del suo contenuto materiale. Ma questo distogliere lo sguardo dal contenuto dell'oggetto, per cercare invece di portare a evidenza la relazione con l'oggetto nel suo darsi, può riuscire solo nel momento in cui si interrompe il contesto vivente del rapporto tra il soggetto intenzionante e l'oggetto intenzionato¹⁷. La formalizzazione a cui giunge la fenomenologia di Husserl in tale procedimento è in grado di portare alla luce le determinazioni del riferimento, ma per investigare esclusivamente il senso dell'approccio teoretico. Chiaramente Heidegger ha un altro punto di partenza, da cui appare possibile osservare in maniera più originaria l'intero processo formalizzante della filosofia fenomenologica, un terreno che si situa al di là del teoretico. Se dal punto di vista dell'ontologia formale potremmo provare descrivere il del riferimento senso alle nell'atteggiamento teoretico, nel momento in cui non è l'atteggiamento il terreno di partenza ma il riferimento vivente al mondo, allora non può essere l'ontologia formale il risultato, soprattutto perché col riferimento al mondo chiamiamo in causa un'altra determinazione, quella dell'attuazione, che ha a che fare con la

¹⁷ Qui Heidegger gioca con il diverso significato di *Einstellen*, l'atteggiamento o il puntamento intenzionale del soggetto, che ha luogo per mezzo di un *sich einstellen*, un interrompersi della relazione vivente col mondo (cfr. HGA 60, p. 48, tr. it. p. 83).

temporalità. Anche la formalizzazione husserliana, così come la generalizzazione, si proponeva di raggiungere una composizione di ambito di oggetti, una distinzione in regioni. L'indicazione formale, invece, come passo ulteriore e più originario del procedimento generalizzazione della filosofia, cerca di esprimere in maniera appropriata il riferimento a un obietto, evitando la deformazione in oggetto di ciò che viene compreso, e quindi rendendo conto del movimento di compimento di tale processo. Si parva licet componere magnis, a mio avviso emerge in queste lezioni la volontà ermeneutica di abbandonare la preminenza visiva nei confronti del fenomeno, per mettersi "all'ascolto" del suo accadere, evitando di ingabbiare teoreticamente ciò che la motilità della vita lascia di volta in volta emergere.

Il procedimento logico della formalizzazione è da intendere allora secondo molteplici aspetti. Il primo consiste in una deformazione che dà luogo a una teoria del logico-formale, ed è quanto accade con le operazioni matematiche, rese possibili appunto da categorie formali. La teoria ontologico-formale invece concede la possibilità di porre come ab-soluta una regione teoretica, creando ontologie regionali. L'aspetto della formalizzazione che interessa la fenomenologia della religione è invece quello della fenomenologia del formale, mediante cui si giunge a un'osservazione originaria del formale e esplicazione del senso di riferimento all'interno della sua attuazione» 18. Proprio questo balzo all'indietro garantirebbe l'acquisizione di un terreno più originario rispetto alla fenomenologia trascendentale husserliana,

¹⁸ *Ivi*, p. 62 [tr. it. p. 98].

che rimarrebbe ancorata a un accesso teoretico al fenomeno.

E quindi:

Che cos'è fenomenologia? Che cos'è fenomeno? Anche quest'ultimo può essere indicato qui solo in termini formali.

Ogni esperienza – sia come esper*ire* (*erfah*ren) sia come esperito (*Erfah*renes) – può "essere colta nel fenomeno". Si può cioè domandare:

- 1) del "che cosa" originario, che in esso è esperito (contenuto),
 - 2) del "come" originario in cui esso è esperito (riferimento),
- 3) del "come" originario in cui il senso di riferimento è attuato (attuazione)19.

La filosofia della religione fenomenologica

I curatori dell'edizione tedesca avvertono che uno dei manoscritti collazionati per l'edizione pubblicata presenta una divisione in due parti delle lezioni, alla fine della prima l'estensore ha scritto le seguenti parole: «Interrotto il 30 novembre a causa delle obiezioni sollevate da estranei»²⁰. È presumibile che le proteste degli studenti per la lunga premessa metodologica abbiano costretto Heidegger ad abbandonare l'acribia delle distinzioni metodologiche per rivolgersi all'esame di un fenomeno religioso concreto sulla base delle lettere di Paolo. Ora, prima di ripercorrere le analisi di Heidegger delle epistole paoline, è bene precisare che un esame ermeneutico del fenomeno religioso non può presumere

¹⁹ *Ivi*, p. 63 [tr. it. pp. 98-99].

²⁰ *Ivi*, p. 339 [tr. it. p. 424].

di partire da un terreno concettuale preventivamente delimitato, accertato e sicuro. Certamente può darsi un atteggiamento di tal tipo nel rapportarsi al fenomeno religioso se si ha lo scopo di renderlo un oggetto, ossia quando il soggetto investigante si sottrae alla correlazione con l'oggetto, non sentendosi coinvolto e mettendo tra parentesi tutte le relazioni vitali con l'oggetto stesso. Questa è per esempio la descrizione oggettivistica dei fatti, che nei confronti della religione ha portato Emile Durkheim a rilevare esclusivamente l'aspetto sociale di tale fenomeno. È innegabile che un tale atteggiamento contribuire all'acquisizione di possa importanti, problematica appare invece la possibilità di comprendere il senso complessivo dell'accadimento religioso a partire da tale accesso allo stesso²¹.

-

²¹ Il teologo e filosofo della religione Bernhard Casper è di tale avviso, e una dimostrazione della differanza, intesa come differance alla Derrida, tra spiegazione "scientifica" e comprensione ermeneutica del fenomeno religioso è possibile esplicitarla nel momento in cui consideriamo la festa: essa può sicuramente essere spiegata per mezzo della chiarificazione delle strutture sociali che la compongono, ma così rimarrebbe inattingibile quel senso dell'accadere di un tempo che si presenta come fondativo del tempo ordinario. La convinzione di Casper, invece, è che seguendo la fenomenologia ermeneutica il senso dell'accadimento religioso può essere colto autenticamente solo se chi riflette su di esso ne è al contempo coinvolto (cfr. B. CASPER, Das Ereignis des Betens – Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens, Alber, Freiburg 1998, (tr. it. di S. Bancalari, Evento e preghiera: per un'ermeneutica dell'accadimento religioso, CEDAM, Padova 2003, pp. 150-151). Tale approccio segue quello formulato all'inizio dell'opera *Il sacro* Rudolf Otto, il quale scrisse: «Invitiamo il lettore a rievocare un momento di commozione religiosa e possibilmente specifica. Chi non può farlo o chi non ha mai avuto di tali momenti è pregato di non leggere più innanzi. Perché è difficile parlare di conoscenza religiosa a colui che può

Perché Heidegger preferisce esaminare il testo paolino invece che i Vangeli? Egli ritiene che dalle lettere di Paolo testimonianza evincere la dell'interpretazione cristiana della vita, sia nel suo porsi criticamente nei confronti del mondo circostante, sia nel mostrare l'insufficienza della concettualità rabbinica su cui si è formato l'apostolo delle genti. Così facendo Paolo metterebbe in luce quella che è la propria esperienza di vita cristiana, da cui vengono desunti i tratti essenziali dell'esperienza religiosa tout court. A partire da tale approccio interpretativo appare fuorviante sia cercare di trovare un tratto comune, per mezzo di una sistematica ricostruzione, del senso semantico derivante dall'utilizzo nel corpus paolino di termini come pistis, sarx, dikaiosyne e altri; inoltre errato sarebbe l'intento di procedere a una enucleazione di una dottrina teologicosistematica di Paolo; «bisogna piuttosto metterne in luce l'esperienza religiosa fondamentale e – rimanendo entro tale esperienza - cercare di comprendere il nesso che tutti i fenomeni religiosi originali hanno con essa»²². A questo punto sembrano essere chiare le ipotesi interpretative che gli stessi fenomeni, letti attraverso i documenti storici, portano a evidenza: 1) la religiosità protocristiana si manifesta nell'esperienza protocristiana della vita, ed essa è un'esperienza della vita; 2) l'esperienza effettiva della vita è storica, nel senso che abbiamo precedentemente chiarito, e la religiosità

ricordare i suoi primi sentimenti dell'età pubere, i propri disturbi digestivi, o, magari i suoi sentimenti sociali, ma non già sentimenti spiccatamente religiosi» (R. OTTO, *Das Heilige* [1917], tr. it. *Il sacro*, a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1987², p. 19
²² HGA60 p. 73 [tr. it. p. 112].

cristiana vive la temporalità in quanto tale. Quest'ultima affermazione avrebbe bisogno di un esame interpretativo più accurato, ma preferiamo rimandarlo alle pagine seguenti. Certo è che la questione della temporalità, dalle epistole paoline ai libri X e XI delle Confessioni, oggetto delle lezioni del semestre successivo, si lega con un nesso evidente *con* quanto Heidegger scriverà in *Essere e tempo*.

Il corso tenuto da Heidegger, nelle intenzioni espresse sin dal titolo, vuole fornire elementi partendo fenomenologia della religione da una determinata religiosità, e per Heidegger, partendo dalla propria situazione, essa non può che essere quella cristiana. Da qui si comprende perché, in un corso di introduzione alla fenomenologia della religione, è proposta un'analisi delle epistole paoline: un'ermeneutica del fenomeno religioso implica la soluzione della questione delle interdipendenze storiche, ossia dalla possibile ermeneutica di ciò che era il vissuto dell'uomo religioso ai tempi di Paolo, alla luce della situazione storica di colui che nella propria effettività si rivolge al passato. Solamente grazie alla comprensione di che cosa veramente significhi storia, con il parallelo abbandono di categorie storiche obiettivanti, è possibile intendere pienamente il compito di una Religionsphilosophie²³. La ragione della scelta della prima epistola ai Tessalonicesi risiede proprio nella ricerca dell'esperienza effettiva della vita. Paolo scrisse la lettera, che non ha un contenuto dogmatico così importante come la lettera ai Romani o quella ai Galati, nel 53 e quindi appare come uno dei

_

²³ *Ivi*, p. 124 [tr. it. p. 167].

primi documenti pervenutici per cogliere l'originario della vita religiosa cristiana. Ma l'originario che si cerca non è quello che ci viene raccontato in At 17, 1-16 oppure in At 18, 5, ossia non è quanto si riconosce essere l'aspetto storico obiettivo, ma piuttosto la situazione dinamica dell'esperienza di Paolo nello scrivere: dobbiamo essere con Paolo nel momento in cui scrive la sua missiva, in modo da riuscire a capire quale sia l'esperienza che egli fa della propria e dell'altrui situazione, come egli esperisca il proprio mondo in riferimento al mondo dei confratelli nella fede e alle tribolazioni patite nell'ambiente in cui essi vivono. Anche se sforzo interpretativo deve rivolgersi comprensione della personalità di Paolo, ciò non significa affatto ricostruirne i tratti psicologici, ma cogliere ermeneuticamente l'intreccio tra mondo comune. mondo-ambiente e mondo del sé [Mit-, Selbst-, e Umwelt]. Appare evidente come sia utilizzata qui la circolarità della comprensione ermeneutica: le epistole rimandano a una serie di relazioni tra questi mondi, a partire dalla comprensione delle quali si può capire ciò che Paolo afferma nelle sue missive: in tale maniera è possibile lasciar emergere l'autocomprensione di colui che è giunto alla fede e permane nella fede. Non si tratta qui allora di una ricostruzione delle interrelazioni oggettive – scopo dell'accesso scientifico alla questione "religione" da una disciplina come la Storia delle religioni - poiché tale approccio obbliga all'astrazione dello sguardo teoretico nei confronti dell'esperienza della vita effettiva. Appare invece necessario riuscire a far emergere

proprio quest'ultima, mostrando la situazione dal punto di vista della sua attuazione storica²⁴. Quindi è innanzitutto sulla temporalità propria al fare esperienza dell'uomo religioso che si sofferma l'attenzione di Heidegger: la comprensione fenomenologica deve cercare di portare alla luce tale senso di compimento, l'attuarsi del fenomeno, mostrando *come* tale fenomeno si temporalizzi, o, potremmo dire, si tempo-realizzi.

Paolo e i Tessalonicesi nel loro "essere-divenuti" nella fede

Come si rapporta Paolo a coloro che ascoltano la sua predicazione, ne sono convinti e vi aderiscono (At 17, 4)? Heidegger ravvisa due modalità: innanzitutto Paolo si rapporta ai Tessalonicesi come a coloro che «sono divenuti», genethenai, ma anche come a coloro che sanno del loro cambiamento, oidate. Heidegger evidenzia l'uso ripetuto di Paolo del verbo *genesthai*, ciò che è accaduto ai Tessalonicesi nel loro divenire fedeli è stato reso possibile dall'incontro con Paolo, dal suo essere-divenuto nella fede. In questo modo l'evento dell'annuncio salvifico lega inscindibilmente l'esperienza di vita e quindi i due mondi. Altrettanto presente è il verbo oida insieme a mimnesko: tale sapere e ricordare emerge esclusivamente dalla situazione della fede in cui si trovano i Tessalonicesi e non ha altro riferimento se non la situazione effettiva dell'esperienza di vita. L'essere divenuti nella fede comporta un dechesthai ton logon, un accogliere la

_

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 90, [tr. it. p. 112].

parola, che porta a una interazione, *paralambanein*, con Dio (4, 1); essere-divenuti, accogliere la parola e rivolgersi a Dio dà il senso del come si svolga la vita nella fede. Ed è proprio questa saldezza nella fede dei Tessalonicesi che procura gioia e gloria in Paolo (2, 9). Ma il senso di tale sentire vicini i fratelli di Tessalonica non è un possesso di qualcosa, quanto il *douleuein* e l'*anamenein*, l'esser-servo e permanere che si dirigono all'attesa della *parousia*.

Il passo preso in esame in maniera particolare da Heidegger è però 5, 1-2: «Circa il tempo e l'ora, fratelli, non avete bisogno che vi scriva. Voi infatti sapete perfettamente che il giorno del Signore arriva come un ladro di notte». Il motivo dell'attribuzione della centralità a questo passo è la situazione di fede dello stesso Paolo, che è in attesa del secondo avvento del Signore. Tale attesa piena di angustia Heidegger la legge anche in 2Cor 12, 2-10: a Paolo preme che lo si veda come colui che nella sua debolezza è pieno di angoscia. Il concetto di angoscia ve letto in stretta connessione con quello di sarx, di carne, e intende per Heidegger tutte le affezioni che colgono dall'esterno l'animo dell'apostolo, non provenendo da Dio. «Sarx è un phronema (RM 8, 6), una disposizione dell'animo, cioè una tendenza della vita. Gal 2, 20: Fil 1, 22: sarx è il contesto dell'attuazione dell'autentica fatticità nella vita relativa al mondoambiente»²⁵. La sua antitesi è il pneuma, ciò che fonda l'attuazione per il sapere in quanto tale, e in questo senso l'anthropos pneumatikos è colui ha fatto propria una determinata caratteristica della vita, e non colui che

²⁵ *Ivi*, p. 124, [tr. it. p. 167].

utilizza una parte, il *pneuma*, per arrivare a verità teoretiche o proprie agli scritti ermetici.

Ma torniamo al passo dell'epistola ai Tessalonicesi. Il motivo dell'importanza di questo passo è determinato dalla centralità della dimensione kairologica e non cronolizzabile del tempo dell'attesa, che è vissuto da Paolo, si è detto, con tribolazione. Il giovane docente ammonisce più volte i suoi studenti a cercare di cogliere il missive contenuto delle abbandonando condizionamento teologico, operando quindi l'epoché fenomenologica. Anche quando nelle lettere viene presentato contenuto dogmatico sarebbe un estremamente fuorviante per Heidegger dar luogo a un'ermeneutica avulsa dalla comprensione dell'ora, ossia del momento in cui Paolo viveva e scriveva. Se il contenuto, dunque, va letto a partire dalla situazione dell'attuazione storica [vollzugsgeschichtliche Situation], la parousia non deve venir intesa come un semplice attendere sotto il segno della speranza, poiché tale interpretazione sarebbe una ricaduta in un approccio obiettivante del tempo a venire. Mentre il tempo e l'ora – peri ton chronon kai ton kairon, 5, 1 – sono indicibili con l'esperienza temporale della vita fattiva; il riconoscimento dell'avvento dell'ora, invece, è intimo ai credenti, rappresentando però un sapere estraneo conoscenza, per essere una consapevolezza esclusiva di coloro che "sono divenuti". Tale sapere è quindi in realtà un non-conoscere, anzi coloro che credono di conoscere saranno sopraffatti dalla rovina. Così il modo di rapportarsi al mondo da parte di coloro che lo "conoscono" è contrassegnato da pace e sicurezza, che essi trovano ancorandosi al mondo. Ma in tale modo non

si aspettano la rovina che li attende: «Non possono salvare se stessi, perché non hanno se stessi, perché hanno dimenticato il proprio sé, perché non hanno se stessi nella chiarezza del sapere autentico»²⁶. È evidente che se il sapere del *quando* non è una conoscenza, esso va riportato alla condotta personale. Il modo in cui la parousia è presente in me rimanda continuamente al compimento della mia vita, al modo in cui ne do attuazione²⁷. Tuttavia, per comprendere cosa sia in realtà il sapere di colui che è rinnovato nella fede, è assolutamente fuorviante cercare ausilio presso la psicologia o la gnoseologia. Le categorie di tali discipline non possono cogliere ciò che risiede nell'alveo formato dal douleuein e dall'anamenein, del servire e permanere nella fede. La fede non è quindi un ritener per vero, ma un'attuazione soggetta a una intensificazione continua (2 Ts 1, 3 e 2, 13). Per questo motivo il sapere del cristiano va compreso, come dicevamo poc'anzi, secondo l'averspirito di *Cor* 2, 10²⁸. È proprio lo spirito allora, secondo la lettura di Heidegger, il fondamento dell'attuazione [Vollzugsgrundlage] per far nascere un sapere che si basa sullo pneuma. Quest'ultimo, però, non va inteso come una mera "parte" dell'uomo, anzi l'avere-spirito è piuttosto un appropriarsi della proprietà dell'uomo, l'essere autenticamente quello che si è.

_

²⁶ *Ivi* p. 103 [tr. it. p. 144].

²⁷ Si veda *ivi* p. 104 [tr. it. p. 145], ma anche più avanti Heidegger scrive: «Per il cristiano può essere decisivo solo *to nyn* del contesto dell'attuazione in cui egli effettivamente si trova, non già l'attesa di un evento messo in risalto in quanto stante nella temporalità come futuro» (*ivi*, p. 114, tr. it. p.156).

²⁸ «Ma a noi Dio lo rivelò mediante lo Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio».

Ma d'altro canto, secondo Heidegger, è lo stesso Paolo, a procedere di rado in maniera teoretico-dogmatica anche nell'epistola ai Romani. Inoltre il filosofo afferma che lo stesso dogma può venir compreso solo a partire dal compimento della religiosità cristiana. Ecco perché interpretare esclusivamente l'aspetto contenutistico, scindendolo dal resto, risulta errato. Altrettanto inadeguata si presenta la contrapposizione interpretativa tra dogmatica e morale applicata alle epistole. Ancora una volta Heidegger sottolinea la primaria importanza della religiosità effettiva della vita cristiana, a partire dalla quale può prendere forma una dottrina dogmatica. Ma Heidegger rileva un'importante differenza nell'oggetto dell'annuncio di Paolo rispetto a quello dei sinottici: mentre gli evangelisti incentravano la predicazione di Gesù sull'annuncio del Regno di Dio, Paolo fa di Gesù stesso, inteso come il Messia, il centro dell'annuncio (1Cor 15, 1-11). Ora proprio l'annuncio di Gesù in quanto Messia fa sì che la vita trovi una nuova dimensione: la modalità in cui il cristiano esperisce la propria esistenza nel mondo subisce una trasformazione radicale, ma perché allora Paolo scrive: «Ciascuno rimanga nella condizione di quando fu chiamato» (1Cor 7, 20)? Le significatività che accompagnano il cristiano prima dell'essere-divenuto permangono, ma è il rapportarsi a esse che cambia, poiché in seguito alla chiamata si acquisisce un atteggiamento fondamentalmente altro rispetto alla significatività del reale, che viene visto ora alla luce dell'attuazione fornita dalla fede. Heidegger esamina tali aspetti lasciando però completamente da parte il contenuto dell'annuncio, per far emergere piuttosto la modalità in cui la significatività della vita viene vissuta dal cristiano e porre in questione quindi il *come* temporale di questa²⁹. Accogliere l'annuncio non significa, quindi, sovvertire il corso della propria vita all'interno del mondo-ambiente (1Ts, 3, 3), è invece la considerazione della temporalità, ossia il suo senso che adesso si configura a partire dalla relazione con Dio (1Ts, 5, 9).

Da questa accezione della temporalità discende anche il modo del relazionarsi del cristiano al mondo-ambiente e al mondo dei confratelli. La vita accade attraverso forme di appropriazione di significatività mondane, ma tali significatività non dominano la vita del credente, il quale acquisito nuovo atteggiamento ha un fondamentale, costituitosi a partire dalla struttura della temporalità nata dall'essere divenuti e dal permanere nella fede (1Cor 1,26s). Le significatività della vita mondana dunque vengono vissute hos me, come se non (1Cor 7,29-32), poiché è a partire dall'attuazione si determina il riferimento originaria che significatività vissuta. Questo significa che non è il "normale" fluire dell'esperienza effettiva a fornire il senso, le relazioni di significatività, al mondo-ambiente del credente, perché tutto ciò che è presente nel mondo acquisisce una nuova interdipendenza di significato a partire dalla temporalità originaria vissuta dal cristiano, per cui tutto cambia rimanendo uguale. Il confronto significativo con il mondo è determinato dalla certezza che il tempo è ormai breve (kairòs synestalmènos), lo schema tou kosmou, la figurazione del mondo è al tramonto. È chiaro che lo schema non va letto per

²⁹ Cfr. HGA 60 pp. 116-117 [tr. it. pp. 158-159].

Heidegger in maniera obiettivante, ma come figurazione del mondo, di questo tempo a cui i cristiani non devono conformarsi (Rom 12,2)³⁰.

Quindi lo hos, il "come", indica per Heidegger positivamente un nuovo senso che si presenta, mentre il me, il "non" sarebbe il nesso di attuazione della religiosità cristiana. Tale aspetto per Heidegger è un evidente elemento di differenziazione rispetto all'adepto ai culti misterici, colui che nel suo credere viene strappato dalla sua vita a favore di un'esperienza estatica in cui Dio e tutto diventano presenti. Il cristiano invece non vive alcun "entusiasmo" (da comprendere etimologicamente), il compito di Paolo e dei divenuti nella fede è invece di vegliare ed essere temperanti (1Ts 5,6). Qui si rivela l'enorme difficoltà, a parere di Heidegger, nel condurre la vita cristianamente. Il cristiano non riceve da Dio alcun appiglio, questa sarebbe infatti una blasfemia, ossia un'oggettivazione, quasi un'idolatria. Tutto va visto invece a partire dalla significatività, dalla concezione del mondo, dal rapportarsi al mondo, tutti aspetti questi che si attuano nel rendere Dio un correlato della nuova acquisizione di significatività.

Ma chi è il Paolo che emerge dalle lettere? Heidegger pone in maniera fugace tale domanda, e risponde interpretando proprio i desideri espressi nelle missive dell'apostolo. Paolo è colui che con il cuore inquieto attende che i Tessalonicesi ricevano ta ysteremata, ea quae desunt, le cose mancanti alla loro fede (1Ts 3,10),

-

³⁰ Senz'altro da segnalare, anche se non è possibile prenderla qui in considerazione, è la trattazione del citato passo paolino da parte di G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*. *Un commento alla* Lettera ai Romani, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 74.

colui che trepidante spera che i Tessalonicesi divengano saldi nella fede, ed egli si comprende come colui che spera e prega per questo.

Un modello heideggeriano (ossia ermeneuticofenommenologico) di filosofia della religione?

Dopo aver ripercorso, seppur in maniera sintetica, il corso di lezioni di Heidegger, appare opportuno esprimere alcune considerazioni finali, che si possono distinguere in due problemi: il primo, interno all'ermeneutica dell'opera di Heidegger, riguarda il senso complessivo di questa che non può ritenersi una mera operazione didattica, ma andava incontro, come abbiamo visto all'inizio, a un preciso proposito filosofico. Il secondo, di più ampio respiro, verte invece sul modello di filosofia della religione che queste lezioni cercano di inaugurare, di cui si proverà a fornire un giudizio alla luce della recente disamina della questione religione oggi.

Sintetizzando possiamo dire che Heidegger vuole portare alla luce la modalità in cui il cristiano vive la temporalità, ossia quale sia il *Bezugsinn*, il senso di riferimento, per mezzo della fede, ossia come accadano le molteplici significatività, intrecciantesi nei diversi campi del *Mit-*, *Um-* e *Selbstwelt*³¹. Tale lettura si inserisce organicamente nel quadro concettuale della sua proposta per una filosofia della religione ermeneutico-fenomenologica, che egli progettava in quegli anni, spinto dall'intento di rendere ancora più radicale l'approccio di

_

³¹ Cfr. ibidem.

Husserl, di cui continuava ad accogliere il principio dei principi, l'intuizione di ciò che si dà, volgendosi a questo darsi però non in maniera teoretica, ma tenendo sempre presente che in questo darsi vive la vita. In questo rifiuto della teoreticità di un approccio nei confronti nella religione vanno interpretate le sue lezioni, a cui fanno da sfondo le critiche di Lutero a una concezione mediata da dogmi della religiosità a scapito dell'esperienza personale dell'incontro con Dio. Per questo Heidegger opera ermeneuticamente una distruzione delle categorie provenienti dall'aristotelizzazione del cristianesimo, per far emergere l'originarietà della religione cristiana attraverso la lettura delle epistole paoline. È sotto tale prospettiva che Heidegger fa i conti – in una "mancata" recensione – con *Das Heilige*, "Il sacro – L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale", uscito nel 1917³². Ouest'opera, scritta dal teologo Rodolf Otto, è ritenuta uno dei primi tentativi di esaminare fenomenologicamente la religione; e tuttavia Otto subirebbe ancora l'influsso dell'approccio interpretativo nei confronti della religione che in quegli anni veniva teorizzato dalla scuola neokantiana, non riuscendo quindi, secondo Heidegger, a liberarsi di una visione trascendentale del fenomeno religioso, rimanendo invece ancorato al tentativo, come enuncia il titolo, di rinvenire un apriori religioso. E però, «fuori dalla filosofia trascendentale – secondo Heidegger – il problema di un

.

³² Cfr. *ivi*, pp. 332-334 [tr. it. p. 416-417]. Tra i migliori lavori dedicati all'analisi del rapporto Heidegger-Otto c'è senza dubbio quello di A. CAPUTO, *La filosofia e il sacro – Martin Heidegger lettore di Rudolf Otto*, Stilo editrice, Bari 2002.

apriori religioso non ha alcun posto!»33. Inoltre Heidegger afferma che l'errore principale dei neokantiani - come si legge negli appunti per un corso (mai tenuto) sulla mistica ³⁴ – consisterebbe nel voler porre il sacro in quell'ordine razionale al fianco del vero, del buono e del bello. L'interpretazione della religiosità, invece, non può prescindere da una chiarificazione della razionalità immanente alla vita stessa, e per questo il sottotitolo del libro di Otto è un non-senso fin quando non si dia chiarezza su ciò che si intende con razionale in ambito extra-teoretico. L'assunto del giovane docente, da tener presente per comprendere l'approccio fondamentalmente opposto alla scuola neokantiana, è che la vita stessa ha la propria razionalità, e in questa opera di chiarificazione consiste il movimento comprensivo della filosofia. L'attenta lettura di Agostino inoltre aveva portato Heidegger in quegli anni a considerare la religiosità come momento originario dell'esistenza umana, e perciò essa non poteva venir considerata una creazione culturale, né quindi giudicata secondo i medesimi stilemi interpretativi dell'arte o della politica. Se quindi il termine di distanza era la concezione neokantiana della religione, con la sua assiologizzazione, Heidegger sembra particolarmente vicino l'approccio di Schleiermacher. Al filosofo romantico si deve, infatti, la distinzione dell'ambito religioso da quello della metafisica e dell'etica grazie al principio del sentimento [Gefühl]; in secondo luogo Schleiermacher è stato colui che ha posto l'accento

³³ HGA 60, p. 312 [tr. it. p. 112].

³⁴ Cfr. p. 303 ss. [tr. it. p. 383 ss.].

sulla "localizzazione" del religioso nel sé del credente³⁵. Quest'ultimo aspetto è proprio quanto Heidegger cercava di far emergere nella sua ermeneutica delle epistole paoline, non cercando di isolare, devitalizzandoli, alcuni concetti dogmatici, ma sforzandosi di comprendere il movimento dell'essere-divenuti come una nuova acquisizione del sé.

È senza dubbio da notare che la figura di Gesù in Heidegger è del tutto assente, ma forse è proprio l'antropologia paolino-luterana (Dio a partire dalla fede) a renderlo "invisibile". La ricerca di un cristianesimo originario a partire dall'autocomprensione del credente, acquisita mediante l'antropologia paolina, fa sì che Heidegger veda nell'evento della croce il momento centrale del possibile ritorno a sé del credente, l'atto che è il fulcro per il rivolgimento della vita sotto il segno della fede. In questo modo particolarmente tagliente risulta la polemica nei confronti di un'interpretazione del cristianesimo basantesi su di una formalizzazione morale, che porta Heidegger a leggere i più antichi documenti cristiani per ritrovarvi qualcosa che sia al di qua di un

³⁵ Proprio questo approccio alla religione determinò la sintonia tra Heidegger e il teologo Bultmann, il cui maestro Herrmann, molto apprezzato da Heidegger, si muoveva sulla scia della speculazione schleiermacheriana (Cfr. J. Brejdak, *Philosophia crucis: Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Lang, Frankfurt a.M. 1996, S.120). Sul rapporto Heidegger – Schleiermacher si vedano inoltre i seguenti saggi: S. PATRIARCA, *Heidegger und Schleiermacher – Die Freiburger Aufzeichnungen zur Phänomenologie des religiösen Lebens (1918-1919)*, "Heidegger Studies", Volume 18 – 2002, Duncker & Humblot, S.129-155; E. BRITO, *Heidegger e il problema dell'esperienza religiosa in Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto*, "Annuario filosofico", 15 – 1999, Mursia, pp. 421-448.

discrimen tra religione ed etica. L'interpretazione del mondo e della follia di questo mondo (1Cor 1, 20) non può lasciar emergere una "divisione" etica, che porterebbe alla fede, ma un'autointerpretazione dell'esistenza a partire dalla decisione per la fede. È solamente grazie a questo sì che il mondo si capovolge, la follia diventa saggezza.

L'ultima domanda riguarda l'attualità di un "modello heideggeriano", o per meglio dire "ermeneuticofenomenologico" per la filosofia della religione attuale. Ora, seppur in maniera semplificativa, si possono distinguere due approcci fondamentali alla questione "religione" utilizzati dalla filosofia. Il primo possiamo definirlo costruttivo, ed è quello adoperato da coloro che per comprendere la religione si orientano a partire da un'idea ottenuta dai principi del proprio sistema filosofico36; il secondo è quello che è stato definito recettivo, che invece cerca di comprendere la religione a partire dal fatto che essa è un dato (fenomenico)37. Abbiamo visto che per Heidegger il fenomeno della religione, se non lo si vuole rendere un oggetto teoretico, lo si deve cogliere attraverso l'utilizzo dell'indicazione formale, tesa a portare alla luce la situazione ermeneutica dell'uomo religioso³⁸. Il problema è che alcuni interpreti

-

³⁶ Esempio paradigmatico è quello di Kant che non interpreta la morale a partire dalla religione, ma inverte il rapporto, ritenendo proprio alla vera religione e accettabile tutto ciò che non contraddice ma promuove la morale razionale del suo sistema.

³⁷ Cfr. S. SEMPLICI, Due approcci (complementari?) per la filosofia della religione, in V. Cesarone, F.P. Ciglia, O. Tolone (edd.) Filosofia e religione: nemiche mortali? Scritti in onore di Pietro De Vitiis, Edizioni ETS, Pisa 2012.

 $^{^{38}}$ «Ma non è forse un puro controsenso già l'idea di una filosofia della

hanno mostrato che la stessa formale Anzeige, altro non è se non la formalizzazione operata da Heidegger del tempo vissuto dai primi credenti cristiani, ossia che il metodo sia esso stesso il frutto di una formalizzazione di ciò che si voleva lasciar emergere³⁹. Personalmente ho già mostrare che in tale procedimento di cercato metodologico ci si trova di fronte al paradosso del cosiddetto contenuto della forma: la neutralizzazione formale di elementi religiosi si rivela, nella realtà, uno strumento euristico, il quale più che di una filosofia della religione sembra proprio di una filosofia religiosa, poiché presuppone già la possibilità di qualcosa (l'elemento religioso come proprio della natura umana), che lo strumento fenomenologico dovrebbe

religione e proprio se essa non fa i conti con l'effettività dell'uomo?» si chiedeva Heidegger nel suo cosiddetto *Natorpbericht* (M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Fakultät* [1922], a cura di G. Neumann, Reclam, Stuttgart 2003, p. 28).

³⁹ Si veda il capitolo V (*Heidegger e la* philosophia crucis) del volume di P. DE VITIIS, Filosofia della religione tra ermeneutica e postmodernità, Morcelliana, Brescia 2010. Questa assunzione della matrice paolina per portare alla luce la temporalità originaria dell'esserci dell'uomo, che emerge in tutta evidenza nelle prime lezioni friburghese, si manterrà anche nell'impianto di Sein und Zeit, dove il futuro rimarrà il senso del dispiegarsi della temporalità dell'esserci, ed in cui l'esistenza del *Dasein* è un essere per la morte. In questo modo si assiste all'evento paradossale che da una parte il teologo marburghese Bultmann impernia sull'analitica esistenziale il proprio progetto di demitologizzazione – come mostra a più riprese De Vitiis – ritenendo che l'analitica esistenziale possa fornire una disamina della struttura antropologica fondamentale, da cui partire per portare l'annuncio salvifico demitologizzato, mentre la pubblicazione delle prime lezioni friburghese mostrano quanto sia debitore l'esame dell'esserci dell'uomo da parte di Heidegger di una visione escatologica paolina.

portare a mostrarsi⁴⁰. Tale procedimento metodologico sembrerebbe ripetere, in forma uguale e capovolta, l'approccio delle scienze sociali sulla religione, le quali, partendo da un presupposto di secolarizzazione e quindi di perdita di importanza della religione nella cultura occidentale, che con la sua modernizzazione porterebbero ad una progressiva liquidazione dell'elemento religioso, si concentrano esclusivamente sugli aspetti di integrazione e identità sociale delle credenze religiose, relegando l'esperienza religiosa in un limbo: il "secolarismo metodologico" non riesce a vedere la differenza tra creatore e creato, tra tempo mondano ed eternità, e quindi, pur non negando la possibilità di esperienze religiose, ne riesce a fornire valenza esclusivamente sociale⁴¹. Nonostante ciò, a mio modesto parere, gli strumenti concettuali provenienti dalla tradizione ermeneutico-fenomenologica, ossia da Heidegger "funzionano" ancora, e a dimostrarlo sarebbe la filosofia della religione di Bernhard Welte, ossia di colui che ha esplicitamente di declinare in maniera cercato "disciplinare", per così dire, il pensiero ontologico di Heidegger. Welte, infatti, riuscirebbe a confrontarsi in maniera convincente anche con la questione della morte di Dio annunciata da Nietzsche, e quindi con la questione dell'ateismo contemporaneo⁴². Ma la situazione odierna –

4

⁴⁰ Mi permetto di rimandare al mio *Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit der Religion im Ausgang von Heidegger*, in «Theoria», LII/ 2, Belgrado 2009, pp. 105-113.

⁴¹ Cfr. U. BECK, Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, Insel, Frankfurt a.M 2008 (trad. it. di S. Franchini, Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 3-4).

⁴² Cfr. B. WELTE, *Religionsphilosophie*, Gesammelte Schriften vol.

connotata da un post-secolarismo che si configura non più secondo un'idea di liquidazione del sacro, quanto con la sua diaspora – si connette con la dissoluzione della pretesa di verità dell'esperienza religiosa stessa, che si mostra nell'allontanamento di gran parte della popolazione europea dall'appartenenza a chiese confessionali⁴³. Tenendo conto delle vicissitudini politiche dell'Europa nel corso del novecento, ci si rende conto che l'inscindibilità del binomio religione-sacro va rivisto, in quanto le due sfere sembrano oggi dissociarsi⁴⁴.

III/1, a cura di K. Kienzler, Herder, Freiburg 2008 (tr. it. parziale, *Dal nulla al mistero assoluto*, a cura di A. RIZZI, Marietti, Milano 2000); il testo su Nietzsche è *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, incluso in *Denken in Begegnung mit den Denkern II: Hegel - Nietzsche – Heidegger*, Gesammelte Schriften II/2, a cura di H. Zaborowski, Herder, Freiburg 2007, pp. 47-83 (tr. it. *L'ateismo di Nietzsche e il Cristianesimo*, a cura di F. STELZER, Queriniana, Brescia 2005).

- ⁴³ Cfr. P. BERGER, America religiosa, Europa secolare?, in P. BERGER-G. DAVIE-E. FOKAS, America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione, trad. it. di M. Serra, il Mulino, Bologna 2010, pp. 17-35.
- ⁴⁴ Cfr. G. FILORAMO, *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Einaudi, Torino 1994, p. 25 ss. Senza dubbio è stato il Collegio di Sociologia, fondato nel '37 da Bataille e Caillois, che ha visto la partecipazione di altri esponenti di rilievo dell'intellettualità parigina, a dedicarsi per primo ad una "sociologia sacra", che non doveva limitarsi allo studio delle istituzioni religiose, ma estendersi a tutte le aggregazioni sociali (eserciti, confraternite, società segrete) colte nei loro punti di coincidenza con le tendenze fondamentali della psicologia individuale, ma anche a partire da una nostalgia comunitaria che emerge sempre più come una delle costanti dell'epoca. Una ricostruzione di questa temperie culturale la offre D. HOLLIER (a cura di), *Il collegio di sociologia 1937-1939*, tr. it di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

Ma forse uno dei frutti più evidenti di questa processo di transizione del sacro è rappresentato oggigiorno dalla sacralizzazione dell'individuo, dei suoi diritti, dei suoi "valori", delle sue volontà. Certamente l'individualismo rappresenta anche una delle conquiste più importanti della modernità: decidere della propria vita secondo convinzioni personali e libertà di coscienza è ciò che i sistemi giuridici hanno sempre più imparato a tutelare e garantire. E tuttavia l'individualismo contrassegna anche la perdita di un'armonia cosmica, vera o presunta, in cui ogni cosa aveva il proprio rango ed il proprio scopo. Al posto di questa "sostanza mitica", per usare una espressione di Eugen Fink, è subentrata la me generation con il suo patologico narcisismo45. È soprattutto sulla base delle assolutezze arrogatesi da parte dell'individuo. che la disseminazione del sacro dà vita a forme religiose aliene da ogni aderenza confessionale, per cui la nuova tendenza dell'occidente nei confronti del fenomeno religioso, grazie al processo di post-secolarizzazione (o de-secolarizzazione), si annuncia attraverso una proposta affatto soggettiva e personalissima, declinantesi nella credenza in un «Dio personale». Soprattutto in Europa, quindi, si assisterebbe alla formazione di credenze religiose, in cui il Dio personale si adatta alla vita di ciascuno, aderendo alle sue esperienze. Non appartenente né a chiese né a sette, il credente post-secolarizzato non conoscerebbe verità assolute, e quindi non potrebbe venir

_

⁴⁵ E. Fink utilizza l'ossimoro *myhtische Substanz* nel suo *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1974, pp. 28-30; per la disamina dell'individualità come patologia della modernità rimando a C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, tr. it. di G. Ferrara, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 4 ss.

ascritto né agli ortodossi né agli eretici. In questa formazione di un Dio personale accadrebbe tutto ciò che per le chiese, legate ad una pretesa veritativa, sembrerebbe illogico, tanto che secondo Beck in questa ricerca nomade della trascendenza si può addirittura essere credenti o non credenti.

Secondo il parere di Beck un'attenta osservazione del fenomeno religioso nei nostri giorni mostrerebbe che i due assunti fondamentali del processo di secolarizzazione, universalità ed inarrestabilità, risultano inapplicabili alla maggior parte delle società contemporanee. Si assisterebbe piuttosto ad una deeuropeizzazione del cristianesimo, con la grande fioritura di relativamente nuove chiese cristiane extra-europee, e il progressivo avvizzire di quelle tradizionali in Europa. Ma quello che, a mio parere in maniera convincente, Beck evidenzia è il cosiddetto paradosso della secolarizzazione. Le chiese tradizionali otterrebbero da questa perdita di importanza all'interno della società europea una nuova chance:

La secolarizzazione indebolisce e al contempo rafforza la religione. Detronizzata e scacciata dalla posizione centrale che occupava nella società, la religione è riuscita a cogliere due obiettivi che i predicatori e i protagonisti della salvezza cristiana non sarebbero mai stati in grado di raggiungere: in primo luogo passare alla scienza e allo Stato lo "spauracchio" della propria giurisdizione sulla conoscenza ed il sapere razionali. [...] In secondo luogo, la religione viene in tal modo costretta ad annullarsi in quanto religione, ossia a risvegliare, coltivare, praticare, celebrare, considerare l'insopprimibile spiritualità dell'essere umano, il bisogno di trascendenza

dell'esistenza umana e la coscienza di essa, valorizzando così soggettivamente e pubblicamente questi fenomeni⁴⁶.

Da una parte vi è dunque la rinuncia alla pretesa di verità, dall'altra l'emergere dell'aspetto spirituale come unico connotato di una religiosità che guarda con diffidenza ogni religione. Se la questione viene vista entro tali termini, è possibile, secondo Beck, parlare di una rinascita della religiosità in Europa, che però va di pari passo con il decadimento della religione intesa come istituzione. La soggettivizzazione della fede, infatti, porterebbe alla diffusione di pratiche religiose tendenti all'"arricchimento dell'anima", che ben si conciliano con la presenza di una pluralità di credenze religiose presenti ormai in tutta Europa. In questa compresenza di individualizzazione religiosa e molteplicità di credenze si configura una sovranità del Sé, che pretende una propria questioni fondamentali autonomia rispetto alle dell'esistenza: a quelle questioni cui una religione risponde generalmente con l'aut aut, la religiosità del Sé replica con un vel vel.

⁴⁶ U. BECK, *op. cit.*, pp. 31-32. Che la secolarizzazione sia un evento da intendere positivamente, anzi interno al cristianesimo stesso, è il parere anche di Gianni Vattimo: «Secolarizzazione come fatto positivo significa che la dissoluzione delle strutture sacrali della società cristiana, il passaggio a un'etica dell'autonomia, alla laicità dello stato, a una meno rigida letteralità nella interpretazione dei dogmi e dei precetti non va intesa come un venir meno o un congedo dal cristianesimo, ma come una più piena realizzazione della sua verità che è, ricordiamolo, la *kenosis*, l'abbassamento di Dio, la smentita dei tratti "naturali" della divinità» (G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996, pp. 40-41).

Ora nell'economia del presente contributo la questione riguardante la validità del metodo ermeneuticofenomenologico per una filosofia della religione, che voglia confrontarsi con la religiosità della nostra epoca, è la questione della verità del messaggio religioso. «La post-modernità religiosa – scrive Beck – prende le mosse dalla circostanza che la scelta tra le varie "verità" non è intellettualmente fondabile, e dunque può e deve essere fatta in modo pragmatico, ossia considerando "quello che mi va bene"»47. Ciò fa da contraltare alla perdita di credibilità della scienza stessa, la quale nella postmodernità viene sempre più ritenuta una interpretazione immaginaria del mondo, poggiante sull'assioma della decifrabilità delle cose. In questo orizzonte dissoluzione di verità religiose rappresentate dalle istituzioni, la filosofia della religione sembrerebbe lasciare il posto ad una filosofia religiosa, la quale, come scrive Michael Theunissen, penetra l'ambito di ricerca filosofica nella sua interezza a partire appunto dalla religiosità e non dalla religione, vale a dire da un ambito che si contraddistingue per la sua indeterminatezza, per la volontà di trovare accesso all'infinità di Dio, deoggettivandolo rispetto alle determinazioni delle religioni - ciò che ancora Schleiermacher chiamava "intuizione dell'universo". Ma proprio Theunissen, che mostra l'intima contraddizione del concetto stesso di filosofia della religione⁴⁸, ritiene irrinunciabile il riconoscimento

_

⁴⁷ U. BECK op. cit., p. 166.

⁴⁸ Secondo Theunissen la filosofia *della* religione mostra una prima problematicità – come aveva già visto Schleiermacher, cercando di risolverla platonicamente – nel tentativo di astrarre dalla molteplicità di religioni positive, cercando di riportare l'eterogeneità di effettive

di una intimità con la filosofia della religione per un pensiero che voglia penetrare la totalità senza cercare di imbrigliarla in oggettivazioni concettuali: «La filosofia della religione non è più l'altro del religioso, ma piuttosto il suo fondamento, e il suo fondamento lo può essere poiché essa dall'astrazione di una religione in generale si è ritratta nella determinatezza del qui e dell'ora»49. Una fenomenologia ermeneutica della religione allora, lungi dal tener in conto la religione come istituzione, come oggetto da rappresentare, o come pratica di riti e culti, inizia la propria comprensione dell'accadere della religione partire dall'elemento della a storicità dell'esistenza, col compiersi della sua temporalità. La religiosità stessa, dunque, non può giungere al pensiero se non attraverso un'attenta comprensione delle forme proprie della vita religiosa.

Si deve a Bernhard Casper (citato già all'inizio del presente saggio) il merito di aver evidenziato come una fenomenologia ermeneutica della religione, lungi dal lasciarsi irretire da forme idolatriche della religione

credenze vissute (politeismo, monoteismo, panteismo) ad una medesima idea di fondo. La seconda questione riguarda inoltre propriamente l'oggetto di una filosofia della religione, che dovrebbe giocarsi tra immanenza e trascendenza, tra dono e costruzione. Il terzo problema sarebbe quello individuato da Buber, per il quale con la religione si fa strada il "pericolo originario per l'uomo" di ritenere il servizio reso a Dio esclusivamente l'ambito sacrale, relegando così ad una regione dell'umano ciò che dovrebbe per definizione trovarsi al di là di ogni limitazione. Ebbene la filosofia della religione, disciplinando scientificamente il suo oggetto, non farebbe che ripetere in sede teoretica ciò che la pratica sacrale separa (Cfr. M. THEUNISSEN, *Philosophie der Religion oder religiöse Philosophie?*, in «Information Philosophie», 5 (2003), pp. 7-14).

stessa, debba poggiare la sua attenzione all'evento della preghiera come autentico elemento della vita religiosa. Una tale attenzione è propria di un pensiero che si sa coinvolto nel fenomeno da mostrare, che si rivolge alla preghiera (atto attraverso cui giungere a ciò che autenticamente ed originariamente la parola religione indica) affidandosi criticamente a tale correlazione, in cui esso è nel contempo pensare e pensato. Tale atteggiamento tuttavia è, secondo Casper, proprio del filosofare tout court:

Per questo una fenomenologia dell'accadimento religioso non può essere astorica e prendere le mosse da un punto di vista soprastorico che in realtà è sempre solo presuntamente tale. Essa non può che partire sempre dall'esperienza religiosa, nella quale chi pensa *già* si trova, e deve interpretarla con i mezzi del pensiero. Questa interpretazione deve in questo modo, nel suo stesso compimento, temporalizzarsi ermeneuticamente⁵⁰.

A mio modesto avviso, dunque, risulta ancora valido l'utilizzo di un metodo ermeneutico-fenomenologico per la filosofia della religione, anche per la comprensione di quelle vite religiose che rifiutano l'assimilazione a qualsivoglia istituzione religiosa e alla loro pretesa di

⁻

⁵⁰ B. CASPER, Das Ereignis des Betens — Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens, Alber, Freiburg 1998, (trad. it. di S. Bancalari, Evento e preghiera: per un'ermeneutica dell'accadimento religioso, CEDAM, Padova 2003, pp. 150-151). Per comprendere il discorso filosofico entro cui si inserisce e si colloca la riflessione di Casper nella filosofia della religione rimando al saggio di A. FABRIS, Oltre l'ermeneutica. Le «aperture» della filosofia della religione contemporanea in area tedesca, in Filosofie della religione, «Hermeneutica», (2000), pp. 9-39.

verità. In esse va riconosciuta, infatti, l'attitudine umana a trascendere la propria finitezza per porsi in ascolto, custodendo la *domanda* sulla verità⁵¹.

-

⁵¹ Cfr. B. CASPER, Möglichkeit, Grenzen und Chances einer Philosophie der Religion – heute, in M. ENDERS-H. ZABOROWSKI (a cura di), Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen, Alber, Freiburg-München, 2004, pp. 11-26.

MIRKO DI FRANCESCO

La plenitudo potestatis nel pontificato di Bonifacio VIII: innovazione o rivoluzione?

«Quindi diremo che il potere secolare in talune cose è più grande del potere spirituale, cioè nelle cose temporali, e in questo campo non è soggetto al potere spirituale in alcuna cosa poiché non nasce da esso, ma entrambi sorgono direttamente da un potere supremo, cioè quello divino»¹.

Nella storia della Chiesa il primato e i poteri del vescovo di Roma sono una questione di fondamentale importanza che riguarda non solo i rapporti tra la sede romana e i poteri secolari, ma coinvolge l'intera giurisdizione e la riflessione ecclesiologica del papato medievale. Sebbene il primato papale sia indissolubilmente legato alla *plenitudo potestatis*, si deve notare non solo una differenza formale e sostanziale tra le

¹ «Et ideo potestas saecularis in aliquibus maior est potestate spirituali, scilicet in temporalibus nec quoad hoc est ei subiecta in aliquo quia ab illa non oritur, sed ambae oriuntur ab una suprema potestate, scilicet divina, immediate, propter quod inferior non est subiecta superiori in omnibus sed his solum, in quibus suprema supposti eam maiori». Johannes Parisiensis, Tractatus de potestate regia et papali. Edizione a cura di F. BLEIENSTEIN, Stuttgart 1969, V, p. 88.

due dottrine, ma altresì una disuguaglianza nello spazio che esse occupano nella storiografia medievistica. Difatti se al primato del papa sono state dedicate monografie specialistiche², la *plenitudo potestatis* ha sì ricevuto e riceve una trattazione altrettanto attenta e curata, ma in opere varie e di argomenti diversi relativi al vasto indirizzo di studio di storia della Chiesa sotto molti e differenti aspetti, come dimostrano anche i più recenti studi³.

•

² Si pensa alla monografia, invero limitata nella trattazione della tematica del primato papale nei secoli medievali e molto più generosa per l'età moderna, del gesuita tedesco K. SCHATZ, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia 1996; nonché alle opere di monsignor Michele Maccarrone, studioso italiano di grande spessore scientifico, forse anche l'autore e il promotore più prolifico di studi sulla primazia pontificia: *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Romae 1953; Id., *La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali*, Spoleto 1960; (a cura di) Id., *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio: ricerche e testimonianze*: Atti del Symposium storico-teologico, Roma, 9-13 Ottobre 1989, Città del Vaticano 1991.

³ Si citano volontariamente solo le opere più recenti e che trattano, su diversi livelli, la dottrina della pienezza dei poteri papale, di cui Agostino Paravicini Bagliani è forse l'autore più attento in molti dei suoi studi: A. BERNARDO BAYONA – J. A DE SOUZA, *Iglesia y Estado: Teorìas politicas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334)*, Zaragoza 2016; A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il bestiario del papa*, Torino 2016; *Id.*, Innocenzo III, la ritualità e il primato di Pietro, in *Il Lateranense IV: le ragioni di un Concilio: atti del LIII Convegno storico internazionale Todi*, 9-12 ottobre 2016, pp. 505-518; Id., *Innocenzo III, Cristo e il potere del papa*, in (a cura di) L. ANDREANI e A. PARAVICINI BAGLIANI, *Cristo e il potere: teologia, antropologia e politica*, Firenze 2017, pp. 127-143; M. A. VISCEGLIA – A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il conclave*, Roma 2018.

In questo scritto di desidera affrontare l'enorme rilevanza che la tematica della *plenitudo potestatis* assume nel pontificato di Bonifacio VIII (1294-1303), al secolo Bendetto Caetani, canonista e uomo di cultura dalla grande e superba personalità. Soprattutto si vuole comprendere la peculiarità del ministero petrino di papa Caetani, che risiede proprio nell'esercizio e nell'affermazione della *potestas* propria del vescovo di Roma da parte di Bonifacio, o meglio nelle ragioni e nelle cause che lo hanno portato, se non in molti casi costretto, a ricorrere come forse nessun altro pontefice prima alla *plenitudo potestatis*.

Innanzitutto però è necessario considerare che Bonifacio VIII fu erede di una secolare tradizione che aveva visto la Chiesa di Roma dichiarare la propria posizione di supremazia. Se si volesse infatti ricostruire la storia del primato papale, tematica tanto stimolante quanto complessa e che richiederebbe uno studio specifico, sarebbe necessario risalire molto più indietro rispetto non solo al pontificato bonifaciano, ma finanche alla riforma di Gregorio VII e a quel fondamentale XII secolo che vide la *plenitudo potestatis* del Sommo Pontefice metodicamente definita.

A questo punto è possibile comprendere il significato che la *plenitudo potestatis* ha ricoperto nel pontificato di Bonifacio VIII. Ebbene, di seguito si tratteranno, nei limiti naturali di un articolo scientifico, inizialmente i motivi per i quali sul pontificato di papa Ceatani gravò la figura e ancor più la rinuncia alla suprema carica ecclesiastica del suo predecessore, Celestino V, atto di grande rilevanza storica che, in un secolo intriso di escatologismo, comportò un fervente dibattito sulla

validità di quella abdicazione prima e sulla legittimità del pontificato di Bonifacio VIII poi. Difatti, la questione della legittimità di papa Caetani in quanto successor Petri fu al centro delle polemiche di parte dei francescani Spirituali, non senza però differenti correnti di pensiero all'interno del movimento, come si comprenderà nella parte dedicata ai dissensi religiosi espressi da personalità eminenti e complesse come Iacopone da Todi, Angelo Clareno e Ubertino da Casale; si è tenuto anche conto della politica di Bonifacio nei confronti di quei gruppi ereticali che negavano la sua legittimità come pontefice.

Si affronterà inoltre come e quanto la questione della validità del pontificato bonifaciano fu alimentata e strumentalizzata dalla famiglia dei cardinali Pietro e Giacomo Colonna durante il conflitto che oppose il potente lignaggio romano a papa Caetani, uno scontro mosso da questioni eminentemente politiche ed economiche, che causò l'ira e la violenza di Bonifacio VIII, forte della *plenitudo potestatis* papale.

La pienezza dei poteri non mancò di essere presente anche nelle iniziative di natura giurisdizionale di papa Caetani, come nel caso del *Liber sextus*, importante raccolta giuridica di decretali, e in quel maestoso evento storico dall'immenso valore religioso che fu il primo Giubileo della storia della cristianità. Non si è inoltre ignorata la posizione di Bonifacio nei confronti dell'Impero, anch'essa importante – ma poco studiata – espressione della superiorità dei poteri del papato sulla sfera secolare.

Infine un considerevole spazio è dedicato al noto conflitto tra Bonifacio VIII e Filippo IV di Francia, esemplare scontro tra i due poteri spirituale e temporale

del pontefice e del sovrano che, se da una parte significò forse una vicenda drammatica per papa Caetani e per lo stesso papato medievale, dall'altra vide l'ultima, potente e imponente manifestazione della potestas del pontefice e della Chiesa universale. Proprio dallo scontro tra il re di Francia e papa Caetani, uno degli episodi più conosciuti e studiati dalla storiografia, e dalle implicazioni che comportò, in particolare il processo post mortem al pontefice voluto dal sovrano, prende le mosse un testo fondamentale per comprendere – e rivalutare – il pontificato di Bonifacio VIII: si tratta del Boniface VIII en procès, edizione critica di padre Jean Coste del dossier degli atti accusatori pubblicato nel 1995, il quale ha avviato una vera e propria rinascita degli studi bonifaciani, dal più recente Bonifacio VIII di Agostino Paravicini Bagliani del 2003 ai diversi importanti convegni scientifici internazionali, come il tudertino nel 2002 e quelli di Bologna e della Città del Vaticano nel 2004. Grazie soprattutto al lavoro del Coste quella damnatio memoriae abbattutasi su Bonifacio VIII a causa del processo, e non meno della polemica spirituale e della condanna dantesca, è completamente annullata e la memoria di papa Caetani può essere consegnata alla storia in tutta la sua maestosità di ultimo, autorevole pontefice medievale, superbo interprete di una plenitudo potestatis attuata verso una cristianità nella sua fase di cambiamento

Legittimo e discusso

Il celebre «rifiuto» è fondamentale per comprendere il pontificato di Bonifacio VIII (1294-1303): in rapporto alla questione dell'illegittimità dell'abdicazione, la figura di Celestino V non mancò essere coinvolta di strumentalizzata durante il violento conflitto che oppose Bonifacio VIII ai Colonna, a Filippo IV di Francia e alla polemica degli Spirituali⁴. L'edizione critica, ad opera di padre Coste, del dossier delle accuse e degli atti del processo mosso contro papa Caetani ancora in vita e post mortem consente di comprendere quanto Pietro -Celestino V condizionò l'intero pontificato e la memoria stessa di Bonifacio VIII⁵.

_

^{4 «}Per più conoscenza qui d'alcuno della presente qualità si ragiona, il quale essendo papa di Roma, e nominato Cilestrino, per viltà di cuore temendo altrui rifiutò il grande ufficio apostolico di Roma». Così scriveva nel 1322 nelle sue *Chiose all'Inferno* Jacopo Alighieri, riconoscendo nella celebre terzina dantesca Pietro del Morrone, quel pio eremita eletto papa col nome di Celestino V e che dopo poco più di cinque mesi di pontificato rinunciò alla massima carica ecclesiastica. J. ALIGHIERI, *Chiose alla cantica dell'Inferno di Dante Alighieri*, a cura di S. Bellomo, Padova 1990, p. 100. G. PADOAN, *Colui che fece per viltade il gran rifiuto*, in *Studi danteschi*, XXXVIII, 1961, pp. 75-128. L'edizione di riferimento dell'*Inferno* è con note e commenti di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano 1999, p. 99.

⁵ J. COSTE, Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et déposition des témoins (1303-1311). Édition critique, introductions et notes par Jean Coste, Rome 1995. La rinuncia di Celestino V al papato aveva suscitato enorme impressione nella cristianità, ed era questa la «sola celebre figura a cui immediatamente allora si pensasse - e si pensò - per un gran rifiuto». Tra i nomi proposti dalla critica il più coerente al testo è quello di Pilato, ma il «modo vivo e immediato del riconoscimento (vidi e conobbi)» e i dannati che compaiono nel III canto, gli ignavi, «denotano chiaramente che trattasi qui di un

In questa sede non saranno affrontati i fattori che contribuirono all'elezione dell'anacoreta del Morrone⁶, né

contemporaneo», fatto che solo può suscitare «freschezza di ricordi e sentimenti». L'opera più esaustiva che tratta delle rinunce al pontificato è ancora quella di G. P. CARON, La rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella storia del diritto canonico dall'età apostolica alla riforma cattolica, Milano 1946. Per la rincuncia di Celestino V si vedano V. GIGLIOTTI, Ricerche sulla rinuncia all'ufficio papale nelle fonti canonistiche del diritto comune (XIII-XV): da Celestino V a Felice V: corso di dottorato di ricerca in storia del diritto medioevele e moderno, tesi di dottorato in Storia del diritto medievale e moderno. XIX ciclo, Milano 2006; Id., Fit monachus, qui papa fuit: la rinuncia di Celestino V tra diritto e letteratura, Firenze 2008; A. MARINI, La Rinuncia di Celestino V, Roma 2012; A. CORDESCHI, Celestino V e la rinuncia gloriosa: la vera storia del papa eremita, L'Aquila 2017. 6 Poiché l'ultimo decennio del Duecento aveva costituito «un periodo di deciso acceleramento di attese escatologiche e apocalittiche» legate agli scritti del «calavrese abate Giovacchino / di spirito profetico dotato» (Paradiso, XII, vv. 140-141), Pietro del Morrone, con la sua fama di santità, intriso di spiritualità e «vibrante di una religiosità che si nutriva di attese escatologiche» bene rispondeva alle molte esigenze dei fedeli, incarnando quel desiderio di trasformazione della Chiesa di fine XIII secolo. R. Rusconi, Profezia e profeti alla fine del Medioevo, Roma 1999, pp. 29-30. Cfr. A. FRUGONI, *Celestiniana*, Roma 1991, p. 87. Si veda ache P. HERDE, Celestino V, in Enciclopedia dei Papi, II, Roma 2000, p. 464. Riguardo gli interessi del re di Napoli Carlo II e il conflitto interno al collegio cardinalizio tra le famiglie Orsini e Colonna, che pure contribuirono all'elezione di Pietro del Morrone, dopo una lunga vacanza della Sede Apostolica seguita alla morte di Niccolò IV (aprile 1292), si vedano: A. KIESEWETTER, Bonifacio VIII e ali Angioini, in Bonifacio VIII. Atti del XXXIX Convegno storico internazionale. Todi, 13-16 ottobre 2002, Spoleto 2003, p. 181; A. PARAVICINI BAGLIANI, Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII, Roma 1996, p. 61; L. GATTO, Benedetto Caetani e Pietro del Morrone nel 1294, in Le culture di Bonifacio VIII. Atti del Convegno per il VII Centenario della morte (Bologna 13-15 dicembre 2004), Roma 2006, pp. 13-45; A. i motivi che lo spinsero a rinunciare volontariamente alla massima carica ecclesiastica, espressi da egli stesso nel proclamare la propria decisione il 13 dicembre 1294, quando convocò i cardinali e in un ultimo appello li sollecitò a eleggere, «per il bene della Chiesa», un più degno successore e lesse di persona le motivazioni della sua abdicazione. Si tratteranno invece il peso e le

PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., p. 48; A. KIESEWETTER, *Bonifacio VIII*, cit., p. 182.

⁷ «Ego, Celestinus papa, considerans me insufficientem ad onus istud, tum ratione inscientiae, tum quia senex et impotens corpore, tum quia vitae contemplativae, sicut consuevi, volo vacare, quod in officio isto facere non possum, relinguo papatui et oneri et honori». BARTOLOMAEUS DE COTTON, Historia Anglicana (A.D. 449-1298), in Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, XVI, Londra 1859 p. 257. «Io, Celestino V papa, considerandomi incapace di questa carica, sia a causa della mia ignoranza, sia perché sono vecchio e debole, sia anche per la vita puramente contemplativa sin qui da me condotta, dichiaro di voler abbandonare questo incarico che io non posso più [rivestire]; abbandono la dignità papale, i suoi impegni, i suoi onori». Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, Bonifacio VIII, cit., p. 62. Se da un lato Pietro del Morrone rispondeva al desiderio di santità, dall'altro mancava dei requisiti necessari per reggere il governo della Chiesa, come la conoscenza dell'apparato curiale, del diritto canonico e dei problemi politici e spirituali. La sua «paurosa inesperienza», la grave condiscendenza «senza misura» alle richieste di Carlo II, il «nepotismo monastico» verso la Congregazione dei Celestini da lui fondata dimostrarono presto l'incapacità dell'eremita, tanto che nella lauda «Que farai Pier da Morrone?» Iacopone da Todi percepì come un errore l'elezione di Pietro, inadeguato di fronte ai doveri e ai compiti richiesti dalla dignità papale. Il Tudertino respinge «proprio l'esercizio del potere», all'origine della rovina dell'uomo e della Chiesa del suo tempo, e incolpa il Morrone di «essersi lasciato sedurre dalle insidie terrene». Iacopone da Todi, Laude, ed. F. MANCINI, in Scrittori d'Italia, Roma-Bari 1974, LXXIV, vv. 26-30, p. 219. M.C. DE MATTEIS,

conseguenze che la sua rinuncia, la prima delle due abdicazioni al trono Pietro volontarie di canonisticamente valide – la seconda sarà quella di Benedetto XVI l'11 febbraio 20138 -, ebbero sul pontificato del successore. Prima di tutto si deve considerare che il pontificato di Celestino V segnò un momento, se non di discontinuità, certo peculiare riguardo la secolare relazione tra il potere temporale e spirituale della Chiesa e quel «disegno consapevole di attuazione di plenitudo potestatis» che prendeva le mosse non da Innocenzo III (1198-1216), ma addirittura da Gregorio VII (1076-1085)9.

Difatti, delle disposizioni di colui che «fece per viltade il gran rifiuto» dovette subito occuparsi Bonifacio VIII, quando l'8 aprile 1295, con la bolla *Olim Coelestinus* il papa, servendosi della sua conoscenza giuridica, della «auctoritate apostolica et de potestatis plenitudine» cassò molti dei privilegi «contraddittori» e delle concessioni

Iacopone, Bonifacio VIII e Matteo d'Acquasparta, in Iacopone da Todi. Atti del XXXVII Convegno storico internazionale (Todi, 8-11 ottobre 2000), Spoleto 2001, pp. 113-114. Si vedano anche F. AGENO, Benedetti, Iacopo, in Dizionario Biografico degli Italiani, VIII, 1966, pp. 267-276 e Id., Sull'invettiva di Iacopone da Todi contro Bonifacio VIII, in Lettere italiane, 16, Firenze 1964, pp. 373-414.

 $^{^8}$ Interessante lettura è lo scritto di G. DI SALVO, Benedetto XVI: primato petrino e rinuncia, Roma 2016.

⁹ Non è possibile ritenere pontefici come Innocenzo II, Onorio III o anche Niccolò III e Niccolò IV sulla stessa linea concettuale di Gregorio VII, il papa del *Dictatus papae* e di Innocenzo III, ma certo è che Celestino V fu l'unico a essere del tutto indifferente al potere temporale, ormai proprio del papato, e inetto e inadeguato come massima autorità della Chiesa di Roma. O. CAPITANI, *Da Innocenzo III a Bonifacio VIII*, in *Bonifacio VIII*, cit., pp. 1-3.

«irregolari e insolite» del papa eremita, prese senza consultarsi con i cardinali in concistoro¹⁰, dunque tutti atti sospetti di essere stati estorti alla sua *sancta simplicitas*¹¹.

-

¹⁰ Le revoche decise in Napoli riguardarono non solo i provvedimenti di Celestino ma anche quelli presi da Niccolò IV e dallo stesso Bonifacio durante la sua legazione in Francia insieme a Gerardo Bianchi: «(...) dominus papa [Bonifacio] revocavit omnes provisiones vacaturas, factas tempore Celestini et Nicholai praedecessorum suorum, et etiam per ipsum et per dominum Gerardum in Francia. Suspendit etiam omnes archiepiscopos, episcopos, et alios, qui habuerunt dignitatem per Celestinum sine consilio cardinalium, sive non factos ut consueti in concistoro». BARTOLOMAEUS DE COTTON, *Historia Anglicana*, cit., p.258. Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., p. 83.

¹¹ G. DIGARD - M. FAUCON - A. THOMAS - R. FAWTIER (a cura di), Les Registres de Boniface VIII, Paris 1884-1939, I, n. 770, coll. 261. «Olim Coelestinus papa Quintus, antecessor noster, ignarus eorum que et juris debitum et gravitas pastoralis cui presidebat officii requirebant, seductus insuper atque deceptus per capciosam hastuciam et deceptabilem aliquorum, fecit diversa et concessit varia minus digne,inordinata et insolita, quorum aliqua subticemus ex causa; sub cujus bulla nonnulla, ut fertur, preter proprium versus conscienciam transierunt, quenon indigne, quin immo necessario, legitimam apostolice correctionis [licenciam] exposcunt». La bolla contiene nell'intestazione la formula Ad perpetuam rei memoriam, che conferisce alla volontà del pontefice un valore permanente e duraturo nel tempo. Bonifacio VIII precisò inoltre che fu proprio il predecessore, subito dopo l'abdicazione, a chiedergli di annullare le decisioni più inopportune Con Celestino V «si era fatta frenetica» la corsa a privilegi e prebende di ogni genere concessi a ecclesiastici e signori secolari. Tra tutti, fece scalpore il caso di Ugo Aycelin, consacrato vescovo di Ostia senza l'annuncio in concistoro e al quale fu concessa una rendita considerevole. A. PARAVICINI BAGLIANI. Bonifacio VIII, cit., p. 55.

Sebbene non vi siano dubbi che l'idea di rinunciare al papato fu iniziativa dello stesso Celestino¹² e che la abdicazione dalla massima carica ecclesiastica fosse prevista dal diritto canonico¹³, financo che si conoscevano alcuni esempi di rinunzie anteriori nella storia della Chiesa, per quanto poco documentate e difficilmente attendibili¹⁴, non mancarono coloro che tentarono di

¹² Sia il biografo di Celestino nella *Vita C* che lo Stefaneschi nell'*Opus metricum* e il Villani attribuiscono l'iniziativa delle dimissioni al papa stesso. G. VILLANI, *Nuova cronica*, a cura di Giovanni Porta, Parma 1991, II, p. 17; R. MORGHEN, *Il cardinale Iacopo Gaetano Stefaneschi e l'edizione del suo Opus metricum*, Roma 1930. Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 55-58.

¹³ Si tratta della costituzione *Quoniam aliqui*, con la quale Bonifacio «proclama la capacità del Pontefice a rassegnare le dimissioni dal proprio ufficio» per una «causa grave», quale è l'insuperabile incapacità «a presiedere alla direzione suprema della Chiesa». Invero, già Innocenzo III, e ancora prima il *Decretum Gratiani*, riteneva che il legame tra il Sommo Pontefice e la Chiesa potesse essere sciolto, per esempio, in caso di manifesta eresia. J. R. EASTMAN, *Papal Abdication in Later Medieval Thought*, Lewiston 1990, pp. 137-141. Cfr. G. P. CARON, *La rinuncia*, cit., pp. 143-144 e 223.

¹⁴ Giordano da Pisa (1260-1311) aveva fatto l'exemplum del leggendario papa Ciriaco, secondo il maestro domenicano il primo che «dé esemplo e materia de refutare». GIORDANO DA PISA, Esempi, in G. VARANINI - G. BALDASSARRI (a cura di), Racconti esemplari del Due e Trecento, Roma 1993, 4, II, pp. 334-345. Altri possibili per quanto improbabili casi possono essere quelli di Ciriaco, del quale si dubita persino del'esistenza e che lo stesso Jacopo da Varazze spiega nella Legenda aurea la sua assenza nel Liber pontificalis; di Ponziano, di cui abbiamo notizie grazie al Catalogo Liberiano, che nel 235 fu condannato «ai lavori forzati» e quindi costretto a rinunciare alla carica «prima di subire il martirio»; infine il caso estremamente controverso di Clemente Romano che, secondo l'antico elenco di Ireneo di Lione, fu il «terzo successore degli apostoli» dopo i pontificati di Lino e Anacleto, sul finire del I secolo; il Villani scriverà

dissuaderlo, come Carlo II di Napoli con chiassose manifestazioni di fedeli, assiepati sotto il castello di Castelnuovo di Napoli, e molti Spirituali, almeno quelli che manifestarono il loro risentimento dopo il rifiuto, che dovettero indurlo alla perseveranza¹⁵. Difatti, sebbene la questione della legittimità del rifiuto celestiniano e della validità dell'elezione di Bonifacio VIII non si sia palesata con forza se non nel maggio 1297 – agli inizi quindi dello scontro con i Colonna – in realtà sin da subito «s'era creato un movimento d'opinione contrario a quella abdicazione»¹⁶.

Come si è visto, il papato di Bonifacio VIII sul piano giuridico fu legittimo, poiché canonica fu l'abdicazione di

che il Caetani fece proprio l'«assemplo di santo Clemente». G. VILLANI, *Nuova cronica*, cit., II, p. 17 Oltre allo studio di P. G. CARON, *La rinuncia*, cit., pp. 40-42, si rimanda ai lavori di E. PRINZIVALLI, *Ponziano*, in *Enciclopedia dei Papi*, I, Roma 2000, pp. 261-263 e F. SCORZA BARCELLONA, *Clemente I*, in *Enciclopedia dei Papi*, I, Roma 2000, pp. 199-212.

¹⁵ A. FRUGONI, Celestiniana, cit., pp. 97-98.

¹⁶ O. CAPITANI, La polemica antibonifaciana, in Iacopone da Todi, cit., pp. 127-148. Malgrado non siano giunte testimonianze scritte, Jean Coste precisa che una «contestation de la validité de le démission de Célestin ait esisté avant mai 1297 est un fait acquis». Infatti, dei dissensi tali da «giustificare una presa di posizione circa la legittimità» dell'abdicazione di Celestino V e di conseguenza dell'elezione di Bonifacio VIII dovettero circolare sin da subito negli ambienti Spirituali, se il minorita provenzale Pietro di Giovanni Olivi, figura centrale nel panorama storico, filosofico e teologico del tempo, sentì il dovere di pronunciarsi sulla questione sia nella lettera del 14 settembre 1295 inviata al confratello Corrado di Offida, che nel trattato De renunciatione papae. J. COSTE, Boniface VIII, cit., p. 35, n. 2; PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, Scritti scelti, a cura di P. VIAN, Roma 1989, pp. 218-219; A. PARAVICINI BAGLIANI, Bonifacio VIII, cit., p. 101.

Celestino V e regolare l'elezione del Caetani, avvenuta nel pieno rispetto della costituzione *Ubi periculum* di Gregorio X, promulgata nel Secondo concilio di Lione nel 1274¹⁷. Ma Bonifacio VIII comprese subito che il «rifiuto» del predecessore e la stessa figura umana e religiosa di Pietro del Morrone avrebbero potuto mettere in dubbio non solo la sua *potestas*, ma il suo stesso pontificato, il suo essere Vicario di Cristo¹⁸. Se però il suo «antecessor non ebbe care» le chiavi, Bonifacio VIII non esitò a ricorrere a esse per legittimare il suo pontificato e imporre pertanto la propria *plenitudo potestatis*¹⁹. Il

¹⁷ R. AUBERT - G. FEDALTO - D. QUAGLIONI, *Storia dei concili*, Cinisello Balsamo 1995, pp. 401-404.

¹⁸ Infatti non si poté impedire, in quel periodo a cavallo tra il XIII e XIV secolo, che maturasse l'immagine di un "papa angelico" contrapposta a quella di un papa Anticristo: dalla successiva «appropriazione francescana» del pensiero profetico gioachimita prese vita la figura di un pontefice che rappresentava la contrapposizione tra ecclesia spiritualis ed ecclesia carnalis, contrasto che si fissò «nell'opposizione tra Celestino V, l'angelo della Chiesa e Bonifacio VIII, l'idolo della Chiesa». R. MICHETTI, Ecclesia arida, in Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica. Atti del Convegno organizzato nell'ambito delle Celebrazioni per il VII Centenario della morte. Città del vaticano, 26-28 aprile 2004, Roma 2006, pp. 399-421.

¹⁹ «Lo ciel poss'io serrare e diserrare / come tu sai; però son due le chiavi / che 'l mio antecessor non ebbe care», *Inferno*, XXVII, vv. 103-105. In diverse occasioni Bonifacio VIII ricorse all'immagine delle chiavi per manifestare la propria *potestas* poiché esse, attributo di san Pietro, erano simbolo della *plenitudo potestatis* e del potere di legare e di sciogliere proprio del principe degli apostoli e dei suoi successori. Proprio con Bonifacio VIII la tiara papale divenne particolarmente alta e fu aggiunto un terzo «cerchio» a simboleggiare la doppia condizione di sovranità spirituale e temporale del Sommo Pontefice: fu lui a ideare il *triregno* con il quale, egli stesso affermò, poteva «rappresentarsi

timore di Bonifacio VIII verso la dichiarazione dell'illeggittimità della sua elezione da parte dei cardinali Pietro e Giacomo Colonna già nel celebre Manifesto di Lunghezza non era – e pure doveva esserlo – l'aspetto canonistico della questione, quanto la «riaffermazione della *plenitudo potestatis*, che comprendeva anche la possibilità di rinunziare al papato» con o senza il consenso dei cardinali o di un concilio²⁰. Proprio l'intera problematica della legittimità negata fu fondamentale nel processo che coinvolse papa Caetani durante il violento conflitto con i Colonna e in seguito con Filippo IV di Francia.

l'unità della santa Chiesa». Si veda il fondamentale studio di A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Roma 2005, pp. 23 e 77-79. Cfr. ID., *Autour de la tiare aux plume de paon*, in (a cura di) N. BOCK – I. FOLLETTI, *Survivals, Revivals, Rinascenze: studi in onore di Serena Romano*, Roma 2017, pp. 341-345.

²⁰ J. COSTE, *Boniface VIII*, cit., p. 3. Sia nel 1306 che nel 1311, il cardinale Pietro Colonna dichiarerà che le memorie del maggio-giugno 1297 furono inviate ai «principi e ai re di tutto il mondo» e sicuramente un esemplare pervenne al re di Francia. Tuttavia non esiste alcuna risposta scritta di Filippo IV, che secondo i cardinali avrebbe voluto promuovere già allora un processo contro il papa; né il re di Francia interrogò i maestri parigini sulla legittimità dell'abdicazione di Celestino V spinto dai Colonna nello stesso anno 1297. J. COSTE, *Boniface VIII*, cit., pp. 33 e 39. Su queste «consultazioni immaginarie» si veda A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., pp.172-176. Inoltre J. COSTE, *Boniface VIII*, cit., p. 16 e O. CAPITANI, *La polemica*, cit., pp. 134-135.

Il conflitto con i Colonna

Il conflitto che contrappose Bonifacio VIII e la potente famiglia baronale dei Colonna è una vicenda cruciale non soltanto del pontificato bonifaciano ma della storia dell'intera società europea poiché, attraverso il processo post portem intentato contro papa Caetani dalla corte francese nel 1303 e che si protrasse fino al 1311, si inserisce nelle grandi questioni della politica internazionale; inoltre, come in parte si è visto, con la questione della legittimità dell'elezione di Bonifacio, il conflitto colonnese si è congiunto alla polemica spirituale antibonifaciana, abbracciando così le inquietudini religiose della fine del XIII secolo e i primi decenni del XIV²¹.

L'intera vicenda dello scontro con i Colonna è alquanto complessa e ricca di fatti e tematiche, coinvolgendo questioni anche socio-economiche²², e in questa sede è

²¹ Per comprendere le ragioni della rottura tra Bonifacio e la famiglia dei due cardinali Colonna, Giacomo e Pietro, è necessario considerare il ruolo svolto dalla storica casata romana durante il pontificato di Niccolò IV (1288-1292). Con il primo papa francescano infatti, i Colonna avevano conseguito un «incredibile aumento di potenza» non solo nel Lazio ma anche in Romagna e nel Regno, ove avevano acquisito castelli e posizioni di rilievo. Si vedano i contributi di: P. VIAN, Bonifacio VIII e i Colonna: una riconsiderazione, in Bonifacio VIII, cit., pp. 215-272; G. BARONE, Niccolò IV e i Colonna, in Niccolò IV: un pontificato tra Oriente e Occidente. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del VII centenario del pontificato di Niccolò IV, Ascoli Piceno (14-17 dicembre 1989), Spoleto 1991, p. 83; S. CAROCCI, Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel Duecento e nel primo Trecento, Roma 1993, p. 54. ²² Bonifacio VIII si trovò di fronte a una famiglia baronale nettamente più potente, insieme agli Orsini, delle altre. Eppure papa Caetani,

necessario limitarsi ai gravi e violenti interventi bonifaciani sul piano canonistico, politico e teologico²³. La reazione di Bonifacio VII, il giorno successivo al celebre furto da parte colonnese²⁴, fu immediata: convocò i due cardinali Pietro e Giacomo, che rischiavano la «privazione della porpora cardinalizia», a comparire al suo cospetto e in presenza dei cardinali²⁵. Alla mancata

«ultimo giunto al grande convito, quando i posti migliori erano occupati e non v'era chi si alzasse per lui», non rinunciò a creare, fin dalla propria promozione al cardinalato (1281), una base politica per la propria autorità personale e un'espansione territoriale per la sua famiglia, già potente principalmente nella zona di Anagni: nel giro di pochi decenni i Caetani poterono innalzarsi, da nobili di provincia, fino a competere con i più importanti lignaggi baronali romani. G. FALCO, Sulla formazione e la costituzione della signoria dei Caetani (1283-1303), in Id., Albori d'Europa, Roma 1947, p. 296; A. ESPOSITO, La famiglia Caetani, in Bonifacio VIII, cit., pp. 67-88; S. CAROCCI, Baroni di Roma, cit., pp. 327-331.

²³ Interessante il recente studio di A. PARAVICINI BAGLIANI, Boniface VIII, violence du verbe et émotivité, in Passions et pulsions à la cour (Moyen Âge - Temps modernes). Textes réunis par Bernard Andenmatten, Armand Jamme, Laurence Moulier-Brogi et Marilyn Nicoud, Firenze 2015 (Micrologus Library, 68), pp. 24-71.

²⁴ Il 3 maggio 1297, Stefano Colonna il Vecchio, fratello del cardinale Pietro e nipote quindi di Giacomo, con un «colpo di mano sorprendente» si impossessò di un'ingente somma di denaro di proprietà dei Caetani in viaggio sulla via Appia. Il denaro, probabilmente destinato all'acquisto di Ninfa, secondo il Waley serviva invece per l'acquisto dei castelli degli Annibaldi, comunque nei territori di Ninfa. Si leggano E. DUPRÉ THESEIDER, Bonifacio VIII, in Enciclopedia dei papi, II, Roma 2000, pp. 472-493; D. WALEY, Colonna, Stefano il Vecchio, in Dizionario Biografico degli Italiani, XXVII, 1982, pp. 433-437; Id., Colonna, Giacomo, in Dizionario Biografico degli Italiani, XXVII, 1982, pp. 311-314; A. PARAVICINI BAGLIANI, Bonifacio VIII, cit., pp. 137-139.

²⁵ Il mandato di comparizione concludeva con la frase: «quod vult scire

presenza dei due Colonna, che si mostrarono al papa solo il 6 maggio, quattro giorni dopo Bonifacio VIII tenne un solenne discorso in San Pietro alla presenza del popolo romano e dei cardinali²⁶: il papa sostenne che le colpe dei Colonna erano antiche, in quanto già Gregorio IX avrebbe voluto deporre dal cardinalato Giovanni Colonna, zio di Giacomo, a causa della «sua persecuzione contro la Chiesa», cioè all'appoggio dato alla politica di Federico II di Svevia, deposizione impedita soltanto dalla morte del pontefice²⁷.

Con retorica efficace e aggressiva il pontefice minacciò di scomunica quanti avessero aiutato i Colonna e invitò il Collegio cardinalizio a rispettare questa disposizione «per il sangue di Gesù Cristo»: per il volere del Suo Vicario i Colonna «periranno nella memoria dei secoli dei secoli». Nel suo discorso papa Caetani fu attento a ricercare il consenso dei cardinali e allo stesso tempo tenne a precisare con forza che essi «sono membri del nostro capo», inferiori pertanto al sovrano pontefice, «superiore a tutti nella pienezza del potere e che può legare e sciogliere» come Cristo (Mt. 16, 18), correggere e punire e

[Bonifacio] si papa est». J. COSTE, *Boniface VIII*, cit., p. 5. La celebre espressione, dibattuta dalla storiografia, è spiegata dal Coste come «probablement formulée *ab irato*». Dello stesso parere A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., p. 143-144. Ovidio Capitani ritiene invece che il testo, essendoci pervenuto attraverso delle trascrizioni redatte nell'*entourage* di Giacomo Colonna, possa essere stato manipolato. O. CAPITANI, *La polemica*, cit., p. 129, n. 5.

²⁶ Il discorso è stato trascritto da un cronista di Treviri, il canonico autore dei *Gesta Boemundi*. I passi tradotti sono riportati in A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 146-148.

²⁷ W. MALECZEK, Colonna, Giovanni, in Dizionario Biografico degli Italiani, XXVII, 1982, pp. 324-327.

persino deporre quei porporati che, come Pietro e Giacomo Colonna, fossero caduti in eccessi e gravi colpe: quindi «nessuno se ne deve meravigliare» ²⁸.

La deposizione dei Colonna e l'inabilità a ogni incarico e ufficio ecclesiastico giunsero lo stesso 10 maggio con la bolla *In excelso throno*²⁹: il testo si apriva con la suggestiva immagine del Cristo giudice circondato da una miriade di angeli e dalla cui bocca usciva la «spada a doppio taglio» del Giudizio finale; dichiarava i due cardinali *rebelles* alla *Res publica* romana e alla «libertas Ecclesiae»³⁰. Pertanto, con il consenso del Collegio cardinalizio, «premissa omnia et singula facimus exigente justitia et ex officio ac de apostolice plenitudine potestatis», Pietro e Giacomo Colonna, che «velut aspis surda» ignorarono gli ammonimenti del papa, furono dichiarati «perpetuo inhabiles ad apicem apostolice dignitatis et cardinalatum honorem seu statum,

²⁸ A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 146 ss.

²⁹ La bolla *In excelso throno* è in *Les Registres de Boniface VIII*, cit., n. 2388, coll. 961-967. Come moltissime altre bolle di papa Caetani, la *In excelso throno* ha come intestazione la formula *Ad perpetuam rei memoriam*.

³⁰ *Ibid.*, coll. 962. «Joannes de Columpna et Oddo de Columpna nepos ipsius (...) tempore felicis recordationis Gregorii pape VIIII predecessoris nostri, fuerunt dure et graviter ipsam Ecclesiam persecuti cum damnate memorie Frederico olim Romanorum imperatore, supradicte Ecclesie publico persecutore». In realtà, a Bonifacio premeva ricordare anche la mancata divisione del patrimonio di Oddone - la cui gestione fu affidata a Giacomo - tra i suoi legittimi eredi, per ottenere così il favore di alcuni Colonna, tra cui quel Landolfo che appoggerà il pontefice contro i suoi congiunti. Lo stesso discorso vale per la potente famiglia Orsini, la quale di fatto appoggerà il Caetani traendone innegabili vantaggi. Sulle spartizioni dei beni colonnesi, J. COSTE, *Boniface VIII*, cit., p. 47, n. 3.

dignitatem et officium, beneficum ministerium et jurisdictione quelibet in Romana Ecclesia et ejus curia»³¹.

La condanna, fatto sorprendente, fu dimostrazione di un incredibile «desiderio di vendetta» ed estesa a tutti i discendenti di Giovanni Colonna sia nella linea maschile che in quella femminile fino a quattro generazioni³². Da quel momento la lotta fu condotta senza alcuno scrupolo e fu «accompagnata da una vasta azione di propaganda»³³ costituita da un «discreto numero di documenti» quali memorie, sermoni e bolle pontificie: all'alba dello stesso 10 maggio, mentre Bonifacio VIII teneva il suo discorso e promulgava la *In excelso throno*, i Colonna pubblicavano il già citato «manifesto di Lunghezza», con il quale denunciavano l'invalidità dell'elezione di papa Caetani e facevano appello a un concilio generale³⁴. Di tutte le posizioni assunte dai

³¹ Les Registres de Boniface VIII, cit., coll. 965.

³² A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., p. 150.

³³ B. PIO, *La propaganda politica nel contenzioso tra Bonifacio VIII e i Colonna*, in *La propaganda politica nel basso Medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale. Todi, 14-17 ottobre 2001, Spoleto 2002, pp. 261-287.

³⁴ Il testo della prima memoria dei Colonna, firmata anche da Iacopone da Todi, è pubblicato in J. COSTE, *Boniface VIII*, cit., pp. 33-42. Il 16 maggio i cardinali deposti diffusero una seconda memoria, preparata già sabato 11 a Palestrina, nella quale si riaffermavano le posizioni del documento di Lunghezza circa l'irregolarità del pontificato bonifaciano, si accusava il papa di avere fatto arrestare e lasciato morire Celestino V in «carceri durissimo», di avere ingiustamente abusato del suo potere nei loro confronti, essendo estranei al furto del tesoro dei Caetani - denaro, a loro dire, frutto dell'avidità del papa - e di nuovo sostenevano che fosse necessario ristabilire l'ordine costituito e le tradizioni della Chiesa attraverso un concilio general *Ibid.*, pp. 43-50.

cardinali Pietro e Giacomo Colonna contro Bonifacio VIII la più fondata e pericolosa dovette essere proprio la richiesta di convocazione di un concilio generale: in questo i cardinali «seguirono l'esempio di Federico II» che nel 1239 aveva invano tentato di processare papa Gregorio IX attraverso lo strumento del concilio35. Papa Caetani sapeva bene che già il Dictatus papae (1075) di Gregorio VII stabiliva che il vescovo di Roma fosse il solo a potere giudicare e che non potesse «lui essere giudicato da nessuno e da alcun concilio», la cui convocazione spettava unicamente al successor Petri³⁶. Bonifacio, quindi, comprese subito che l'invocazione dei Colonna non costituiva soltanto un oltraggio alla sua persona, ovvero al Vicario di Cristo in terra, ma una vera e propria «minaccia all'unità della Chiesa» universale, dato il pericolo di uno scisma all'interno della cristianità³⁷.

Pertanto, il sovrano pontefice non poté che agire di conseguenza: il 23 maggio, festa dell'Ascensione³⁸, dopo un discorso pubblico, con la bolla *Lapis abscissus*³⁹ il papa scomunicò i due cardinali Colonna, i loro parenti e sostenitori e ne confiscò i beni. Nel documento Bonifacio affermava l'unità e l'indivisibilità della Chiesa ricorrendo

-

³⁵ Si veda W. ULLMANN, *Il papato nel Medioevo*, Roma-Bari 1999, pp. 263-264 e 279.

³⁶ *Ibid.*, p. 155.

³⁷Il pericolo costituito da un concilio generale giudicante fu sottolineato già dal Falco. G. FALCO, *La Santa Romana Repubblica*. *Profilo storico del Medioevo*, Milano-Napoli 1963, p. 348.

³⁸ In festività come l'Ascensione, il Giovedì Santo e il 18 novembre, giorno della Dedicazione della Chiesa, si potevano celebrare i «processi generali» ai nemici della cristianità, attestati fin dal 1226. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le Chiavi e la Tiara*, cit., p. 85 e n. 100.

³⁹ Les Registres de Boniface VIII, cit., n. 2389, coll. 967-972.

all'immagine della tunica inconsutile di Cristo e della colomba del *Cantico dei Cantici* (6:8)⁴⁰. Il pontefice proseguiva definendo Pietro e Giacomo Colonna «lupos rapaces» entrati nel gregge del Signore «sub pelle ovina», colpevoli perché «blasphemos atque scismaticos» e dunque «tamquam ereticos». La gravissima colpa dei colonnesi risiedeva proprio nella loro «acuentes ut gladium linguas» che pronunciava «blasphema verba», e soprattutto nella volontà di «sanctae Dei Ecclesiae Romanae catholicae et apostolicae scindere unitatem» minacciando la stessa figura del Sommo Pontefice⁴¹.

La bolla di scomunica fu un colpo durissimo per i Colonna perché, oltre ad essere privati delle funzioni

-

⁴⁰ *Ibid.*, coll. 967. «(...) et ordinans in sancta Romana apostolica et catholica ecclesia charitatem, ipsam sponsam suam statuit esse unam, sicut scriptum est: Una est columba mea electa mea, perfecta mea, una est matris suae, electa genitricis suae; per inconsutilem tunicam Domini designatam, desuper contextam per totum».

⁴¹ Ibid., coll. 969. «Nec non communitatibus, baroniis, comitatibus, civitatibus, sive castris, ubicumque ilia habeant, teneant, vel obtineant, vel quomodolibet ad ipsos pertineant, privamus omnino illaque omnia et singula publicamus, et etiam confiscamus». Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, Bonifacio VIII, cit., p. 158. Inoltre papa Caetani privò di tutti i loro beni i cardinali Colonna e i loro congiunti Agapito, Stefano il Vecchio, Giacomo detto Sciarra, Oddone e Giovanni di San Vito. Infine, per la prima volta, il papa accennò alla questione della propria legittimità, tacciando i Colonna finanche di ipocrisia, avendo loro appoggiato e riconosciuto il suo pontificato per ben tre anni fino ad allora *Ibid.*, 2389, coll. 969. «Quod fere per triennium obedientiam nobis et reverentiam exhibuerunt ut Papae, participantes una nobiscum, reverentiam exhibuerunt ut Papae, participantes una nobiscum reverendum dominici Corporis et Sanguinis sacramentum, ac ministrantes nobis in missarum solemniis et divinis, prout ab antiquo solent Cardinales saepedictae Romanae ecclesiae Romanis Pontificibus ministrare».

religiose, furono esclusi dall'intera comunità cristiana e privati anche della possibilità di soggiornare nella città di Roma, mentre i loro vassalli furono sciolti da ogni vincolo feudale. Con la *Lapis abscissus* Bonifacio VIII impose con forza la propria plenitudo potestatis e i Colonna, nella terza memoria del 15 giugno – nella quale, rivolgendosi per la prima volta ai re e ai principi secolari, aggiungeranno ogni genere di ingiurie nei confronti del papa – vedranno nelle due bolle del 10 e del 23 maggio proprio un abuso della *potestas* papale a loro danno: «(...) omnia per se solum posse pro libito de plenitudine potestatis, licet in ipso legitima papalis auctoritas non subsistat, asserere non formidat (...)»42. A quel punto, lo Colonna e Bonifacio si scontro tra i inevitabilmente sul piano militare: per i primi si trattò di difendere i propri possedimenti, per l'altro invece di fare rispettare quanto sancito solennemente nelle sue bolle e di affermare la propria autorità⁴³, tanto da indire una vera e propria crociata con i ribelli porporati⁴⁴. Quando il

⁴² J. COSTE, *Boniface VIII*, cit., pp. 51-63, p. 57.

⁴³ Particolarmente interessante la giustificazione, o meglio, la difesa del ricorso alle armi del pontefice da parte del cardinale Nicolas de Nonancour nel sermone che questi tenne l'8 settembre, festa della Natività della Vergine: era lo stesso Bonifacio a parlare per bocca del cardinale, il quale asseriva che «alcuni dicono - a dire il vero, a sproposito - che non tocca al papa procedere contro [i Colonna] con l'ausilio delle armi», eppure «questi stessi figli, credendo che io mi disinteressi della mia vigna, hanno cominciato a farmi guerra prima in modo occulto, e poi pubblicamente» A. MAIER, *Due documenti*, cit., pp. 344-364. Cfr. B. PIO, *La propaganda politica*, cit., pp. 282-283.
⁴⁴ L'intestazione della bolla che indice la guerra santa contro i Colonna esprime bene il motivo per cui è necessario «crucis assumptio adversus Columpnenses»: «Provocatur apostolice sedis». Non essendo

conflitto militare si concluse con una netta e prevedibile vittoria di papa Caetani, questi ricevette i Colonna «vestito solennemente» con in capo il *regnum*, la tiara rappresentante «l'unità della santa Chiesa»⁴⁵ e la *plenitudo potestatis* del Sommo Pontefice⁴⁶.

La sottomissione di Giacomo e Pietro Colonna mostrò sì l'efficace e terribile attuazione della *plenitudo*

VIII decise di dare un forte impulso alla lotta contro i Colonna: il 14 dicembre 1297 il papa indisse una vera e propria crociata «contra hujusmodi scismaticos», «in ribellione persistentes», diretta «contra civitatem Penestrinam, castra, terras et loca que per eos seu pro eis in ribellione tenetur», e a quanti perissero nelle operazioni militari «indulgentia Terre Sancte eisdem concessa». Les Registres de Boniface VIII, cit., n. 2375. Si vedano B. PIO, La propaganda politica, cit., p. 267 e S. CAROCCI, Bonifacio VIII e il comune romano, in Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica, cit., pp. 325-343.La crociata particolare è ricordata anche dal Villani. G. VILLANI, Nuova cronica, cit., II, p. 42.

⁴⁵ Con Bonifacio VIII, si è già visto, la tiara papale divenne particolarmente alta e fu aggiunto un terzo «cerchio» a simboleggiare la sovranità spirituale e temporale del Sommo Pontefice: fu lui a ideare il *triregno*. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le Chiavi e la Tiara*, cit., pp. 79 e 112.

⁴⁶ La riabilitazione dei Colonna sarà lenta ed essi dovranno attendere il pontificato di Benedetto XI per riacquisire «la capacità giuridica di azione», ma non la restituzione dei beni, divisi tra gli Orsini e i Colonna del ramo di Genazzano e nemmeno la dignità cardinalizia: i due porporati deposti non potranno infatti partecipare al conclave da cui uscirà eletto Niccolò di Boccassio. Soltanto nel 1305 con Clemente V, e per intervento di Filippo il Bello, Giacomo e Pietro Colonna otterranno la piena reintegrazione al cardinalato «per viam restitutionis in integrum» e «l'annullamento grazioso di tutte le sentenze emesse» contro di loro da Bonifacio, «dichiarate nulle fin dal principio» T. SCHMIDT, *Critica e revoche di documenti*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, cit., pp. 46-47. Cfr. J. COSTE, *Boniface VIII*, cit., pp. 865-869, p. 869.

potestatis sia in campo spirituale che temporale e la «straordinaria coscienza di forza e di autorità» del pontefice, ma fu per contro apparente e certo momentanea: quando i dissensi colonnesi si unirono agli interessi del re di Francia, il processo che ne conseguì e che coinvolse Bonifacio in vita e anche dopo la morte molto dovette alle dichiarazioni e agli interventi dei due Colonna.

I dissidenti religiosi

Altrettanto importante fu lo scontro tra il papa e gli Spirituali francescani, tra i quali personalità di spicco come Angelo Clareno, Ubertino da Casale e, sebbene non assimilabile propriamente ai francescani zelanti, Iacopone da Todi⁴⁷. Tuttavia costoro non rifiutarono di riconoscere la legittima autorità di papa Caetani: infatti, assunsero verso Bonifacio un atteggiamento «ambiguo e anche contraddittorio», spiegabile forse con quel «compromesso (...) trama della vita concreta» ⁴⁸. Con il sorgere però dello scontro con i Colonna e l'acuirsi del dibattito circa la validità dell'abdicazione di Celestino V e quindi della legittimità dell'elezione di Bonifacio VIII,

-

⁴⁷ Sul rapporto tra i francescani spirtuali e papa Caetani si vedano: G. L. POTESTÀ, Storia ed escatologia in Ubertino da Casale, Milano 1980; Id., Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli, Roma 1990, pp. 5-7; A. FRUGONI, Celestiniana, Roma 1991; G. Barone, Spirituali, in Id., Da frate Elia agli spirituali, Milano 1999, pp. 173-179; E. MENESTÒ, La figura di Iacopone da Todi, in Iacopone da Todi cit., pp. 3-20; A. MONTEFUSCO, Iacopone nell'Umbria del Due-Trecento: un'alternativa francescana, Roma 2006, p. 21.

⁴⁸ A. FRUGONI, *Celestiniana*, cit., pp. 144-145.

anche gli Ordini mendicanti, soprattutto i Minori, furono coinvolti nella polemica antibonifaciana a causa di alcuni dissidenti francescani «zelanti»⁴⁹: se da un lato infatti non si palesò una dissidenza dell'intero gruppo degli Spirituali⁵⁰, dall'altro non mancò una sentita partecipazione di diversi Mendicanti al dibattito sulla rinuncia celestiniana, sulla quale intervenne lo stesso Pietro di Giovanni Olivi che con una lettera a Corrado Di Offida rimproverò quei fratelli estremisti che si ostinavano a negare la validità della rinuncia celestiniana, condannando finanche quanti si fossero distaccati dall'Ordine⁵¹.

⁴⁹ Sul rapporto tra i Colonna e gli Spirituali, G. BARONE, *Margherita Colonna e le clarisse di S. Silvestro in Capite*, in *Roma anno 1300*. Atti della IV° settimana di studi di Storia dell'arte medievale dell'Università degli studi di Roma "La Sapienza", 19-24 maggio 1980, Roma 1983, pp. 799-805. Cfr. ID., *Niccolò IV e i Colonna*, cit., pp. 73-89.

⁵⁰ Già agli inizi del 1295 il maestro generale dei Predicatori, Niccolò da Treviso, invitò i frati a non manifestare alcun dissenso circa la rinuncia di Celestino V e a onorare papa Bonifacio VIII. M. P. ALBERZONI, Bonifacio VIII e gli Ordini Mendicanti, in Bonifacio VIII cit., pp. 365-412. Cfr. ID., Gli Ordini mendicanti e il papa, in Le culture di Bonifacio VIII, cit., pp. 109-148.

⁵¹ L'illustre esponente dei Minori, figura di riferimento e maestro per molti Spirituali, autore della fondamentale Lectura Apocalipsim. dimostrò sempre «assoluta obbedienza una all'insegnamento della Chiesa romana», e la sua stessa escatologia si sposò con una «quasi perfetta ortodossia». La lettera a Corrado di Offida è in PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, Scritti scelti, cit., pp. 218-219. Non è però possibile riconoscere tra gli Spirituali a cui si riferiva l'Olivi le persone di fra Liberato e Angelo Clareno. G.L. Potestà, Angelo Clareno, cit., pp. 104-105. Cfr. G. BARONE, Spirituali, cit., p. 176. La Lectura sarà condannata da Giovanni XXII (1316-1334), ma resterà sempre un'opera di riferimento per Spirituali quali il Clareno e

Bonifacio VIII, dunque, ebbe un atteggiamento «tutt'altro che ostile» ai Mendicanti, e seppure intercorsero «problematiche e pur intense relazioni» tra il papa e gli Ordini religiosi, indubbiamente egli manifestò loro un certo favore. Il 18 febbraio 1300 Bonifacio promulgò la *Super cathedram*, «littera prelatorum et aliorum contra religiosos», con la quale la pastorale dei frati era riconosciuta come «sussidiaria» di quella episcopale, stabilendo pertanto la «assoluta priorità della giurisdizione vescovile e parrocchiale» nell'esercizio della *cura animarum*⁵².

La costituzione bonifaciana, dal testo breve e dal tono autorevole, indispensabile e volta ad eliminare definitivamente i contrasti fra prelati e Mendicanti, suscitò tuttavia malcontenti tra i frati, i quali in molti casi cercarono di eludere le disposizioni della bolla: i contrasti con il clero secolare quindi non poterono che continuare, irritando papa Caetani, certo di aver salvaguardato i privilegi degli Ordini religiosi e di aver garantito loro una «sostanziale indipendenza» dalle autorità diocesane⁵³.

Ubertino da Casale.

⁵² «Statuit et ordinat, ut Praedicalorum et Minorum ordinum fratres in ecclesiis et locis suis ac in plateis communibus libere valeant clero et populo praedicare ac proponere verbum Dei; in studiis generalibus, ubi sermones ad clerum ex more fieri solent, ad funera etiam mortuorum et in festis specialibus suis possint iidem fratres libere praedicare, etc. Adjicit ut dicti fratres in ecclesiis vel locis suis ubilibet constitutis liberam habeant sepulturam, etc». *Les Registres de Boniface VIII*, cit., n. 3473.

⁵³ M. P. ALBERZONI, *Gli Ordini mendicanti*, cit., p. 131. Bisogna considerare che il malcontento dei frati ha assunto presto connotati anche di natura economica, poiché le offerte dei fedeli dovevano ora essere ripartite con il clero. La *Super cathedram*, revocata da Benedetto XI ma subito reintrodotta da Clemente V, costituirà fino al

Per quanto i giudizi su Bonifacio VIII e sul suo operato, formulati negli scritti della più radicale dissidenza francescana – e non meno nella *Comedia* dantesca⁵⁴ – siano stati pesanti e negativi, papa Caetani ha sempre mantenuto una posizione tollerante nei confronti degli Ordini religiosi, finché non era messa in alcun modo in discussione la sua autorità nella Chiesa in quanto legittimo successor Petri e quando la sua potestas non era avversata.

A riguardo è particolarmente interessante la posizione di Bonifacio VIII nei confronti degli eretici e delle eresie del suo tempo: se da un lato papa Caetani a riguardo «non fece molto, né prese decisioni notevoli» in quanto i «grandi tempi dell'eresia medievale erano passati», tanto da non costituire un «pericolo né [una] gran cosa», dall'altro Bonifacio ricorse all'accusa di eresia e allo strumento inquisitoriale quando era posta in dubbio la sua autorità nella Chiesa e in caso di opposizione o resistenza alla plenitudo potestatis, spettante unicamente al Sommo Pontefice della Chiesa di Roma⁵⁵.

concilio di Trento un modello anche per i più recenti Ordini mendicanti, fornendo il «chiarimento necessario e a lungo auspicato» in primis dai vescovi.

⁵⁴ Essenziale lo studio di O. CAPITANI, Da Dante a Bonifacio VIII, Roma 2008.

⁵⁵ Bonifacio VIII inoltre fornì un «dossier normativo chiaro» per la repressione degli eretici, equilibrando rapporti e ruoli tra vescovi e inquisitori, e ponendo la Sede Apostolica quale arbitro ultimo in caso di divergenze in seno al tribunale dell'Inquisizione. L. PAOLINI, Bonifacio VIII e gli eretici, in Bonifacio VIII, cit., pp. 413-444, pp. 436-438. Dalla metà del XIII secolo, nel pieno dello sviluppo della dottrina della plenitudo potestatis, il papato aveva teorizzato una «nuova categoria di eretico», la cui gravità riguardava la sfera ecclesiologica poiché ergendosi contro la Chiesa di Roma gli eretici disprezzavano e

Negli anni del pontificato bonifaciano, l'eresia catara era ormai entrata in una «fase di lenta agonia», colpita per oltre mezzo secolo dall'Inquisizione e dagli Ordini Mendicanti: nel 1301 fu riaperto, sotto pressione di canonici e inquisitori, il processo post mortem del ferrarese Armanno Pungilupo, i cui resti furono messi al rogo⁵⁶. Gli apostolici-dolciniani di Gerardo Segarelli invece, che non avevano obbedito alle disposizioni del concilio di Lione del 1274 di sciogliersi ed entrare in ordini approvati, sotto papa Caetani si consolidarono: ma al papa non preoccupavano tanto le posizioni dottrinali dei dolciniani, bensì la loro «ostinata e ribelle disobbedienza» alla Sede Apostolica⁵⁷. Del resto, una vera e propria persecuzione sarà condotta da papa Clemente V, il quale annienterà il movimento con una crociata. Dolcino, con le sue teorie escatologiche, aveva annunciato che con il pontificato di Celestino V si sarebbe inaugurato

negavano il «potere di legare e sciogliere» proprio del pontefice: la ribellione e l'insubordinazione al papa, «l'eresia maggiore dell'epoca» divenuta con Innocenzo III crimine di lesa maestà, e le implicazioni di natura temporale che comportavano, erano pertanto intollerabili A. Vauchez, *Contestazioni ed eresie nella Chiesa latina*, in M. MOLLAT DU JOURDIN e A. VAUCHEZ (a cura di), *Un tempo di prove (1274-1449)*, ed. italiana a cura di R. RUSCONI, in *Storia del cristianesimo: religione, politica, cultura*, VI, Roma 1998, pp. 302-322, p. 304.

⁵⁶ Senz'altro ben nota la crociata bandita nel 1209 da Innocenzo III contro i catari della città di Albi. G. G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989, pp. 46-47, pp. 110-111.

⁵⁷ Segarelli fu imprigionato a vita nel 1294 e messo al rogo in quanto eretico manifesto nel 1300, insieme ad altri quattro apostolici. Inoltre, una vera e propria persecuzione sarà condotta da Clemente V, che annienterà il movimento con una crociata. G.G. MERLO, *Eretici ed eresie*, cit., pp. 107-111. Cfr. L. PAOLINI, *Bonifacio VIII e gli eretici*, cit., pp. 420-421.

un periodo di quattro papi, dei quali il secondo, Bonifacio, e il terzo, Benedetto XI, malvagi⁵⁸.

Esemplare per comprendere le azioni di papa Caetani verso gli eretici è il caso dei Guglielmiti, i quali non poterono che attirare le attenzioni dell'Inquisizione di Milano prima e di Bonifacio poi. I seguaci di Maifreda avevano l'abitudine di riunirsi nell'abbazia cistercense di Chiaravalle sulla tomba di una pia donna, Guglielma (morta il 1281 o 1282), che molti ritenevano essere una principessa boema. Le confessioni riportate durante il processo inquisitoriale riferirono che per i Guglielmiti Bonifacio non poteva «né assolvere, né condannare», e che la stessa «Maifreda e la santa Gugliema avevano in sé più grazia, virtù ed autorità sulla terra che non avesse il beato apostolo Pietro»: *soror* Maifreda era per i suoi seguaci «il vero papa, (...) il vero vicario dello Spirito Santo»⁵⁹.

Non dovrebbe quindi stupire che Bonifacio VIII, come i suoi predecessori lungo tutto il Duecento, ricorse all'accusa e condanna di eresia nell'accezione di

-

⁵⁸ In due lettere del 1300 e 1303, i cui contenuti conosciamo grazie al domenicano Bernard Gui, Dolcino scriveva di Bonifacio VIII «molte maldicenze (...) e Federico [Federico III di Sicilia] deve essere innalzato al trono imperiale (...) e con le armi impadronirsi di papa Bonifacio per farlo uccidere con gli altri meritevoli di morte». L. PAOLINI, *Eretici del Medioevo. L'albero selvatico*, Bologna 1989, pp. 110-111.

⁵⁹ P. GOLINELLI, *Da santi a eretici. Culto dei santi e propaganda politica tra Due e Trecento*, in *La propaganda politica nel basso Medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale. Todi, 14-17 ottobre 2001, Spoleto 2002, pp. 501-506. Cfr. M. BENEDETTI (a cura di), *Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di santa Guglielma*, Milano 1999, p. 174.

ribellione, disobbedienza e scisma, e in caso di resistenza alla Sede Apostolica e alla *potestas* del suo pontefice: del resto gli stessi Colonna, — si ricorderà — furono scomunicati e condannati in quanto «blasphemos atque scismaticos» e quindi «tamquam ereticos»⁶⁰.

Il *Liber Sextus*, il Gubileo e il Sacro Romano Impero

Durante il convulso periodo della crociata contro i Colonna e delle trattative diplomatiche che la accompagnarono, Bonifacio VIII poté esprimere la sua natura di canonista e conoscitore del diritto promulgando una nuova raccolta di decretali a cui diede il nome di *Liber sextus*⁶¹. Era trascorso più di mezzo secolo dalla pubblicazione del *Liber extra* di Gregorio IX (1234) e gli stessi giuristi ritenevano necessaria una nuova collezione

⁶⁰ Dalla bolla di scomunica *Lapis abscissus*, in *Les Registres de Boniface VIII*, cit., n. 2389, coll. 967-972. Vale riportare il caso del giudice Filippo Aldrevandini di Sala Bolognese, reo di aver parlato «in favore e onore dei Colonna», riferendo le accuse colonnesi di simonia e assassinio di Celestino V. L. PAOLINI, *Bonifacio VIII e gli eretici*, cit., pp. 429-433. Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 236-237.

⁶¹ Nella bolla Sacrosancte, con la quale il pontefice accompagnava l'invio del Liber sextus alle maggiori università, Bonifacio si compiaceva di spiegare che il numero della sua raccolta, il sei appunto, fosse perfetto poiché «uguale alla somma di tutti i numeri per i quali può essere diviso: l'uno, il due e il tre». La raccolta di Bonifacio VIII si apriva con la costituzione De Summa Trinitate et fide catholica, che riaffermava la nota dottrina del Filioque. C. DOLCINI, Bonifacio VIII ed i suoi predecessori, in Bonifacio VIII, cit., pp. 359-360.

di «quelle decisioni papali che avessero valore legale» 62. Diversamente dal Liber extra, compilazione di decretali di predecessori con escluse però le parti considerate superflue e mirante a «conservare rinnovando», il Liber sextus eliminava tutte le decretali e le costituzioni dei suoi più vicini predecessori: tutte le norme non incluse nella raccolta bonifaciana dovevano essere quindi considerate abrogate⁶³. Sebbene papa Caetani avesse desiderato mantenere in vigore le decretali di Innocenzo III riquardanti la teoria politica, come la translatio imperii spettante al pontefice e gli esempi storici della superiorità del potere spirituale sul temporale, come la bolla di deposizione dell'imperatore Federico II da parte di papa Innocenzo IV (1245), alla fine del 1302 egli apporterà in materia un contributo nuovo e definitivo con la Unam sanctam⁶⁴. Nonostante il parere del cardinale canonista Jean Lemoine, papa Caetani dichiarò che il pontefice romano possedeva «(...) chiuso nello scrigno del suo petto il diritto nella sua interezza»: omnia iuria, dunque⁶⁵. Per Bonifacio VIII, grazie alla

⁶² T. SCHMIDT, *Il palinsesto del «Liber sextus»*, in *Le culture di Bonifacio VIII*, cit., pp. 47-62. Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., p. 182-183.

⁶³ C. DOLCINI, Bonifacio VIII ed i suoi predecessori, in Bonifacio VIII, cit., pp. 359-360. Cfr. T. SCHMIDT, Il palinsesto del «Liber sextus», cit., pp. 52 ss.

⁶⁴ La bolla *Ad apostolicae dignitatis* di Innocenzo IV del 10 luglio 1245 sarà inserita nel titolo *De sententia et re iudicata* del *Sextus*. R. AUBERT - G. FEDALTO - D. QUAGLIONI, *Storia dei concili*, cit., pp. 133-134.

⁶⁵ Papa Caetani fece inoltre inserire, sotto il titolo *De schismaticis* e «quale esempio di delitto capitale», le condanne inflitte ai Colonna. T. SCHMIDT, *Critica e revoche di documenti*, cit., pp. 45-46.

conoscenza del diritto, il pontefice deteneva la perfezione del sapere e, in virtù della pienezza del potere, egli era la guida posta da Dio quale «magistratura suprema del mondo intero» per condurre alla perfezione la società e l'umanità alla salvezza⁶⁶.

Le relazioni intercorse tra Bonifacio VIII e i due *reges Romanorum*, Adolfo di Nassau (1292-1298) e Alberto d'Asburgo (1298-1308), figure «incapaci di rivendicare con decisione la pienezza del potere imperiale», rappresentarono una costante della politica di Bonifacio e sul finire del suo pontificato costituirono per papa Caetani una possibile e «sorprendente soluzione per chiudere a [suo] vantaggio l'annosa e dura *querelle*» con Filippo IV di Francia⁶⁷.

Alla fine di agosto 1294, Bonifacio si era scontrato con il re dei Romani Adolfo di Nassau per l'alleanza tra questi

-

⁶⁶ J. COSTE, *Boniface VIII*, cit., p. 818. Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., p. 186. Pietro Colonna riferirà - non senza modificazioni o amplificazioni di ogni sorta - un episodio inerente alla consapevole e superba natura di legislatore di papa Caetani: un giorno, passeggiando nel palazzo del Vaticano, soffermandosi di fronte alle figure dipinte degli apostoli Pietro e Paolo, il papa avrebbe affermato di poter «disputare cum istis Petro et Paulo». Un atteggiamento, quello di Bonifacio, che traspare anche nella celebre invettiva iacoponica: «Reputavi te essere / lo plu sufficiente / de sedere en papato / sopre onn'omo vivente; / clamavi santo Petro / che fusse respondente / s'isso sapìa neiente / respetto al tuo savere». IACOPONE DA TODI, *Laude*, cit., LXXXIII, vv. 43-46, p. 250.

⁶⁷ È doveroso denunciare una mancanza nella storiografia del rapporto tra Bonifacio VIII e il Sacro Romano Impero. B. PIO, *Bonifacio VIII e la corte tedesca*, in *Le culture di Bonifacio VIII*., cit., pp. 199-219. Cfr. E. DUPRÉ THESEIDER, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 150-152.

e il re d'Inghilterra contro la Francia di Filippo il Bello per il recupero della Guascogna⁶⁸. Il papa aveva rimproverato Adolfo per essersi messo al soldo degli inglesi «ut tamquam miles sub colore mercedis», per aver turbato la pace e gli equilibri internazionali, ammonendolo a non intraprendere azioni militari contro la Francia, e infine per non aver inviato ambasciatori in occasione della sua solenne consacrazione a pontefice⁶⁹.

Nel febbraio 1298, gli stessi principi elettori, contrari all'appoggio dato a Edoardo I d'Inghilterra, decisero di deporre Adolfo di Nassau ed eleggere quale nuovo re dei Romani Alberto d'Asburgo, figlio di Rodolfo I. Con tutta probabilità, dal canto suo Bonifacio aveva pensato, fin dal 1296, di togliere la dignità di *rex Romanorum* ad Adolfo e trasferirla a Carlo di Valois per nominarlo «imperatore de' Romani»: non si trattava di elogiare la dinastia capetingia ma di affermare la «pienezza del potere» pontificio, in quanto solo il papa poteva disporre del titolo imperiale e pertanto trasferirlo a chi riteneva più degno⁷⁰. Questa *translatio imperii ad Gallos* non si

⁶⁸ B. PIO, Bonifacio VIII e la corte tedesca, cit., p. 202.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 203. Il mantenimento della pace in Europa sembra essere il principale obiettivo di papa Caetani.

⁷⁰ Bonifacio aveva infatti invitato Filippo IV ad inviare a Roma il fratello Carlo per comunicargli un progetto volto «ad promovendam persone tue [di Filippo] exaltacionem honoris et regni tui stabile fulcimentum». L'invito sarà rinnovato nel dicembre 1298 e nel 1300. E. DUPRÉ THESEIDER, *Bonifacio VIII*, cit., p. 150. Cfr. B. PIO, *Bonifacio VIII e la corte tedesca*, cit., p. 205. Il Villani scrive che Bonifacio aveva dato «intendimento al re di Francia e al detto messer Carlo di farlo eleggere imperadore de' Romani, e di confermarlo, o almeno per autorità papale e di santa Chiesa di farlo luogotenente d'imperio per la Chiesa, per la ragione ch'ha la Chiesa vacante imperio». G. VILLANI, *Nuova cronica*, cit., II, p. 85.

realizzerà, ma il fatto importante è che essa era stata ritenuta possibile grazie alla *plenitudo potestatis* del papa.

Confermato dagli elettori re dei Romani dopo aver sconfitto in battaglia Adolfo nell'estate del 1298 Alberto d'Asburgo, tra la fine di agosto e gli inizi del settembre dello stesso anno, inviò a Rieti, al cospetto di Bonifacio VIII, i propri ambasciatori per annunciare al pontefice l'avvenuta elezione e pregarlo di fissare una data per l'incoronazione imperiale. Papa Caetani incontrò i legati in concistoro e in quell'occasione dichiarò illegale il processo di elezione e indegno Alberto poiché colpevole di ribellione ai danni di Adolfo di Nassau, inoltre rifiutò non solo di incoronare l'Asburgo imperatore ma anche di riconoscergli il titolo reale: per Bonifacio, la ribellione ad Adolfo costituiva una «usurpazione» di un diritto papale da parte dei principi elettori⁷¹. Il modo col quale Bonifacio ricevette i legati del re di Germania colpì molto i contemporanei: Bonifacio, assiso sul trono di Pietro, cingeva la tiara, il triregnum simbolo dei poteri del Sommo Pontefice e dell'unità della Chiesa, e nella mano destra teneva la spada, simbolo del potere spirituale e temporale del Vicario di Cristo⁷². Bonifacio, infine, per rivendicare la sua dignità di Vicario di Cristo e la plenitudo potestatis avrebbe proferito parole divenute poi

⁷¹ B. PIO, *Bonifacio VIII e la corte tedesca*, cit., p. 207. Cfr. A PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 187-188.

⁷² A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le Chiavi e la Tiara*, cit., pp. 77-79. È il domenicano Francesco Pipino a riferire della tiara e della spada: «[Bonifacio] sedens in solio armatus et cinctus ensem, habensque in capite Constantini diadema, stricto dextrâ capulo ensis accincti». Franciscus Pipinus, *Chronicon*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, IX, Mediolani 1726, col. 745.

celebri: «Numquid ego Summus sum Pontifex? Nonne ista est Cathedra Petri? Nonne possum Imperii jura tutari? Ego sum Caesar: ego sum Imperator»⁷³.

Nella prima metà dell'anno 1300, in seguito all'accordo tra Alberto d'Asburgo e Filippo IV di Francia⁷⁴, Bonifacio VIII, contrario a quell'alleanza, pretese come contropartita del riconoscimento di Alberto quale re dei Romani la cessione della Toscana: poiché tutti i beni e i diritti derivavano da una concessione papale⁷⁵ e la Sede Apostolica era posta da Dio sopra i re e i regni, la Chiesa, così come aveva trasferito l'Impero dai Greci ai Tedeschi, poteva pertanto riprendere il diretto controllo dei dominî concessi⁷⁶.

⁷³ Ivi. In un modo del tutto simile - lo abbiamo visto - Bonifacio accoglierà nello stesso autunno del 1298 i sottomessi cardinali Colonna A PARAVICINI BAGLIANI, Le Chiavi e la Tiara, cit., p. 78. Nel 1306 Pietro Colonna riferirà del modo brusco con cui Bonifacio aveva accolto i legati di Alberto: «et multa alia turpia dixit contra ipsum [Alberto] in presentia nuntiorum suorum». J. Coste, Boniface VIII, cit., pp. 341-342. Allo stesso atteggiamento sembra riferirsi Iacopone nella sua invettiva: «O lengua macellara / a ddicer villania, / remproperar vergogne / cun granne blasfemìa! / Né mperator né rege, / chivelle altro che sia, / da te non se partia / senza crudel firire». Iacopone da Todi, Laude, cit., LXXXIII, vv. 59-62, p. 249.

⁷⁴ Nel dicembre 1299 i due sovrani, i cui rapporti erano sempre stati «amichevoli» e si erano anzi consolidati con il matrimonio tra il figlio di Alberto e la sorella di Filippo, firmarono un'alleanza a Vauculeurs: probabilmente Alberto, in cambio dell'appoggio del re di Francia al riconoscimento del suo titolo reale presso la curia pontificia, avrebbe ceduto la Lombardia al sovrano francese, come del resto aveva già fatto con il regno di Arles. B. PIO, *Bonifacio VIII e la corte tedesca*, cit., p. 200.

⁷⁵ Si fa riferimento al celebre *Constitutum Constantini*. G. M. VIAN, *La donazione di Costantino*, Bologna 2004, p. 99.

⁷⁶ È quanto afferma lo stesso Bonifacio VIII nella lettera *Apostolica*

Siccome Alberto non reagì alla richiesta di cessione della Toscana, Bonifacio si schierò con i tre elettori ecclesiastici, che intanto si erano ribellati all'Asburgo, ai quali il 13 aprile 1301 inviò una bolla, la Romano pontifici, nella quale il papa accusava Alberto di ribellione contro il suo legittimo sovrano, Adolfo di Nassau, di crimine di lesa maestà per avere combattuto contro il suo signore feudale e di persecuzione contro la Chiesa. Inoltre, ricordando che spettava al papa l'incoronazione imperiale, invitava il rex Romanorum a presentarsi a Roma entro sei mesi, altrimenti avrebbe sciolto elettori e sudditi dal giuramento di fedeltà77. L'Asburgo, che nel frattempo aveva messo a tacere con la forza i principi elettori ribelli, inviò una delegazione al papa per giustificare il suo comportamento e difendersi dall'accusa di lesa maestà.

In seguito, il conflitto con Filippo IV di Francia implicò un «mutamento dell'atteggiamento papale» nei confronti di Alberto: il 30 aprile 1303, in presenza di un'ambasceria dell'Asburgo, Bonifacio VIII tenne un concistoro in Laterano per confermare Alberto re dei Romani⁷⁸. In quell'occasione, il papa pronunciò un solenne sermone nel quale ricorse alla metafora del sole e della luna per

sedes ai principi elettori. B. PIO, Bonifacio VIII e la corte tedesca, cit., pp. 209-210. Fino al 1302 girarono diverse voci circa i progetti di Bonifacio sulla Toscana: alcune di esse riferivano la volontà del papa di nominare suo nipote, Pietro II Caetani, re di Toscana e altre ancora patrizio dei Romani o addirittura re dei Romani. A. PARAVICINI BAGLIANI, Bonifacio VIII, cit., pp. 287-288. Cfr. D. WALEY, Caetani, Pietro, in Dizionario Biografico degli Italiani, XVI, 1973, pp. 215-217.

⁷⁷ B. PIO, Bonifacio VIII e la corte tedesca, cit., p. 211.

⁷⁸ Ibid., pp. 213-214. Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, Bonifacio VIII, cit., pp. 316-317.

affermare la superiorità del potere del papa su quello regio e imperiale: «(...) et sicut luna nullum lumen habet, nisi quod recipit a sole, sic nec aliqua terrena potestas aliquid habet, nisi quod recipit ab ecclesiastica potestate»⁷⁹. La nota ed efficace metafora non era certo nuova: Innocenzo III l'aveva usata nella lettera *Sicut universitatis conditor* del 30 ottobre 1198 al console di Firenze Acerbo Falseroni⁸⁰, ma in realtà se ne era già servito Gregorio VII, l'8 maggio 1080, nella sua epistola «di alto impegno ideologico» a Guglielmo I d'Inghilterra⁸¹.

⁷⁹ Il discorso tenuto da Bonifacio VIII è in *Monumenta Germaniae Historica*, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, III, Hannoverae-Lipsiae 1904, 4/1, pp. 139-140.

^{80 «}Sicut universitatis conditor Deus duo magna luminaria in firmamento caeli constituit, luminare maius, ut praeesset diei, et luminare minus, ut praeesset nocti, sic ad firmamentum universalis Ecclesiae, quae caeli nomine nuncupatur, duas magnas instituit dignitates: maiorem, quae quasi diebus animabus praeesset, et minorem, quae quasi noctibus praeesset corporibus, quae sunt pontificalis auctoritas et regalis potestas. Porro sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae revera minor est illo quantitate simul et qualitate, situ pariter et effectu, sic regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem; cuius conspectui quanto magis inhaeret, tanto maiori lumine decoratur, et quo plus ab eius elongatur aspecto, eo plus deficit (al. vitiose: proficit) in splendore». Innocentius III, Sicut Universitatis Conditor, Epistola I, 401, in J. P. MIGNE, *Patrologia Latina cursus completus*, 214, COL. 377, Paris 1847. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le Chiavi e la Tiara*, cit., p. 16.

⁸¹ In questa lettera al Conquistatore il papa enuncia brevemente quel che pensa della disposizione dei poteri del mondo, dove il potere regio è subordinato a quello papale per volontà divina: «Credimus prudentiam vestram non latere omnibus aliis excellentiores apostolicam et regiam dignitates huic mundo ad eius regimina omnipotentem Deum distribuisse. Sicut enim mundi pulchritudinem

Tuttavia, la novità del sermone di Bonifacio VIII risiedeva nell'abile uso politico che fece dell'affermazione che i poteri temporali dipendevano da quelli del papa: «sicut enim a Christo christiani dicuntur, sic a Christo et Christi vicario successore Petri formantur et defenduntur omnes dies, hoc est omnes potestates». Proprio il successore di Pietro «potestatem imperii a Grecis transtulit in Germanos, ut ipsi Germani, ut est septem principes (...) possint eligere regem Romanorum, qui est promovendus in imperatorem et monarcham omnium regum et principum terrenorum»82. Bonifacio continuò proclamando che il pontefice di Roma aveva posto «super gentes et regna, ut evellat et destruat, dissipet et dispergat et edificet et plantet» l'imperatore⁸³. Questo elogio del potere imperiale aveva la sua ragion d'essere nella polemica e nello scontro con Filippo IV di Francia e la sua corte, che osavano «non recognosce superiorem» quando invece anch'essi «esse debent sub rege Romano et imperatore». Dopo aver dichiarato di voler confermare e approvare Alberto re di Germania, Bonifacio si rivolse

oculis carneis diversi temporibus rapresentandam solem et lunam omnibus aliis eminentiora disposuit luminaria, sic, ne creatura, quam sui benignitas ad imaginem suam in hoc mundo creaverat, in erronea et mortifera traheretur pericula, providit, ut apostolica post Deum gubernetur regia». Gregorii VII, *Dictatus Papae*, in *Monumenta Germaniae Historica*, *Epistolae Selectae*, vol. II, Berlin 1920, pp. 202-208; p. 206. Cfr. G. M. CANTARELLA, *Il sole e la luna*. *La rivoluzione di Gregorio VII (1073-1085)*, Roma-Bari 2005, pp. 5-12.

⁸² Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones, cit., p. 139.

⁸³ *Ibid.*, p. 140. Bonifacio utilizza qui un passo di Geremia (1, 10) - ripreso altre volte da papa Caetani - ove era Dio a pronunciare queste parole, mentre ora è lo stesso pontefice. Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., p. 317.

direttamente a lui, dichiarando nuovamente la sua autorità⁸⁴. Il papa minacciava, quindi, una nuova *translatio imperii* e pertanto Alberto non poté che fare sue tutte le posizioni del pontefice⁸⁵: come dichiarato dal papa in persona durante il sermone dell'aprile 1303, quand'anche «omnes principes terreni essent hodie colligati contra nos et contra ecclesiam istam, dum tamen nos haberemus veritatem et staremus pro veritate, non appretiaremus eos unam festucam»⁸⁶.

L'alleanza con Alberto d'Asburgo segnò per Bonifacio VIII «l'unica alternativa possibile» in vista dello scontro con Filippo il Bello e finanche l'ultima, decisa affermazione del primato papale su un Sacro Romano Impero che, fin dalla morte di Federico II, l'interregno e il susseguirsi di sovrani minori, era andato sempre più a identificarsi con la Germania⁸⁷: tramontato ormai

⁸⁴ «Et attendant hic Germani, quia sicut translatum est imperium ab aliis in ipsos, sic Christi vicarius successor Petri habet potestatem transferendi imperium a Germanis in alios quoscumque, si vellet, et hoc sine iuris iniuria». *Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones*, cit., p. 139.

⁸⁵ A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., p. 317. Alberto d'Asburgo, il successivo 17 luglio, ammise l'autorità «illimitata» del papa, al quale doveva il potere temporale per la difesa della Chiesa di Roma, e si impegnò a non nominare per cinque anni un governatore imperiale in Lombardia e Toscana. B. PIO, *Bonifacio VIII e la corte tedesca*, cit., p. 215.

⁸⁶ Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones, cit., p. 140. Se l'Impero dell'Asburgo aveva accettato «le premesse e gli assiomi papali», il re di Francia - lo si vedrà più avanti - assumerà tutt'altra posizione. W. ULLMANN, *Il papato nel Medioevo*, cit., p. 277.

⁸⁷ Fu proprio l'abbandono dell'Italia il motivo della condanna dell'Asburgo e dei suoi successori da parte di Dante: «O Alberto tedesco ch'abbandoni / costei ch'è fatta indomita e selvaggia, / e

l'universalismo imperiale, nel 1338, a Rhens, i principi elettori «recideranno definitivamente il cordone ombelicale» che legava la dignità imperiale all'autorità e alla persona del papa⁸⁸.

Il giubileo del 1300 significò per Bonifacio VIII non solo una «breve ma felice parentesi di pace», ma un motivo di «altissima soddisfazione»: fu infatti papa Caetani che, per la prima volta, annunciò al mondo la grande indulgenza del «centesimo» anno⁸⁹. Non è possibile discutere della nascita della prassi che precedette la formazione del primo giubileo della cristianità⁹⁰, ma è altrettanto interessante conoscere il significato che esso assunse per papa Caetani. La proclamazione del giubileo con Bonifacio VIII riceveva il «suggello solenne» della Chiesa di Roma «per mezzo del suo capo»⁹¹.

dovresti inforcar li suoi arcioni, / giusto giudicio da le stelle caggia / sovra 'l tuo sangue, e sia novo e aperto, / tal che 'l tuo successor temenza n'aggia!». Come per l'*Inferno*, l'edizione di riferimento del *Purgatorio* è quella con note e commenti di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano 1991, VI, vv. 97-102, pp. 141-142.

⁸⁸ B. PIO, *Bonifacio VIII e la corte tedesca*, cit., p. 218. La dichiarazione di Rhens sarà giuridicamente sancita nel 1356 con la «Bolla d'Oro» di Carlo IV. W. ULLMANN, *Il papato nel Medioevo*, cit., pp. 296-297.

⁸⁹ A. FRUGONI, *Il giubileo di Bonifacio VIII*, Roma-Bari 2000, pp. 3-32. Cfr. E. DUPRÉ THESEIDER, *Bonifacio VIII*, cit., p. 155.

⁹⁰ Si vedano, oltre al lavoro di Frugoni, J. STEFANESCHI, De centesimo seu iubileo anno: la storia del primo giubileo. 1300, edizione critica di P. G. Schmidt, trad. it. di A. Placanica, Impruneta 2001 e C. FRUGONI, Due papi per un giubileo: Celestino V, Bonifacio VIII e il primo Anno santo, Milano 2000.

91 Con la Olim Coelestinus dell'8 aprile 1295 Bonifacio cassò anche

Ebbene, consultatosi con i cardinali, tra il 16 e il 17 febbraio 1300 Bonifacio promulgò in Laterano la bolla Antiquorum habet con la quale, per mezzo della «apostolicae plenitudine potestatis», stabiliva le regole di applicazione dell'indulgenza, che doveva essere «non solum plenam et largiorem, immo plenissimam», tale da assolvere ogni peccato⁹². Papa Caetani, attento a tutto ciò che, «in termini di simboli e gesti, poteva confermare la sua autorità», il 22 febbraio 1300, giorno della festa della Cattedra di San Pietro, annunciò con solennità l'indulgenza del giubileo promulgando in Vaticano una nuova bolla, la Nuper per alias che, deposta sull'altare di san Pietro, legava l'indulgenza alla basilica vaticana. A differenza della prima, questa seconda bolla escludeva dalla grazia Federico III di Sicilia, i Colonna e i loro seguaci scomunicati poiché «indignos, falsos et impios christianos»93. Nella Nuper per alias Bonifacio VIII aggiungeva che se qualcuno avesse trasgredito quanto stabilito dalla bolla e avesse accordato l'indulgenza a

l'indulgenza concessa dal predecessore a L'Aquila. A. PARAVICINI BAGLIANI, Bonifacio VIII e il giubileo del 1300: autorappresentazione e ritualità, in Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie. Atti dell'incontro di studio in occasione dell'VIII centenario dell'Indulgenza della Porziuncola (1216-2016). S. Maria degli Angeli, 15-16 luglio 2016, Spoleto 2017, pp. 27-44. Cfr. A. FRUGONI, Il qiubileo di Bonifacio VIII, cit., pp. 42-48.

⁹² La Antiquorum habet è in Les Registres de Boniface VIII, cit., n. 3875. Cfr. A. FRUGONI, Il giubileo, cit., p. 52.

^{93 «}Fredericum, notum condom Petri olim regis Aragonum, ac Siculos nobis et ecclesia Romane hostes (...) nostros et apostolice sedis rebelles, et qui receptabunt Columpnenses eosdem et singulos publicos hostes et rebelles presentes et futuros ecclesie memorate et impugnatores ipsius». La *Nuper per alias* non è presente nei registri di Bonifacio ma è riportata dallo Stefaneschi, *De centesimo*, cit., p. 40.

Federico e ai Colonna, «indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius se noverit incursurum». L'indulgenza non era inoltre accordata ai visitatori della basilica lateranense, bensì valeva per le basiliche ove riposavano i principi degli apostoli; Roma, la città del successore di Pietro, divenne la nuova Gerusalemme, il centro della cristianità: per volontà del suo vescovo il giubileo divenne un'istituzione capace di recuperare al papato aspettative escatologiche e fu reso così possibile il perdono «più completo» 94.

Con il giubileo Bonifacio coronava la sua concezione religioso-politica della *plenitudo potestatis*: l'indulgenza plenaria del «centesimo» non fu solo un caso da «sistemarsi in un trattato di teologia, ma una esperienza concreta nella storia di una personalità»; infatti papa Caetani diede all'evento un significato «eminentemente politico», a conferma della sua pienezza del potere e per mostrare «la fede del mondo cristiano» nel Vicario di Cristo⁹⁵. Alla fine dell'anno 1299, in un *memorandum* degli inviati fiamminghi, era stato affermato chiaramente

^{94 «}Papa Bonifazio VIII, (...) nel detto anno a reverenza della Natività di Cristo fece somma e grande indulgenza in questo modo: che qualunque Romano visitasse infra tutto il detto anno, continuando XXX dì, le chiese de' beati appostoli santo Pietro e santo Paolo, e per XV dì l'altra universale gente che non fossono Romani, a tutti fece piena e intera perdonanza di tutti gli suoi peccati, essendo confesso o si confessasse, di colpa e di pena». G. VILLANI, *Nuova cronica*, II, p. 57 J. STEFANESCHI, *De centesimo*, cit., pp. 28-29.

⁹⁵ A. PARAVICINI BAGLIANI, Bonifacio VIII e il giubileo del 1300: autorappresentazione e ritualità, in Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie. Atti dell'incontro di studio in occasione dell'VIII centenario dell'Indulgenza della Porziuncola (1216-2016). S. Maria degli Angeli, 15-16 luglio 2016, Spoleto 2017, pp. 27-44.

che il Pontefice «iudex est omnium, tam in spiritualibus quam in temporalibus», mentre Matteo d'Acquasparta, il 6 gennaio 1300, aveva proclamato con forza l'autorità del papa⁹⁶. Anche il cardinale Jean Lemoine affermerà, non a torto, che il pontefice romano aveva concesso questa indulgenza «perché in lui [risiedeva] la pienezza dei poteri»⁹⁷, mentre Pietro Colonna nel 1306 terrà a sottolineare che il papa aveva indetto il giubileo per rafforzare la sua condizione, precaria sul piano giuridico⁹⁸.

I giubilei che pure seguiranno nella storia della cristianità saranno però privi della pretesa di celebrare solennemente la *plenitudo potestatis* del Sommo Pontefice: fu grazie all'alta concezione che Bonifacio aveva della Chiesa di Cristo e del Suo Vicario a rendere possibile «la più mirabile cosa» che si fosse mai vista⁹⁹.

-

⁹⁶ C. FRUGONI, *Due papi*, cit., p. 179. Cfr. A PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit. pp. 244-245.

⁹⁷ A. FRUGONI, Il giubileo, cit, p. 83.

⁹⁸ J. COSTE, *Boniface VIII*, cit., pp. 301-302 e note. «Item probabitur quod tempore illius sue indulgentie quam fecit ad solidandum statum suum omnino de iure vacillantem». Il cardinale aggiunse che durante l'anno giubilare cinquanta pellegrini sarebbero stati uccisi dagli uomini armati del papa, il quale avrebbe gridato: «Percute, percute». Ma il riferimento è più che sospetto, visto che riutilizza gli stessi elementi narrativi di un episodio avvenuto il giorno dell'incoronazione di Bonifacio. *Ibid.*, p. 152. Sempre il Colonna riferirà la celebre frase pronunciata dal papa ad Arnaldo da Villanova, che rispettava come medico ma non come teologo: «Cur fatui expectant finem mundi?». R. Rusconi, *Profeti e profezie*, cit. p. 67.

⁹⁹ G. VILLANI, *Nuova cronica*, II, p. 57. Celebre l'elogio che Dante fece dell'evento giubilare: «Di questa luculenta e cara gioia / del nostro cielo che più m'è propinqua, / grande fama rimase; e pria che moia, / questo centesimo anno ancor s'incinqua: / vedi se far si dee l'omo

Il potere del papa e il potere del re

Il conflitto che oppose Bonifacio VIII e il re di Francia Filippo IV il Bello è uno degli episodi più celebri e studiati dell'intera storia medievale. La storiografia ha ormai convenuto di ridimensionare il primo scontro fra il papa e il re di Francia suscitato dalla questione della tassazione del clero – conflitto che interessò i rispettivi poteri del pontefice e del sovrano secolare – il quale non fu né inevitabile né «provocato deliberatamente» da entrambe le parti. Grazie al lavoro di padre Coste, poi, del presunto appoggio di Filippo alla tesi dell'illegittimità del pontificato bonifaciano presentata da Simone de Beaulieu nel 1295 e ancor più dell'invito del re ai cardinali Colonna di ribellarsi al papa già nel 1297 – come abbiamo avuto modo di vedere – non resta letteralmente nulla¹⁰⁰. Eppure quel conflitto, certo non il primo nella storia della Chiesa e dell'Europa nel periodo medievale tra i poteri spirituale e temporale, nel suo periodo più intenso (1302-1303) giunse a una situazione tale da «sfuggire di mano» ai due protagonisti, pervenendo così ad esiti estremi e tragici che segnarono il passaggio «dall'universalismo religioso medievale alla modernità» delle monarchie nazionali101.

eccellente, / sì ch'altra vita la prima relinqua». Come per le altre due cantiche della *Commedia*, l'edizione di riferimento del *Paradiso* è quella con note e commenti di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano 1991, IX, vv. 37-42, pp. 183-184.

¹⁰⁰ J. COSTE, *Boniface VIII*, cit., pp. 15-32.

¹⁰¹ Alessandro Barbero preferisce ricorrere alla moderna teoria politica, e nello specifico al concetto di *escalation*, per spiegare come il conflitto non fu «preordinato» da nessuna delle due parti durante lo scontro del

Il primo, debole conflitto riguardò la tassazione del clero da parte dei re di Francia e Inghilterra, in momento storico in cui la decima era considerata dai pontefici come una risorsa a esclusiva disposizione del papato¹⁰². Bonifacio VIII dunque dovette intervenire e il 24 febbraio 1296 promulgò la *Clericis laicos*¹⁰³. La nota bolla, inviata non solo ai re di Francia e Inghilterra, ma a tutti i principi cristiani, podestà e rettori di città, proibiva la tassazione di «quicunque praelati ecclesiasticaeque personae, religiosae vel saeculares quorumcunque ordinum» senza

1296 sulla tassazione del clero, e come gli esiti del 1302-1303 furono dovuti proprio a una «escalation sfuggita al controllo» delle parti coinvolte, disposte a correre rischi estremi pur di ottenere vantaggi. A. BARBERO, Bonifacio VIII e la casa di Francia, in Bonifacio VIII, cit., pp. 273-327. Per l'intera vicenda sempre validi i commenti di G. DIGARD, Philippe le Bel et le Saint Siège de 1285 à 1304, Paris 1936. Per le fonti è essenziale il lavoro di P. DUPUY, Histoire du differend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France, Paris 1655.

In motivo per nulla secondario fu la guerra tra Filippo IV ed Edoardo I per il possesso della Guascogna, che Bonifacio aveva cercato e tenterà sempre - di pacificare, spinse i due sovrani, e per primo il Plantageneto, ad applicare forme nuove di tassazione che colpivano la ricchezza del clero in un modo tale da suscitare in Francia l'opposizione di parte del clero e in primo luogo dei monaci cistercensi. Inoltre nel novembre 1295 Edoardo I fece approvare dal Parlamento un'imposta di un decimo del reddito del clero, opponendosi con forza a quei vescovi che si rifiutavano di rispettare tale disposizione B. BOLTON, Boniface VIII and the Kingdom of England, in Bonifacio VIII, cit., pp. 329-353. Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, Bonifacio VIII, cit., p. 119.

¹⁰³ Les Registres de Boniface VIII, cit., n. 1567. La bolla si apriva con la formula, ripresa da san Girolamo e contenuta nel Decretum Gratiani, «Clericis laicos infestos oppido tradit antiquitas», ad indicare l'antica ostilità dei laici verso gli ecclesiastici. W. ULLMANN, *Il papato nel Medioevo*, cit., p. 279.

la «licentia speciali» della Sede Apostolica; inoltre, fatto ben più importante, chiunque avesse infranto il decreto, pretendendo o accettando di pagare illecite «collectas vel tallias», sarebbe automaticamente incorso nella «excommunicationis sententiam», poiché ai laici doveva essere interdetto ogni potere sugli ecclesiastici. La Clericis laicos fu dunque una risposta in difesa delle prerogative e dei privilegi ecclesiastici¹⁰⁴alle decisioni dei re di Francia e Inghilterra di tassare il clero, ma anche uno strumento per convincere i due sovrani a firmare negoziati di pace e porre fine alla guerra per la Guascogna¹⁰⁵. Di fatto, la bolla imponeva una subordinazione dell'autorità laica a quella ecclesiastica e conteneva le stesse pretese di assolutismo pontificio che più tardi saranno espresse con chiarezza nella Unam sanctam.

Fu con la *Ineffabilis amoris*, promulgata il 25 settembre 1296, in seguito alla decisione di Filippo di proibire ogni rimessa di oro e argento fuori dal regno senza il suo consenso, che si manifestò la prima fase del conflitto con Bonifacio. La bolla, meno intemperante del solito e che alternava abilmente rimproveri paterni e minacce, condannò l'editto regio in difesa della «ecclesiastica libertate», addossando però la responsabilità ai cattivi consiglieri del re che avevano

-

¹⁰⁴ Bonifacio riprendeva sostanzialmente i canoni dei precedenti concili del Laterano del 1179 e del 1215. B. GUILLEMAIN, *Bonifacio VIII e la teocrazia pontificia*, in (a cura di) D. QUAGLIONI, *La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*, Cinisello Balsamo 1994, pp. 177-232; p. 143.

¹⁰⁵ A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 120-121. Cfr. A. BARBERO, *Bonifacio VIII e la casa di Francia*, cit., pp. 286-287.

male interpretato le intenzioni della *Clericis laicos*, la quale non metteva in alcun modo in discussione gli obblighi feudali dovuti dal clero alla corona di Francia¹⁰⁶.

Con la *Ineffabilis amoris* Bonifacio affermava con decisione che la Sede Apostolica non si sarebbe mai piegata ad un oltraggio contro la sua libertà e quindi contro Dio stesso: il papa richiamò i regni, e particolarmente la Francia, al controllo della Chiesa, giudice supremo in Europa¹⁰⁷. Mentre il re di Francia evitava di rispondere alla *Ineffabilis amoris*, adeguandosi quindi alle disposizioni del papa, Edoardo I ingaggiava un durissimo conflitto con Winchelsey, arcivescovo di Canterbury, proprio sulla *Clericis laicos*, a dimostrazione che riguardo la questione della tassazione del clero fu ben

cuinimo turbatione, pervenit auditum, quod tu consilio deceptibili ductus, ut credimus, et maligno, constitutionem talem iis diebus, ut asseritur, edidisti, cujus et si patenter verba non exprimant , suadentium tamen eam fieri (utinam non edentis fuisse videtur intentio) impingere in Ecclesiasticam libertatem, ipsamque in regno tuo, ubi vigere solet ab olim quoad Ecclesias et Ecclesiasticarum personarum bona (ut de nobis et fratribus nostris sub silentio taceamus ad praesens) voluisse subvertere, non sine gravi tua nota, magnoque discrimine, ac tuorum gravamine subjectorum, et aliorum etiam qui solent in regno precdicto hactenus conversari». Les Registres de Boniface VIII, cit., n. 1653. Si vedano anche A. BARBERO, Bonifacio VIII e la casa di Francia, cit., pp. 286-287 e B. PIO, Bonifacio VIII e la corte tedesca, cit., p. 205.

¹⁰⁷ «Nos [Bonifacio] et fratres nostri, si Deus ex alto concesserit, parati simus non solum persecutiones, damna rerum, et exilia sustinere; sed et corporalem ipsam mortem subire pro ecclesiastica libertate». *Les Registres de Boniface VIII*, cit., n. 1653.

più «dirompente» la reazione dell'Inghilterra del Plantageneto che non la Francia di Filippo il Bello¹⁰⁸.

Il nuovo e definitivo conflitto tra Filippo IV e Bonifacio VIII si presentò nell'estate del 1300 con uno di quei «processi politici cinicamente manipolati» che avrebbero poi contraddistinto il governo di Filippo il Bello e dei suoi più intimi consiglieri: il «bersaglio» fu Bernard Saisset, nominato da papa Caetani vescovo della nuova diocesi di Pamiers nel 1295 e coinvolto in un duro scontro di natura giurisdizionale col re a causa del processo che vide il vescovo imputato¹⁰⁹. In realtà, Filippo IV non si rese conto di toccare con l'ordine di arresto del Saisset, che nel frattempo si era appellato al papa, il delicato tema del foro ecclesiastico, né di poter offendere lo stesso pontefice, tanto più che la vera questione dell'affaire Saisset per il sovrano era con tutta probabilità la soppressione dell'opposizione del Languedoc al governo regio¹¹⁰.

Di fatto la reazione di Bonifacio fu durissima poiché, come sancito già nel *Dictatus papae*, «Quo nullus audeat

¹⁰⁸ B. BOLTON, *Boniface VIII and the Kingdom of England*, cit., pp. 340-345. Cfr. A. BARBERO, *Bonifacio VIII e la casa di Francia*, cit., p. 291.

¹⁰⁹ Il conflitto era sorto nel 1292 con la pretesa del conte di Foix di impadronirsi della città di Pamiers, la cui giurisdizione spettava all'abbazia di cui allora era abate Saisset e protettore il Caetani. Il 25 giugno 1300, mentre giurava fedeltà feudale al Saisset, il conte denunciò l'ostilità del vescovo nei confronti del re e della Corona: ne seguì un processo presieduto da Pietro Flote e che vide il vescovo accusato di eresia e addirittura di misconoscere la legittimità come pontefice di Bonifacio VIII. A. BARBERO, Bonifacio VIII e la casa di Francia, cit., p. 302. Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, Bonifacio VIII, cit., pp. 280-282.

¹¹⁰ A. BARBERO, Bonifacio VIII e la casa di Francia, cit., pp. 303-304.

condemnare apostolicam sedem apellantem» ¹¹¹: informato dei fatti, tra il 4 e il 16 novembre 1301 il papa redasse una decina di bolle tra cui la *Salvator mundi* ¹¹², con la quale sospese tutti i privilegi accordati per la difesa del regno, e la *Ausculta, filii*, indirizzata direttamente a Filippo IV e promulgata il 5 dicembre. Quest'ultima, molto forte malgrado i toni apparentemente paterni, scritta *ad maiorem Dei gloriam*, affermò il diritto per il Vicario di Cristo di intervenire negli affari temporali, soprattutto verso un re che si ostinava a peccare e che doveva invece tornare all'«ovile» ¹¹³.

Ribadita l'unità della Chiesa con una formula già utilizzata e che riprenderà nell'*Unam sanctam*, Bonifacio VIII dichiarò il primato del *Romanus Pontifex*, posto da Dio «super Reges et regna», «judex vivorum et mortuorum», il solo a poter «dissipare omne malum» e l'unico «caput» della Chiesa «quae Coelo descendit a Deo parata». Inoltre, come la Chiesa di Roma «nec habet plura capita», pertanto «nemo tibi [Filippo] suadeat quod superiorem non habeas et non subsis summo ierarche ecclesiastice ierarchie»¹¹⁴. Bonifacio proseguì

¹¹¹ Gregorii VII, *Dictatus Papae*, in *Monumenta Germaniae Historica*, *Epistolae Selectae*, vol. II, Berlin 1920, pp. 202-208; p. 206.

¹¹² Les Registres de Boniface VIII, cit., n. 4422. «(..) statuta, privilegia, indulgentias, concessiones et gratias, quae a sede apostolica pro tempore conceduntur (...) sospendit, revocat et immutat».

¹¹³ *Ibid.*, n. 4424. «Sic veri Noae es arcam ingressus, extra quam nemo salvatur, catholicam videlicet Ecclesiam, unam columbam immaculatam, unici Christi sponsam, quae in Christo Vicario, Petrique successorem primatur noscitur obtinere».

¹¹⁴ Questo assunto, potente e pericoloso, mostrò l'errore dei consiglieri del re di Francia, i quali si illudevano che il loro sovrano non avesse alcun superiore se non Dio. *Les Registres de Boniface VIII*, cit., n.

riconoscendo a Filippo «paterna et materna charitate complectimur, et non solum te, sed progenitores, domum et regna tua in diversis nostris statibus plena et pura sumus benevolentia prosecuti». Eppure il sovrano «velut aspis sorda (...) aures tuas et nostra salubria monita non audisti, nec recipisti ea veluti medicamenta curandis», e quindi Bonifacio avrebbe potuto «sumere arma, pharetram atque arcum» contro il re e ricorrere alla scomunica. Ma come un padre, papa Caetani sarebbe stato ancora disposto a perdonare il re di Francia purché questi si fosse presentato al concilio che «ad nostram [di Bonifacio] presentiam evocamus», per meritare così perdono ed «aeternae gloriam».

La Ausculta, filii segnò l'inizio del duro scontro con Filippo IV che porterà da lì a meno di due anni alla «catastrofe» di Anagni poiché il caso del Saisset, che per Bonifacio aveva significato un'inaccettabile ingerenza da parte del potere temporale del re di Francia e della sua corte nelle questioni della Chiesa, usurpandone i diritti e recandole offesa, valeva la pena di «avviare una prova di forza» col re di Francia: in questo modo e per tali motivi l'affaire Saisset divenne la scintilla che accese il più grave conflitto tra il papa e il sovrano¹¹⁵. La Ausculta, filii provocò nella corte francese tali rabbia e indignazione che in una riunione al Louvre, in presenza del re, «il conte d'Artese [d'Artois] aveva dispregiate le lettere di papa

4424.

¹¹⁵ Infatti, venuto a conoscenza dell'arresto del vescovo di Pamiers, Bonifacio ordinò la sua liberazione affinché potesse partire per Roma senza impedimenti ed essere giudicato dal papa stesso. A. BARBERO, *Bonifacio VIII e la casa di Francia*, cit., pp. 305-306. Cfr. A. PARAVICINI Bagliani, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 284-285.

Bonifazio, e con tutte le bolle gittate nel fuoco» ¹¹⁶. Il gesto fu certo simbolico, ma Filippo IV passò subito ai fatti: proibì a chiunque, sotto pena di morte e di confisca dei beni, di lasciare il regno senza il suo permesso e inoltre, fatto ancor più significativo, impedì con determinazione che la bolla circolasse, mantenendola segreta e divulgando invece una versione abbreviata ¹¹⁷.

Si trattò indubbiamente di una grave propaganda ai danni del pontefice, il cui fine era rendere palese al regno il pericolo che il re e la sua corte avevano certo avvertito nella *Ausculta, filii*: per loro infatti il pontefice affermò la propria supremazia temporale e non solo spirituale sul sovrano di Francia, pretendendo di conseguenza la sottomissione feudale del regno: era infatti questa la grave questione per Filippo e la sua corte, poiché nessuno, nemmeno il Sommo Pontefice, poteva negare

-

¹¹⁶ G. VILLANI, *Nuova cronica*, cit., II, p. 114. Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., p. 286.

¹¹⁷ P. DUPUY, *Histoire du differend*, cit., p. 44. «Scire te volumus, quod in spiritualibus et temporalibus nobis subes. Beneficiorum et praebendarum ad te collatio nulla spectat: et si aliquorum vacantium custodiam habeas, fructus eorum successoribus riserve: et si quae contulisti, collationem huiusmodi irritam decernimus. Aliud autem credentes, haereticos reputamus» In realtà questo testo, ridotto dai consiglieri del re, fra cui primeggiava Pietro Flote, a sei proposizioni estreme, ebbe lo scopo di far credere che il papa avesse dichiarato il re di Francia a lui sottoposto sul piano temporale; i consiglieri di Filippo diedero quindi alla bolla una lettura essenzialmente politica. Seppure il sovrano accordò al Saisset il permesso di recarsi a Roma, quanto elaborato dalla corte francese fu senza dubbio un «caso di manipolazione così profonda» di una bolla pontificia senza precedenti. A. BARBERO, *Bonifacio VIII e la casa di Francia*, cit., p. 306. P. DUPUY, *Histoire du differend*, cit., p. 44.

che «Regnum Franciae a nemine nisi a Deo solo tenetur»¹¹⁸.

Il confronto tra Filippo IV di Francia e Bonifacio VIII suscitò non solo un comprensibile scalpore nei contemporanei, ma ispirò profonde riflessioni politiche e teologiche sul rapporto tra i due poteri: Giovanni di Parigi intervenne nel dibattito col suo *De potestate regia et papali*, completato agli inizi del 1302. La questione fondamentale nella riflessione del domenicano era il problema «dell'origine della comunità politica e del potere in seno a essa»¹¹⁹. Per Giovanni la superiorità della monarchia era però di «ordine pratico», poiché

¹¹⁸ Gli Stati generali convocati dal re affrontarono separatamente e in modo diverso la crisi che si era presentata loro scrivendo tre memorie ufficiali - di cui però solo due sono note - dai toni ben diversi fra loro: se i nobili denunciarono le pretese del papa verso il loro re fino a sfiorare il delicato tema della legittimità di Bonifacio VIII, mentre il clero invece protestò contro quanto udito nell'assemblea, invitando il pontefice a rinunciare al concilio romano poiché il re non aveva concesso loro il permesso, e quindi avrebbero corso seri pericoli durante il viaggio. La propaganda fu così intensa che la lettera dei baroni fu redatta e diffusa in francese, e in tale lingua ci è giunta: «(...) qui en present est ou siège du governament de l'Eglise (...) qui ce ne sant choses qui plaisient à Dieu, ne ne doivent plaire à nul homme de bonne voulenté, ne onques mes telles choses ne descendirent en cuer d'homme, ne ores ne furent, ne attendües advenir, for avecques Antechrist». P. Dupuy, Histoire du differend, cit., p. 62. Cfr. A. BARBERO, Bonifacio VIII e la casa di Francia, cit., p. 307.

rappresentava la miglior forma di governo in grado di conseguire i fini della comunità quali l'ordine e la pace, e proprio per questo era «stata istituita direttamente da Dio» come garanzia del bene comune: lo scopo del domenicano era infatti dimostrare l'autonomia del potere politico da quello spirituale e la reciprocità dei due poteri, anticipando alcune tesi in seguito trattate e approfondite da autori come Dante e Marsilio da Padova¹²⁰. Giovanni di Parigi altro non sosteneva che una netta separazione delle due sfere, la temporale e la spirituale, nel rispetto di una nota dottrina formulata da papa Gelasio I in una celebre lettera inviata nel 464 all'imperatore Anastasio I¹²¹.

-

¹²⁰ R. LAMBERTINI, Da Egidio Romano a Giovanni da Parigi, da Dante a Marsilio da Padova: fautori e oppositori della teocrazia papale agli inizi del Trecento, in Il pensiero politico dell'età antica e medioevale, a cura di C. DOLCINI, Torino 2000, pp. 210-215. Fondamentali i lavori di M. T. FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI, Il pensiero politico medievale, cit., pp. 124-127 e J. MIETHKE, Ai confini del potere: il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham, Padova 2005.

¹²¹ SS. GELASIUS I, *Epistolae et Decreta*, in J. P. MIGNE, *Patrologiae Latinae*, cit., LIX, coll. 633. «Duo quippe sunt, imperator Augustae, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis exspectas, inque sumendis coelestibus sacramentis eisque ut com-petit disponendis, subdi te debere cognoscis religionis ordine potíus quam praeesse, itaque inter haec ex illorum te pendere judicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem. (...) Et si cunctis generaliter sacerdotibus recte divina tractantibus fidelium convenit corda submitti, quanto potius sedis

Papa Gelasio I sostenne che sì Dio aveva conferito all'imperatore l'autorità, ma per questo, in quanto principe cristiano, doveva «fungere da organo esecutivo del papato» poiché ad esso apparteneva la «suprema autorità del governo» nelle questioni essenziali. Nel corso della storia però i due poteri non mancarono di scontrarsi per affermare entrambi le proprie più prerogative¹²², segnando così il declino del dualismo gelasiano, crisi che aveva le sue basi nella translatio *imperii* operata da papa Leone III in favore di Carlo Magno in virtù del celeberrimo falso Constitutum Constantini, documento che stabilì la dipendenza del potere imperiale a quello ecclesiastico e sempre «evocato nei momenti di maggiore attrazione» tra i due poteri¹²³. In seguito, con Leone IX (1049-1054), il primo papa riformista, il tradizionale equilibrio tra papato e impero, potere spirituale e temporale, si incrinò definitivamente, e la Chiesa di Roma poté esercitare da allora un «esercizio incondizionato» della potestas papale¹²⁴.

La rivoluzionaria riforma ecclesiastica di Gregorio VII (1073-1085), atta a risolvere i problemi del clero del suo

illius praesuli consensus est adhibendus, quem cunctis sacerdotibus et Divinitas summa voluit praeeminere, et subsequens Ecclesiae generalis jugiter pietas celebravit?». Cfr. S. EHLER - J. B. MORRAL, *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Milano 1958, pp. 36-37.

¹²² M. C. DE MATTEIS, *La chiesa verso un modello teocratico: da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, in *La Storia*, (a cura di) N. TRANFAGLIA – M. FIRPO, I, Torino 1988, pp. 425-452.

¹²³ G. M. VIAN, *La donazione di Costantino*, cit., pp. 70-71. Cfr. O. HAGENEDER, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella storia e nella prassi dei secoli XII e XIII*, Milano 2000, pp. 15-16.

¹²⁴ M. C. DE MATTEIS, *La chiesa verso un modello teocratico*, cit., p. 425.

tempo, rese possibile una nuova e straordinaria «esaltazione del primato romano» e il sovrano temporale vide riconoscere i propri poteri nella «forma della completa sottomissione» al papa: Enrico IV, nel convulso conflitto sulle investiture, fu costretto a piegarsi al primo dei grandi pontefici teocratici¹²⁵. Proprio a Gregorio VII si dovette non solo la metafora – si ricorderà – del sole e della luna per simboleggiare dipendenza e inferiorità della sfera secolare rispetto a quella spirituale, ma anche il fondamentale Dictatus papae (1075). Nel suo celebre documento Ildebrando di Soana non si preoccupò esclusivamente di stabilire la supremazia del Sommo Pontefice in materia spirituale e nella Chiesa, ma alcune proposizioni del Dictatus riguardarono proprio i rapporti tra la Chiesa romana e i principi cristiani: il papa soltanto «possit uti imperialibus insigniis», deporre gli imperatori e «a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere» 126. Fu quindi il pontificato di Gregorio VII ad inaugurare l'affermazione della superiorità della sfera spirituale su quella temporale, fornendo strumenti che i suoi successori al soglio di Pietro non esiteranno a utilizzare con tenacia.

Il pontificato di Alessandro III (1159-1181), benché fu «dominato dal conflitto» con Federico I e dal lungo

¹²⁵ Sul noto conflitto tra Gregorio VII ed Enrico IV sulle investiture ecclesiastiche e concluso con il Concordato di Worms (1122) si rimanda oltre che a W. ULLMANN, *Il papato nel Medioevo*, cit., pp. 145-175 e a O. HAGENEDER, *Il sole e la luna*, cit., pp. 167-170, anche al più recente studio di A. Paravicini Bagliani, Grégoire *VII et l'excommunication*. A propos des figures des apôtres Pierre et Paul sur les bulles pontificales, in L'image en questions: Pour Jean Wirth, Genève 2013, pp. 120-29.

¹²⁶ GREGORII VII, *Dictatus Papae*, cit., pp. 202-208.

scisma che seguì all'interno della Chiesa con gli antipapi appoggiati dall'imperatore, vide l'autorità del papato estendersi e legittimarsi sul piano del diritto: il Barbarossa fu scomunicato, sconfitto militarmente a Legnano nel 1176 e costretto a sottomettersi al potere ecclesiastico come l'imperatore Enrico IV prima di lui¹²⁷.

La posizione e le idee di Lotario di Segni, asceso al soglio di Pietro col nome di Innocenzo III¹²⁸, sull'Impero e il potere temporale erano «estremamente complesse», come pure la situazione politica della cristianità: Innocenzo, eletto senza il corrispettivo di un imperatore, dovette affrontare la disputa sulla corona imperiale¹²⁹ e più tardi la minaccia di un «accerchiamento svevo» del *Patrimonium S. Petri*. Nel decreto *Venerabilem fratrem* del marzo 1202 Innocenzo sostenne che il papa poteva

¹²⁷ Il contributo legislativo di Rolando Baldinelli fu essenziale per la Chiesa: la sua legislazione costituì probabilmente il più ricco contributo di un singolo pontefice al futuro testo di diritto canonico. Vale qui ricordare anche la posizione di Alessandro sul caso dell'arcivescovo di Canterbury e della controversia tra questi e il re d'Inghilterra Enrico II: il sovrano fu costretto dal papa a fare pubblica ammenda. M. MACCHARRONE, *Vicarius Christi*, cit., pp. 101-103. Cfr. M. C. DE MATTEIS, *La chiesa verso un modello teocratico*, cit., p. 433.

¹²⁸ W. MALECZEK, *Innocenzo III*, in *Enciclopedia dei Papi*, II, Roma 2000, pp. 326-350. Cfr. W. ULLMANN, *Il papato nel Medioevo*, cit., pp. 205-230.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 210-217. Enrico VI morì nel 1197 e nella disputa tra Filippo di Svevia e Ottone di Brunswick il papa appoggiò quest'ultimo, impegnatosi a rinunciare alla corona di Sicilia che Innocenzo intendeva affidare al giovane Federico, figlio di Enrico VI e Costanza d'Altavilla e di cui il pontefice stesso divenne il tutore. Ma alle mancate promesse di Ottone IV il papa reagì con la scomunica (1210) e fece in modo che fosse eletto Federico II (1215).

esercitare la giurisdizione temporale in virtù della translatio imperii compiuta con Leone III, e quindi il Sommo Pontefice aveva il diritto di esaminare. incoronare, consacrare e, in caso, deporre l'imperatore¹³⁰. Successivamente, nella Per venerabilem, la possibilità del papa di esercitare il potere temporale su impero e regna fu espressa con chiarezza: «quod non solum in ecclesiae patrimonio, super quo plenam in temporalibus gerimus potestatem, verum etiam in aliis regionibus, certis causis inspectis, temporalem iurisdictionem casualiter exercemus»¹³¹. Durante il conflitto tra Filippo II Augusto e Giovanni Senza Terra, al rifiuto del re di Francia all'intromissione papale in una questione che per il sovrano riguardava il diritto feudale, Innocenzo III rispose «non ratione feudi, cuius ad te spectat iudicium, sed occasione peccati, cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura», in quanto Filippo non aveva rispettato la pace da poco conclusa e questo, per Innocenzo, era un peccato grave¹³². Secondo Innocenzo III, quindi, la *potestas* temporale del papa proveniva

¹³⁰ A. PARAVICINI BAGLIANI, Innocent III and the world of symbols pf the papacy, (translated by G. Oppitz-Trotman) in Journal of Medievals Studies, XXXXIV, 2018, pp. 261-279. La Venerabilem fratrem è in E. FRIEDBERG, Corpus iuris canonici, II, Leipzig 1881, coll. 79-82.

¹³¹ J. P. MIGNE, *Patrologiae Latinae*, cit., CXXIII, col. 1130 ss.

¹³² Si tratta del decreto *Novit ille* del 1204: il papa poteva quindi intervenire sul potere temporale *ratione peccati*. E. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, cit., II, coll. 242-24. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Innocenzo III, Cristo e il potere del papa*, in (a cura di) L. ANDREANI e A. PARAVICINI BAGLIANI, *Cristo e il potere: teologia, antropologia e politica*, Firenze 2017, pp. 127-143. Cfr. O. HAGENEDER, *Il sole e la luna*, cit., pp. 4953.

dalla Donazione costantiniana, e pur riconoscendo la superiorità del potere spirituale sul temporale, non sostenne una «teocrazia assoluta» poiché i due poteri «diversae dignitates sint» e la Chiesa stessa necessitava di un «advocatus»: il pontefice aveva però il diritto in quanto Vicario di Cristo di intervenire nelle questioni temporali¹³³.

Dopo il pontificato di Innocenzo III i suoi successori dovettero affrontare la forte personalità dell'imperatore Federico II: già Gregorio IX e soprattutto Innocenzo IV ribadirono e attuarono le posizioni di Gregorio VII e di Innocenzo III. Sinibaldo Fieschi, assunto al trono di Pietro col nome di Innocenzo IV (1243-1254), avanzò le pretese di scegliere l'imperatore e di deporlo, di amministrare il potere temporale durante la vacanza imperiale e di sostituirsi alla giurisdizione laica per ragioni di ordine morale, rivendicando quindi un sostanziale allargamento della competenza della Chiesa sul piano giurisdizionale¹³⁴. Con Innocenzo IV si affermò in modo più risoluto la preminenza dell'autorità papale, il cui potere era ben più esteso che in passato. Con la Eger cui lenia (o levia), lettera scritta all'indomani della condanna pronunciata nel Primo concilio di Lione (1245) nei confronti di Federico II, Innocenzo IV affermò che l'autorità del papa era illimitata poiché possedeva la «pluraritate clavium», che «in apostolica sede non solum pontificalem sed et regalem constituit monarchatum», e

¹³³ M. C. DE MATTEIS, *La chiesa verso un modello teocratico*, cit., p. 437. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro*, cit., pp. 168-169. ¹³⁴ *Ibid.*, p. 169-170. Si vedano anche M. MACCHARRONE, *Vicarius Christi*, cit., pp. 124-130 e A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro*, cit., pp. 94-98.

che la Chiesa aveva ricevuto direttamente da Dio sia la *plenitudo potestatis* tanto sul piano spirituale che temporale sia il principato dell'Impero, concesso poi al *defensor* temporale come scritto nella Donazione di Costantino¹³⁵. Proprio in papa Fieschi si manifestarono i presupposti della linea d'azione di Bonifacio VIII.

Ebbene, la storia della Chiesa aveva visto spesso il potere temporale e quello spirituale fronteggiarsi, e il conflitto tra Bonifacio VIII e Filippo IV di Francia rappresentò l'apice di una contrapposizione ormai secolare. Nella *Ausculta*, *filii* papa Caetani – lo abbiamo visto e vale ricordarlo – non aveva inteso, rivendicando il diritto di giudicare il re di Francia in quanto *Vicarius Christi* e per mezzo della *plenitudo potestatis*, affermare la superiorità del pontefice in termini di diritto feudale, bensì aveva dichiarato un concetto di natura ecclesiologica ai suoi occhi ovvio: la supremazia del potere spirituale su quello temporale¹³⁶.

Il 25 giugno 1302 Bonifacio ricevette i legati del re di Francia in concistoro e il cardinale Matteo d'Acquasparta, «uno dei più fidati collaboratori» del papa, che sostenne

¹³⁵ M. C. DE MATTEIS, *La chiesa verso un modello teocratico*, cit., pp. 440-441. Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro*, cit., pp. 170-172.

¹³⁶ «(...) quia omnes fideles secundum se toto set secundum omnia sua fundati sunt super Christum: sic et summo pontifici qui nunc est, quia est idem pontifex qui prius fuit, licet non sit idem homo, omne huiusmodi regimen est commissum. Et sicut Petrus immediate habuit a Christo regimen ecclesie, sic et summus pontifex qui nunc est, quia est idem summus pontifex qui tunc fuit, immediate a Deo sive a Christo, qui erat verus Deus, habere huiusmodi noscitur potestatem». AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*. Edizione a cura di R. Scholz, Weimar 1929, II, c. 4, pp. 51-52.

sempre nei momenti più intensi e difficili del suo pontificato, pronunciò il sermone De potestate papae, col quale affermò solennemente la plenitudo potestatis del papa¹³⁷. Il porporato francescano dichiarò che il Sommo Pontefice in quanto «Vicarius Christi et Petri [era] dominus universorum», «unicus caput» della Chiesa e il solo a detenere la pienezza dei poteri «in temporalibus et spiritualibus»138. Matteo non si limitò a sostenere la «plena, immo plenissima potestas» papale ma difese con forza la Ausculta, filii: «illa littera fuit lecta, relecta, examinata» dal pontefice e dai cardinali ed era piena di «caritate, dulcedine et dulcore» e «patris verba». La bolla del papa non intendeva in alcun modo «usurpare iurisdictionem regis», perciò «alia littera fuit missa domino Regi» Filippo, «bonum et Catholicum Principem», e la colpa non poteva che risiedere nei suoi «malos consiliarios»: pertanto «propter Deum, cesset murmur». Il cardinale d'Acquasparta comprese la responsabilità dei consiglieri più influenti nella corte del re di Francia, nonché il grave pericolo che questi avrebbe incorso nel recare danno alla libertas Ecclesiae.

Lo stesso giorno, di fronte ai legati regî, Bonifacio VIII stesso prese la parola, e dopo aver ribadito le prerogative del potere affidato da Cristo al suo vicario Pietro e ai successori di questi, posti «super gentes et regna ut

-

¹³⁷ Si ricorderà innanzitutto l'appoggio dato al papa contro i Colonna. G. BARONE, *Matteo d'Acquasparta*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXII, 2008, pp. 204-208. Cfr. ID., *Matteo d'Acquasparta*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXII, 2008, pp. 204-208. Il sermone del cardinale francescano è in P. DUPUY, *Histoire du differend*, cit., pp. 73-79.

evellas et destruas et disperdas et dissipes et aedifices et plantes», il papa si scagliò contro Pietro Flote, «secundus Lucifer (...) homo diabolicus, fellicus et haereticus» che aveva osato erigersi «contra Vicarium Iesu-Christi»¹³⁹. Sebbene Bonifacio non si pronunciò sulla falsificazione della Ausculta, filii, precisò che «(...) quadriginta anni sunt quod nos sumus experti in Iures» e pertanto ben sapeva che «Vicarius Christi habet plenitudinem potestates». Quanto sostenuto nella Clericis laicos circa le «collationem beneficiorum» aveva il solo scopo «quod Regis faciat licite», e quindi Filippo doveva riavvicinarsi alla Chiesa di Roma e al papa, da sempre «gallicus» e vicino al Regno di Francia: «Semper dileximus regnum et illos de regno, et sciunt multi qui hic sunt, quod ego [Bonifacio] semper quandiu fui in cardinalatu fui Gallicus»¹⁴⁰. Bonifacio era infatti disposto a conciliarsi col re, ma se questi «non resipiscat, et nolit desistere ab inceptis, nec permetta venire Praelatos» al concilio romano, allora il pontefice «non crederemus [al re] quando puniremus», e «cum dolore et tristitia magna» avrebbe deposto il sovrano «ita sicut unum garcionem (...) pro bene statu Ecclesiarum et Regis et regni»¹⁴¹.

La minaccia di deposizione fu dunque provocata dai nobili francesi, dal modo in cui si erano rivolti al papa, e in quella «guerra di parole», nel momento in cui il conflitto fra Filippo e Bonifacio sembrava aver raggiunto il «parossismo», l'11 luglio a Courtrai l'esercito francese subì una terribile sconfitta e fu annientato dai fiamminghi, non «senza grande giudizio divino, che però

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 66-68.

¹⁴⁰ G. DIGARD, Philippe le Bel, cit., p. 105.

¹⁴¹ *Ivi*.

fu quasi uno impossibile avenimento»¹⁴². Il re tentò ancora di ottenere il rinvio del concilio romano, ormai divenuto il punto più grave dell'intero contenzioso; data la situazione drammatica del Regno però, Filippo IV dovette «smorzare» il conflitto con la Santa Sede e lasciò che i prelati francesi intervenissero nella sinodo del 1 novembre convocata da Bonifacio: la partecipazione fu numerosa e certo il papa la considerò un «grande successo»¹⁴³.

Dopo aver condannato la memoria di Pietro Flote e i suoi congiunti, sul finire dei lavori conciliari, il 18 novembre, festa della Dedicazione delle basiliche di San Pietro e San Paolo, Bonifacio VIII promulgò la sua più celebre bolla, la *Unam sanctam*, «espressione più completa e chiara della teocrazia pontificia», «sintesi felice e [dal] grandioso linguaggio» del pensiero del papa¹⁴⁴. Il documento riprendeva argomenti e citazioni tratti dai testi biblici e soprattutto dalla lunga tradizione risalente a Gregorio VII, Bernardo di Clairvaux, Innocenzo III e Innocenzo IV e che aveva consolidato la coscienza della *potestas* suprema del Sommo Pontefice¹⁴⁵5.

-

¹⁴² G. VILLANI, *Nuova cronica*, cit., II, p. 101. Cfr. A. BARBERO, *Bonifacio VIII e la casa di Francia*, cit., pp. 314-315.

¹⁴³ A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., p. 303. Sul concilio disponiamo poche informazioni: parteciparono 39 vescovi, oltre agli abati di Cluny, Cîteaux e altre importanti abbazie. La lista dei partecipanti è in P. DUPUY, *Histoire du differend*, cit., p. 86.

¹⁴⁴ E. DUPRÉ THESEIDER, *Bonifacio VIII*, cit., p. 159. Cfr. B. GUILLEMAIN, *Bonifacio VIII* e la teocrazia pontificia, cit., pp. 158-159. La *Unam sanctam* è introdotta dalla formula *Ad perpetuam rei memoriam* e non ha un destinatario. *Les Registres de Boniface VIII*, cit., n. 5382.

¹⁴⁵ E. CONTE, La bolla Unam sanctam e i fondamenti del potere

Tra la fine del 1301 e l'agosto dell'anno successivo Egidio Romano, vescovo di Bruges vicino al pontefice e già autore del De renuntiatione papae, compose il trattato De ecclesiastica potestate, con il quale l'agostiniano si proponeva di definire i principî su cui si fondava la *plenitudo potestatis* del papa: la bolla di papa Caetani presentava infatti «un'evidente dipendenza dall'opera» di Egidio a lui dedicata¹⁴⁶. Per l'agostiniano, infatti, il potere temporale era per sua stessa natura subordinato a quello spirituale poiché esso non proveniva direttamente da Dio, ma era «posto in essere» dal potere spirituale: «Si igitur hec ordinata sunt, oportet gladium temporalem sub spirituali, oportet sub vicario Christi regna existere; et de iure (...) oportet Christi vicarium super ipsis temporalibus habere dominium»¹⁴⁷. Egidio Romano, inoltre, aveva già espresso le sue posizioni circa la superiorità del potere spirituale su quello temporale e la necessità per ogni individuo di appartenere alla Chiesa nel sermo De potestate domini papae, un'ulteriore fonte della *Unam sanctam* di poco anteriore al trattato: «suum [del papa] temporale dominium debent recognoscere ab

papale fra diritto e teologia, in Mélanges de l'École Française de Rome, CXIII, Rome 2001, pp. 663-684. Tra i sostenitori della continuità tra Bonifacio e la tradizione canonistica anche Walter Ullmann.

¹⁴⁶ F. DEL PUNTA-S. DONATI-C. LUNA, *Egidio Romano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXXXII, 1993, pp. 319-341. Cfr. E. CONTE, *La bolla* Unam sanctam, cit., p. 679.

¹⁴⁷ A. ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, cit., I, 5, p. 13. Egidio rivendica anche il dovere per la sfera secolare di fornire tributi alla Chiesa: «Terrena itaque et temporalis potestas, ut terrena est, idest ut fructus terre recipit et ut temporalis est, idest ut bona temporalia habet, est tributaria et censuaria ecclesiastice potestati». *Ibid.*, p. 14.

Pontifex ecclesia» ancora «Summus habet plenitudinem potestatis, quia certum est quod Christus (...) dimisit potestatem suam Petro et successoribus eius»148. Se infatti Giovanni di Parigi aveva sostenuto la teoria gelasiana della separazione e complementarietà dei due poteri, Egidio Romano fornì un «arsenale quasi completo di armi» teologiche¹⁴⁹ per sostenere l'autorità temporale della Chiesa e della figura del papa sugli Stati, in quanto «summus pontifex, qui tenet apicem Ecclesie et qui potest dici Ecclesia» 150, inaugurando così una serie di scritti dottrinali in materia quali il De regimine cristiano (1302) di Giacomo da Viterbo e la Summa de potestate ecclesiastica (1324-1328) di Agostino Trionfo¹⁵¹.

Alla stesura della *Unam sanctam* prese parte non solo Egidio Romano¹⁵², ma lo stesso cardinale Matteo d'Acquasparta che, sebbene su un piano diverso e meno radicale dell'agostiniano, nello scontro tra Bonifacio e Filippo il Bello sostenne – lo abbiamo visto col sermone

¹⁴⁸ Il sermo di Egidio Romano è stato scoperto e studiato da Concetta Luna e anticipa le idee che il teologo tratta nel *De ecclesiastica potestate*. C. LUNA, *Un nuovo documento del conflitto tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello: il discorso* De potentia domini papae di Egidio Romano, in Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale, 3, 1992, pp. 167-243, p. 230. Cfr. R. LAMBERTINI, *Il sermo* De potestate domini papae di Egidio Romano e la difesa di Bonifacio VIII: acquisizioni e prospettive della storiografia più recente, in Le culture di Bonifacio VIII. Atti del Convegno per il VII Centenario della morte (Bologna 13-15 dicembre 2004), pp. 93-108.

¹⁴⁹ E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*. *Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Firenze 2005, p. 657.

¹⁵⁰ A. ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, cit., III, 12, p. 207.

¹⁵¹ R. LAMBERTINI, *Da Egidio Romano*, cit., pp. 210-215.

¹⁵² E. CONTE, *La bolla* Unam sanctam, cit., pp. 670-674.

del 25 giugno – l'idea del primato papale e della sovranità della Chiesa¹⁵³.

Nell'intestazione dell'*Unam sanctam* si dichiarava che il «Romano Pontifici, qui utrumque gladium habet, et omnes iudicat, a nemine autem iudicatur», mentre già le prime due parole della bolla significavano in modo chiaro il tema centrale del documento e della concezione politico-ecclesiologica di papa Caetani, l'unità della Chiesa¹⁵⁴. L'immagine dell'Arca di Noè, ripresa dal cardinale Matteo d'Acquasparta nel già citato sermone *De potestate papae*¹⁵⁵ *e da Egidio Romano*, risaliva a Ugo di San Vittore: il teologo parigino però aveva identificato l'Arca con Cristo, e quindi con la Chiesa, ma non con il papa. Il passaggio da Cristo al pontefice romano si dovette proprio all'agostiniano Egidio, il quale identificava il papa con la Chiesa, vera incarnazione della

¹⁵³ G. BARONE, *Matteo D'Acquasparta*, cit., p. 206. Il cardinale francescano probabilmente intendeva «riportare il programma del Caetani ad una dimensione giurisdizionale assoluta sì, ma unicamente nello spirituale». M.C. DE MATTEIS, *Iacopone, Bonifacio VII e Mateo d'Acquasparta*, cit., pp. 120-121.

¹⁵⁵ «In arca Noë in qua solus rector fuit Noë» poiché l'apostolo Pietro «dicitur esse [il papa] unicus rector et unum caput». P. DUPUY, Histoire du differend, cit., p. 76.

stessa¹⁵⁶. Bonifacio VIII, sempre attento ai simboli e al loro significato¹⁵⁷, ricorse all'immagine dell'Arca per definire l'essenza indivisibile della Chiesa universale guidata dal Sommo Pontefice e sottolineare la grave colpa di quanti la minacciavano¹⁵⁸: la Chiesa infatti «unum corpus mysticum repraesentat, cuius caput Christus, Christi vero Deus», «tunica illa Domini inconsutilis, quae scissa non fuit, sed sorte provenit»159. Pertanto, la conclusione era che «Ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita, quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrus, Petrique successor». Al Suo Vicario, inoltre, Cristo concesse il potere su tutti gli uomini: «(...) dicente Domino ipsi Petro: "Pasce oves meas". Meas, inquit, et generaliter, non singulariter has vel illas: per quod commisisse sibi intelligitur universas»160. Coloro che si fossero sottratti,

¹⁵⁶ A. ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, cit., III, 12, p. 207.

¹⁵⁷ Utile il contributo di F. RAVERSI MONACO, *Simboli e simbologia* nel Registrum di Bonifacio VIII, in Le culture di Bonifacio VIII. Atti del Convegno per il VII Centenario della morte (Bologna 13-15 dicembre 2004), Roma 2006, pp. 181-194. Si ricorderà che lo stesso triregnum in Bonifacio VIII simboleggiava l'unità della Chiesa e i poteri del suo capo. A. PARAVICINI BAGLIANI, Le Chiavi e la Tiara, cit., pp. 80-81.

¹⁵⁸ Bonifacio si serve del verso del *Cantico dei Cantici* (6, 9) per affermare l'indivisibilità della Chiesa, come già aveva fatto nella *Lapis abscissus*, bolla di scomunica dei Colonna. *Les Registres de Boniface VIII*, cit., n. 2389.

¹⁵⁹ *Ivi*. L'immagine della tunica inconsutile, ripresa dall'evangelario giovanneo (19, 23), è presente anch'essa nella *Lapis abscissus*: «per inconsutilem tunicam Domini designatam, desuper contextam per totum».

¹⁶⁰ La citazione è tratta dal Vangelo di Giovanni (10, 16). *Les Registres de Boniface VIII*, cit., n. 5382.

«sive Græci sive alii»¹⁶¹, all'autorità del *successor Petri* «fateantur necesse se de ovibus Christi non esse».

Il titolo di *Vicarius Christi* su cui insistettero papa Caetani e i pontefici del Duecento aveva un valore ben preciso, tanto potente quanto efficace e nient'affatto scontato: indicava l'unione mistica tra la Chiesa di Roma e il suo capo con Cristo¹⁶². Fino alla metà del secolo XI i pontefici utilizzarono il titolo di Vicarius Petri, mentre il titolo di Vicario di Cristo era usato anche per altri vescovi e addirittura per principi laici¹⁶³. Il primo ad applicare il titolo di Vicarius Christi al vescovo di Roma fu Bernardo di Claivaux in una lettera del 1147 al primo papa cistercense, Eugenio III, e nel De consideratione: «inde est quo altera vice instar Domini gradiens super aquas, unicum se Christi vicarium designavit, qui non uni populo, sed cunctis praesse deberet»¹⁶⁴. Sotto l'influenza di Bernardo il titolo di *Vicarius Christi* entrò a far parte del linguaggio della cancelleria papale e, interrompendo un'antica tradizione, l'appellativo fu da allora riservato ai soli pontefici, mentre con Innocenzo III e i decretalisti del XII-XIII secolo il titolo assunse un «rilievo eccezionale», indicando e legittimando di fatto la plenitudo potestatis del pontefice: il papa soltanto era quindi Vicario di Cristo, ossia immagine di Cristo in terra¹⁶⁵.

-

¹⁶¹ Non è certo a chi si riferisse Bonifacio con «altri», ma non sarebbe del tutto infondato identificarli con i Colonna soprattutto o con Filippo IV. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., p. 305.

¹⁶² M. MACCARRONE, Vicarius Christi, cit., pp. 95-98.

¹⁶³ Ibid., pp. 59-83.

¹⁶⁴ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, II, in *S. Bernardi Opera*, III, a cura di J. LECLERCQ, Romae 1963, p. 424.

¹⁶⁵ M. MACCARRONE, *Vicarius Christi*, cit., pp. 96-100. Essenziali i nuovi contributi di A. PARAVICINI BAGLIANI, *Innocenzo III*, *la*

Dichiarata la guida e la natura della Chiesa, Bonifacio VIII passò a trattare i poteri del capo della Sede Apostolica¹⁶⁶. L'allegoria delle due spade, simboleggiante il supremo potere di governo, risaliva all'antica concezione paolina secondo la quale la spada serviva per sradicare il male, ma fu Bernardo di Clairvaux a darne una formulazione finale: partendo da un passo del vangelo di Luca (22, 38) Bernardo teorizzò che era il papa a possedere entrambe le spade, impugnando di persona quella spirituale e concedendo quella temporale al principe secolare affinché la brandisse secondo la volontà del pontefice¹⁶⁷. Ma la spada spirituale, come per per Bonifacio VIII Bernardo. anche doveva necessariamente essere superiore alla temporale¹⁶⁸.

ritualità e il primato di Pietro, in Il Lateranense IV: le ragioni di un Concilio: atti del LIII Convegno storico internazionale Todi, 9-12 ottobre 2016, pp. 505-518. Cfr. Id., Innocenzo III, la ritualità e il primato di Pietro, in Il Lateranense IV: le ragioni di un Concilio: atti del LIII Convegno storico internazionale Todi, 9-12 ottobre 2016, pp. 505-518.

¹⁶⁶ «Nam dicentibus Apostolis: "Ecce gladii duo hic", in ecclesia scilicet, quum apostoli loquerentur, non respondit Dominus, nimis esse, sed satis. Certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat, male verbum attendit Domini proferentis: "converte gladium tuum in vaginam" [Gv. 18, 11]». Les Registres de Boniface VIII, cit., n. 5382.

¹⁶⁷ A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le Chiavi e la Tiara*, cit., p. 52. Cfr. W. ULLMANN, *Il papato nel Medioevo*, cit., p. 186.

¹⁶⁸ «Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subiici potestati. Nam quum dicat Apostolus: Non est potestas nisi a Deo [Rm. 13, I]; quae autem sunt, a Deo ordinata sunt, non autem ordinata essent, nisi gladius esset sub gladio, et tanquam inferior reduceretur per alium in suprema».

Les Registres de Boniface VIII, cit., n. 5382.

Attingendo chiaramente al *Dictatus papae*¹⁶⁹, Bonifacio riaffermò l'ingiudicabilità del Sommo Pontefice, il quale poteva giudicare il potere temporale ma non essere giudicato, poiché quand'anche egli fosse in errore solo Dio potrebbe soppesare le sue azioni e la sua persona¹⁷⁰. Il potere spirituale era pertanto superiore in «dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem», così come «spiritualia temporalia antecellunt». Proprio per la superiorità della sfera spirituale decisa da Dio la Chiesa poteva esigere «decimarum datione» e in virtù della sua natura divina «spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, et iudicare, si bona non fuerit»¹⁷¹.

Bonifacio aggiunse che sebbene il papa fosse un uomo, la sua autorità era divina poiché «ore divino Petro data sibique suisque successoribus in ipso, quem confessus fuit petra, firmata, dicente Domino ipsi Petro: Quodcunque ligaveris etc. [Mt 16.19]». Resistere quindi all'autorità del pontefice per Bonifacio significava resistere a Dio stesso: papa Caetani legava quindi in modo indissolubile la necessità di salvezza e il potere, unificati dall'autorità divina esercitata dal Vicario di Cristo. Pertanto, «Porro subesse Romano Pontifici omni

. .

¹⁶⁹ «Quod a nemine ipse iudicare debeat». GREGORII VII, *Dictatus Papae*, cit., p. 207.

¹⁷⁰ «Ergo si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali; sed, si deviat spiritualis minor, a suo superiori; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit iudicari, testante Apostolo: Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur [I Cor. 2, 15]» *Les Registres de Boniface VIII*, cit., n. 5382.

¹⁷¹ A. PARAVICINI BAGLIANI, *La costruzione della monarchia papale*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero: Diritto*, Roma 2012, pp. 67-73.

humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino de necessitate salutis». Quest'ultima espressione della *Unam sanctam* era tratta da Tommaso d'Aquino, precisamente dal *Contra errores Graecorum*: «ostenditur autem quod subesse Romano Pontifici sit de necessitate salutis»¹⁷².

Seppure Bonifacio VIII in realtà non aggiunse nulla di nuovo né sul piano del diritto canonico né su quello teologico, restando di fatto su una posizione conservatrice e comportandosi da «symphoniste et modérateur» della tradizione canonistica¹⁷³, l'*Unam sanctam* fu comunque il manifesto più grandioso della ierocrazia pontificia, rivolto ben al di là del conflitto con Filippo il Bello. Conciliando forza e valori di secoli di tradizioni e dottrine, Bonifacio fu capace di esprimere come mai prima di allora il primato del Vicario di Cristo nella Chiesa e nell'intera cristianità¹⁷⁴.

¹⁷² TOMMASO D'AQUINO, *Contra errores Graecorum*, in *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII p. m. edita*, Romae 1969, XXIX, p. 370-371. La dottrina della *plenitudo potestatis* fu assunta dall'Aquinate non senza una certa moderazione: «ostendendum est ergo (...) Christi vicarium in totam Ecclesiam Christi potestatis plenitudinem obtinere».

d'imagination créatrice. Sous une forme savante et harmonieuse, il adopta les solutions des meilleurs canonistes de son siècle». G. Le BRAS, Boniface VIII, symphoniste et modératuer, in Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen, Paris 1951, pp. 383-394. Cfr. P. HERDE, Bonifacio VIII canonista e teologo? Dal consilium all'Unam sanctam, in Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica. Atti del Convegno organizzato nell'ambito delle Celebrazioni per il VII Centenario della morte. Città del vaticano, 26-28 aprile 2004, Roma 2006, pp. 40-41.

¹⁷⁴ Durante il concilio di Vienne Clemente V non accolse la Unam

Dala pubblicazione della celebre e fortunata bolla, nonostante la volontà conciliatrice del pontefice, la cui conditio sine qua non era il pentimento dei gravi errori commessi del re di Francia, la dialettica con Filippo IV procedette sempre più verso un parossismo che nessuno dei due avrebbe mai previsto e forse voluto¹⁷⁵. Difatti, Filippo si dichiarò disposto a una mediazione coi duchi di Borgogna e di Bretagna, come auspicato da Bonifacio VIII¹⁷⁶, ma intorno al re esistevano ormai troppi risentimenti nei confronti del papa per non condurre il conflitto alle estreme conseguenze. Il 12 marzo, in una riunione al Louvre, Guglielmo di Nogaret, notaio e consigliere di Filippo, pronunciò un violento discorso contro Bonifacio in cui per la prima volta il pontefice

sanctam nella sua raccolta di decretali, criticandone la finalità politica ma non i requisiti formali. La bolla tuttavia entrerà nelle cinquecentesche *Extravagantes communes* attraverso le raccolte eterogenee delle diverse edizioni del *Sextus* e delle *Clementinae*. E. CONTE, *La bolla* Unam sanctam, cit., p. 676-677.

175 Bonifacio affidò la lista delle richieste rivolte a Filippo IV al fidato cardinale Jean Lemoine. In quel documento Bonifacio ribadì che l'amministrazione delle decime spettava unicamente alla Chiesa, la sola che avrebbe potuto a sua volta autorizzare i principi: «Item, quod Ecclesiasticorum honorum, et proventuum administrationis, non quibusuis laicis, sed personis Ecclesiasticis nascitur attributa, et quod summa potestas administrationis et dispensationis eorum ad Apostolicam Sedem spectat». Se il re di Francia, quindi, non avesse «correxerit infra certum tempus» la sua posizione in merito, allora il papa avrebbe dovuto procedere nei confronti di Filippo «in spiritualiter et temporaliter, prout et quando videbimus expedire». Les Registres de Boniface VIII, cit., n. 5041. Cfr. P. DUPUY, Histoire du differend, cit., pp. 90-92.

¹⁷⁶ Il re afferma anche di aver creduto la *Ausculta, filii* una bolla della Chiesa di Laon. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., p. 311. Cfr. A. BARBERO, *Bonifacio VIII* e la casa di Francia, cit., p. 322.

veniva definito eretico, simoniaco e illegittimo¹⁷⁷. Guglielmo di Nogaret infine invocò la riunione di un «concilio generale» per deporre Bonifacio in quanto «hereticus manifestus»: questo discorso fu trascritto e notificato per la necessità di disporre di un atto d'accusa ma il re, contrariamente a quanto richiedeva il Nogaret, non diede il suo consenso formale, a dimostrazione che ancora in quel momento la corte stessa del re di Francia era divisa di fronte a una decisione tanto grave¹⁷⁸.

In seguito a quella riunione, come stabilito già il 7 marzo, Guglielmo di Nogaret partì per l'Italia a capo di un'ambasciata finalizzata a notificare la decisione, dichiarata solo più tardi con il consenso del re, di convocare un concilio a Bonifacio¹⁷⁹. Da parte sua il papa ribadì le sue precedenti richieste che però costituivano questa volta un vero e proprio *ultimatum*: colpito nella sua autorità, il papa non avrebbe tollerato oltre, e se il re non avesse fornito risposte soddisfacenti egli avrebbe

¹⁷⁷ «Sedet enim in cathedra beati Petri mendaciorum magister, facies se, cum sit omnifarie maleficus, Bonifacium nuncupari, et sic nomen sibi falsum assumpsit; et cun non sit verus presidens nec magister, se dicit omnium dominunm, iudicem et magistrum». Il discorso del Nogaret è edito da J. COSTE, *Boniface VIII*, cit., pp. 311-322.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 78-79. Il Coste invita anche a non riconoscere in questo marzo 1303 gli eventi di Anagni, poiché sarebbe una lettura «a priori des choses».

¹⁷⁹ In realtà il mandato a procedere al concilio da parte di Filippo giunse in Italia solo in estate, pertanto il re si era davvero rifiutato di cedere alle pressioni di una parte dei suoi consiglieri e quel viaggio doveva essere quindi un tentativo di riconciliazione: «sperans quod forte dictus Bonifacius per viam tractatus pacifici cessaret a dictis scandalis» J. COSTE, *Les deux missions de Guillaume de Nogaret en 1303*, in *Mélanges de l'École Française de Rome*, 105, Rome 1993, p. 307.

proceduto «sia sul piano spirituale che su quello temporale»¹⁸⁰. Del resto, proprio in quelle settimane – lo abbiamo visto – Bonifacio riconobbe l'elezione imperiale di Alberto d'Asburgo con l'intento di stabilire un alleanza con l'Impero in chiave antifrancese¹⁸¹. L'intercettazione della lettera a Troyes da parte degli uomini di Filippo il Bello e il suo contenuto determinarono l'esplosione dell'ultima e tragica fase di un conflitto che, ormai, entrambe le parti non avrebbero potuto più frenare: in quelle settimane il tentativo di mediazione dell'ambasciata di Guglielmo di Nogaret fallì o, meglio, assunse tutt'altre finalità¹⁸².

Il 13 giugno si riunì al Louvre un secondo consiglio regio composto da più di trenta prelati tra abati e vescovi, dottori di teologia e baroni alla presenza di Filippo il Bello: i conti di Saint-Pol e il signore di Vézenobre, Guglielmo di Plaisians, presentarono al re una richiesta formale di convocazione di un concilio per giudicare Bonifacio VIII ed eleggere un nuovo pontefice «ad honorem Dei et exaltationem fidei christiane», una via del tutto simile a quella percorsa nel 1297 dai cardinali Colonna; in quell'occasione, infatti, vi fu il primo, importante contatto con i cardinali colonnesi¹⁸³. Del

¹⁸⁰ Della lettera di Bonifacio possediamo la versione in lingua francese pubblicata da G. DIGARD, *Philippe le Bel*, cit., pp. 157-158. La traduzione in italiano è di A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., p. 315.

¹⁸¹ B. PIO, Bonifacio VIII e la corte tedesca, cit., pp. 213-214.

¹⁸² J. COSTE, Boniface VIII, cit., pp. 79-80.

¹⁸³*Ibid.*, p. 164. I cardinali Giacomo e Pietro Colonna erano in quel momento in Italia, ma «parecchie persone» presenti all'assemblea fecero da «intermediari» tra il Plasians e Pietro Colonna. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., p. 322.

resto, la convocazione stessa di un concilio giudicante il pontefice era di per sé una pretesa più che audace. Al Louvre, Guglielmo di Plaisians lesse un più dettagliato, violento – e fantastico – atto d'accusa rispetto a quello precedente del Nogaret: a papa Caetani furono imputate accuse di eresia, simonia e idolatria che il Plasians dichiarava di poter provare¹⁸⁴. I capi d'accusa furono resi pubblici, l'Università di Parigi fu chiamata a esprimersi e il clero francese, sotto forti pressioni, fu costretto a sostenere la richiesta del concilio, mentre Filippo proibì di nuovo agli ecclesiastici di uscire dal regno con il della grave situazione nelle Fiandre¹⁸⁵. pretesto Guglielmo di Plaisians dichiarò che il papa «diffamatus est quia dixit quod in brevi faceret omnes Gallicos martyres vel apostatas» e che, riprendendo parte delle accuse dei Colonna, aveva fatto imprigionare e morire Celestino dopo averlo costretto a rinunciare al papato¹⁸⁶. Sebbene con tutta probabilità Pietro Colonna fu il «principale informatore» Plasians. del quest'ultimo e ancor prima Guglielmo di Nogaret ad

¹⁸⁴ J. COSTE, *Boniface VIII*, cit., pp. 122-197. Solo l'abate di Cîteaux Giovanni di Pontoise si oppose alla decisione del consiglio e fu per questo incarcerato: Bonifacio lo omaggiò concedendogli il sigillo con l'immagine del papa assiso sulla cattedra di San Pietro. A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 321-322.

¹⁸⁵ B. GUILLEMAIN, *Bonifacio VIII e la teocrazia pontificia*, cit., pp. 164-165.

¹⁸⁶ «(...) diffamatus est publice quod antecessorem suum, Celestinum, virum sancte memorie, (...) sibi forte conscius quod renuntiare non potuisset et, propter hoc, legitum ad sedem Bonifatius non habuisset ingressum (..) et inclusit in carcerem et ibi eundem celeriter et occulte mori fecit» J. COSTE, *Boniface VIII*, cit., pp. 161-162.

accusare per la prima volta di eresia Bonifacio VIII¹87: il Plasians però andò oltre alle generiche accuse del Nogaret e dichiarò, tra l'altro, che il papa «non credit immortalitatem, seu incorruptibilitatem animarum»¹88 e che in quanto «sortilegus (...) habet demonem privatum»¹89. In breve, l'obiettivo era diventato ormai quello di dichiarare e dimostrare che Bonifacio VIII era reo d'eresia per poter agire da una posizione di forza e il più possibile legittima.

Ottenuta l'approvazione dell'Università parigina, il re poté organizzare una «campagna sistematica di adesione» nell'intero regno: Nogaret ricevette quindi il mandato che egli stesso aveva richiesto il 12 marzo per notificare al papa le accuse che lo riguardavano e convincerlo a convocare un concilio che avrebbe dovuto giudicarlo¹⁹⁰. A quel punto Bonifacio, che si trovava nella sua Anagni, dettò una serie di lettere datate tutte il 15 agosto: nella prima, la Nuper ad audientiam, il papa rimproverava il re per aver dato asilo a Stefano Colonna¹⁹¹ e riaffermava l'autorità del «Romanus Pontifex et Petri successor» che non poteva essere sottomessa dalla «manus Principis vel potentis». La scomunica formale e solenne arrivò però con la celebre Super Petri solio, bolla che avrebbe dovuto essere resa pubblica l'8 settembre e affissa sulle porte della cattedrale anagnina¹⁹². Il papa

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 143-144.

¹⁸⁹ *Ibid*,, pp. 148-149.

¹⁹⁰ J. COSTE, Le deux missions, cit., pp. 310-319.

¹⁹¹ «(...) Stephano de Columna, nostro et Ecclesiae hoste in Regno suo, non sine gravium incursu sententiarum recepto». *Les Registres de Boniface VIII*, cit., n. 5383.

¹⁹² La bolla di scomunica è in P. DUPUY, *Histoire du differend*, cit., pp.

questa volta si riferì direttamente al re, il quale meritava la scomunica per non aver permesso subito ai prelati di recarsi al concilio romano del novembre passato, per aver fatto incarcerare l'abate di Cîteaux e per i misfatti commessi contro il vescovo di Pamiers. Pertanto Bonifacio VIII, in virtù della «tanta potestate» della «Petri sedes» e forte della «Evangelicam veritatem» pronunciò la «excommunicationis sententiam» su Filippo IV di Francia, «jam excommunicato notorie»: sudditi e vassalli del sovrano erano quindi sciolti da ogni giuramento di fedeltà.

Tuttavia proprio il 7 settembre un gruppo di uomini armati capeggiati da Sciarra Colonna, senza dubbio «ispirato a sentimenti di rancore e odio» verso il papa e costituito da personaggi le cui famiglie erano state danneggiate dalla politica di papa Caetani, giunse alle porte di Anagni e si unì all'ambasciata francese: a quel punto, le due «distinte iniziative» concorsero e quel 7 settembre divenne «per tutti il giorno della vendetta» 193. Il piccolo esercito del colonnese assediò il palazzo papale e Sciarra dettò a Bonifacio le sue condizioni: la reintegrazione al cardinalato dei suoi congiunti, la consegna del tesoro papale e la rinuncia al papato, condizioni così umilianti agli occhi del pontefice che questi, infatti, rifiutò¹⁹⁴. Nel tumultuoso assalto finale forse il Colonna, vero ideatore dell'offensiva militare, accarezzò l'idea di uccidere il papa ma Nogaret, stando a quanto dichiarerà più tardi, si oppose a un tale disegno e

^{182-186.}

¹⁹³ G. FALCO, *La Santa Romana Repubblica*, cit., p. 353. Cfr. E. DUPRÉ Theseider, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 161-162.

¹⁹⁴ A. PARAVICINI BAGLIANI, Bonifacio VIII, cit., pp. 350-352.

di entrare nel palazzo con uomini armati perché consapevole che «sanctissimo patre [Bonifacio] in persona periculum pateretur»¹⁹⁵. Il Colonna quindi fece irruzione nella proprietà del papa e trovò un Bonifacio deciso a non sottomettersi e maestoso nella sua dignità papale¹⁹⁶.

A dispetto del leggendario «schiaffo» e forse dei reali intenti di Sciarra, né questi né nessuno dei suoi compagni alzarono la mano contro il papa, e tutte le cronache più prossime agli eventi riferivano che Bonifacio non ricevette alcun danno corporale: l'episodio del papa schiaffeggiato «con la mano armata di un guanto di ferro» si dovrebbe alle Cronache di Saint-Denis e particolarmente a Niccolò Gilles¹⁹⁷. Del resto, il Nogaret intervenne energicamente e prese il papa sotto la propria custodia fino a quando, il 9 settembre, la popolazione di Anagni non si mosse, cacciò gli assalitori, distrusse il «vexillum» del re di Francia e liberò il papa che, parrebbe, si dimostrò clemente con i prigionieri e con quanti avevano depredato le proprie proprietà e quelle della curia¹⁹⁸. Pochi giorni dopo, il 18 settembre Bonifacio VIII rientrò in Roma, ove fu solennemente accolto dal popolo romano, e si stabilì in Vaticano, dove forse si sentiva più sicuro. L'11 ottobre successivo Bonifacio VIII

¹⁹⁵ Nogaret precisò che non fu possibile evitare l'assedio né l'ingresso armato nel palazzo papale «propter dicti Bonifacij pertinaciam et suorum». P. DUPUY, *Histoire du differend*, cit., p. 249.

¹⁹⁶ Alcune cronache presentano un papa quasi «eroico», con in mano le chiavi di Pietro e in spalle il mantello rosso. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 353-354.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 355-356.

¹⁹⁸ P. DUPUY, *Histoire du differend*, cit., p. 248.

morì con l'onorabilità propria della sua personalità e del suo *status*¹⁹⁹.

Gli ultimi eventi del conflitto tra Filippo IV e Bonifacio furono per il papa senza dubbio faticosi e tragici: soltanto meno di un secolo prima assediare il pontefice, farlo prigioniero e recargli una tale ingiuria sarebbe stato impensabile. Alla morte di Bonifacio VIII Filippo il Bello avviò un lungo processo, che si protrasse fino al 1311 e che vide opporsi ai legisti del sovrano i difensori del papa, con il solo scopo di far revocare in primo luogo la sentenza di scomunica e tutti i provvedimenti a lui ostili adottati da papa Caetani: l'assoluzione dalla scomunica giunse con il successore di Bonifacio, Benedetto XI, ma l'annullamento di «tutti i pronunciamenti papali

¹⁹⁹ Malgrado i truculenti particolari di diverse cronache su una rabbiosa agonia e sul rifiuto dei sacramenti, Bonifacio morì di morte naturale, forse con il peso dell'umiliazione subita un mese prima. Il corpo del papa fu solennemente sepolto nella sua cappella funeraria. Quando nel Seicento il sepolcro sarà aperto, i discendenti di papa Caetani troveranno un salma completamente intatta. A. PARAVICINI BAGLIANI, Bonifacio VIII, cit., pp. 370-376. Cfr. P. DUPUY, Histoire du differend, cit., p. 249. La morte di Bonifacio avvenne a dispetto della profezia che in quei difficili giorni di settembre il Nogaret diffuse e che si credeva essere legata a Celestino V e al successore di questi: «Intravit ut volpe, regnavit ut leo, morietur ut canis». In realtà queste stesse parole, presenti nelle Gesta abbatum Trudonensium del monaco belga Raoul de Saint-Trod (prima metà dell'XI secolo) e riprese dal domenicano Francesco Pipino, erano state riferite già all'imperatore Federico I Barbarossa e saranno nuovamente applicate a papa Leone X (1513-1521). A riguardo si è deciso di far riferimento al curioso ma valido volume dell'erudito G. FUMAGALLI, Chi l'ha detto? Tesoro di citazioni italiane e straniere, di origine letteraria e storica. Milano 1951, pp. 410-411.

pregiudizievoli» al re di Francia fu opera di Clemente V con la bolla *Rex gloriae* dell'aprile 1311²⁰⁰.

Il processo *post mortem* alla memoria di Bonifacio, nel quale il papa, ancor più che in vita, fu accusato dagli uomini del re e da Pietro Colonna dei più indicibili – e infondati²⁰¹ – peccati di eresia²⁰², demonolatria²⁰³, idolatria²⁰⁴ e di lussuria²⁰⁵, fu reso possibile non solo

²⁰⁰ La revoca delle decisioni di papa Caetani, lo abbiamo visto per i Colonna, non fu semplice: sia Benedetto XI che Clemente V nominarono una commissione di esperti giuristi per procedere nel rispetto del diritto canonico: malgrado l'annullamento, molti atti di giurisdizione compiuti da Bonifacio furono considerati «validi e sussistenti» nella sostanza. Vale ricordare che insieme ai provvedimenti che interessavano Filippo il Bello, con la *Rex gloriae* fu cancellato anche il verbale del processo a Bonifacio del 1310. T.

²⁰¹ Si rimanda all'essenziale *Conclusion* del Coste. J. COSTE, *Boniface VIII*, cit., pp. 886-908.

SCHMIDT, Critica e revoche di documenti, cit., pp. 55-57.

²⁰² Oltre alle già ricordate accuse del Plaisians di negazione dell'immortalità dell'anima e della transustanziazione eucaristica, tra la fine del 1308 e gli inizi del 1309 Pietro Colonna accuserà il papa di appartenere a una «secta damnata et heretica», di cui non specifica il nome, e di aver collaborato e favorito gli eretici: «[Bonifacio] fautoribus, receptatoribus, defensoribus et credentibus hereticorum communavit et favit, consilium et favorem prebuit, defensavit et receptavit...». *Ibid.*, pp. 387; 397.

²⁰³ Sempre Pietro Colonna nel 1306 dichiarerà che Bonifacio «habet demonem privatum, cuius consilio utitur in omnibus et per omnia» e che invocava grazie al suo «anulus». *Ibid.*, pp. 281-283.

²⁰⁴ Il primo a proferire l'accusa di idolatria fu Guglielmo di Plaisians nel ricordato consiglio del Louvre del giugno 1303: «Item ut suam damnatissimam memoriam perpetuam constituat, fecit immagine suas argenteas erigi in ecclesiis, per hoc nomine ad idolatrandum inducens». *Ibid.*, p. 148. L'idolatria di Bonifacio sarà ribadita da Pietro Colonna nel 1306: Bonifacio avrebbe «rite ordinato sacerdote dictis in forma Ecclesiae super ostia, sit ibi corpus Christi». *Ibid.*, pp. 145; 269-

141

dall'ostinata volontà di Filippo il Bello, ormai in una posizione di forza, ma dalla enorme crescita che gli studi di diritto avevano conseguito fin dalla fine del XII secolo e nel Duecento in primo luogo nella Curia romana, e dal rafforzamento di istituzioni politiche quali il regno di Francia. Di certo, l'immagine di Bonifacio tramandata alla storia attraverso il processo e le accuse rivolte al pontefice ancora in vita, altro non fu che il «frutto di un procedimento squisitamente accusatorio» in senso giuridico²⁰⁶.

Il pontificato di Bonifacio VIII segnò il «naturale e logico coronamento di un disegno consapevole» di attuazione di quella *plenitudo potestatis* che papa Caetani condusse alla più «superba e totale espressione» e che prendeva le mosse non da Innocenzo III, bensì da Gregorio VII, e le cui basi risalivano ancor prima nei secoli, rafforzate sempre più nel corso della storia tanto sul piano giuridico che teologico²⁰⁷. La stessa espressione di *plenitudo potestatis*²⁰⁸, infatti, fu inizialmente

270.

²⁰⁵ Già nella loro terza memoria (15 giugno 1297), i Colonna avevano alluso a «pluribus eius [di Bonifacio] facinoris excessibus carnis»; verso la fine del 1308 Guglielmo di Nogaret però sarà più esplicito circa i peccati di sodomia del papa: «Item dicebat [Bonifacio] quod fornicari, adulterari et mechari non erat peccatum». *Ibid.*, pp. 301; 384.

²⁰⁶ A. BERNARDO BAYONA, – J. A. DE SOUZA, *Iglesia y Estado:* Teorias políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334), Zaragoza 2016. Cfr. O. CAPITANI, *La polemica*, cit., p. 128.

²⁰⁷ O. CAPITANI, Da Innocenzo III a Bonifacio VIII, cit., pp. 1-18.

²⁰⁸ M. MACCHARRONE, «Sedes Apostolica - Vicarius Pietri». La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII), in *Primato pontificio ed episcopato: dal primo*

utilizzata da papa Leone I (440-461) per indicare i poteri onnicomprensivi – pienezza dei poteri, appunto – propri del successore di Pietro, posto da Cristo stesso «super gentes et regna»209. Sul piano giuridico, la raccolta di diritto ecclesiastico dello pseudo-Isidoro (847-857) sancì il primato della Chiesa di Roma e non per nulla il primo papa ad attingervi fu Niccolo I (858-867), autorevole «monarca» secondo il quale l'ordine sociale e religioso dipendeva in assoluto dal vescovo di Roma e il cui pontificato segnò l'inizio di quel «potere che (...) avrebbe raggiunto il suo apice sotto Innocenzo III»²¹⁰. Ma a conferire alla fortunata formula di plenitudo potestatis, che lungo il secolo XII aveva assunto un valore sempre più inequivocabile di supremazia papale e in tal modo era stata inserita nel Decretum Gratiani, fu Bernardo di Chiaravalle: «Sic factitando vos habere plenitudinem

millennio al Concilio ecumenico Vaticano II: studi in onore dell'arcivescovo Agostino Marchetto, (a cura di) J. EHRET, Città del Vaticano, 2013. Cfr. ID., La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali, Spoleto 1960. Si vedano inoltre M.C. DE MATTEIS, Potestas e iurisdictio nel Registro di Bonifacio VIII, in Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica, cit., pp. 433-446; A. PARAVICINI BAGLIANI, Hat das Papsttum seiner plenitudo potestatis Grenzen gesetzt? (1050-1300), in Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns, Berlin 2013, pp. 29-41.

²⁰⁹ A. PARAVICINI BAGLIANI, «Papa maior est angelis». Intorno ad una dottrina culmine della plenitudo potestatis del papa, in Angelos - Angelus. From the Antiquity to the Middle Ages = Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies, XXIII, 2015, pp. 365-408. Cfr. W. ULLMANN, Il papato nel Medioevo, cit., pp. 34-35.

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 103-107.

potestatis, sed iustitia forte non ita»²¹¹. Tra i secoli XI e XII, difatti, l'espressione di plenitudo potestatis fu approfondita sia sul piano giuridico che dottrinale. Uguccione da Pisa fornì una definizione «destinata a diventare classica»: «L'autorità piena esiste quando contiene il precetto, la validità generale e la necessità (...) questi tre elementi si trovano presso il papa, mentre il vescovo non possiede che il primo e il terzo»²¹². Con Enrico di Susa la plenitudo potestatis fu definitivamente assunta a «emblema della sovranità papale»: per l'Ostiense il papa «habet plenitudine potestatis (...) et maior et superior est omnibus Christianitatis»²¹³. Nel XII secolo furono i decretisti ad utilizzare la plenitudo potestatis per definire esclusivamente il potere del papa «al suo più alto livello», di autorità suprema legislativa, giudiziaria e dottrinale²¹⁴.

Proprio tra la metà dell'XII secolo e lungo tutto il Duecento – lo abbiamo visto soprattutto con i rapporti tra i poteri secolari e il papato – la stessa figura istituzionale del papa subì un'evoluzione ecclesiologica di enorme importanza storica, grazie soprattutto alle figure di grandi pontefici che si susseguirono: da Gregorio VII ad Alessandro III, da Innocenzo III a Innocenzo IV, personalità costituenti quasi una sorta di linea teocratica che raggiunse il culmine in Bonifacio VIII. Il secolo XIII, infatti, iniziò con l'ascesa al soglio petrino di Innocenzo III (1198-1216), il papa che perseguì «con

 $^{^{\}rm 211}$ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, De consideratione, cit., II, p. 442.

²¹² A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro*, cit., p. 93.

²¹³ M.C. DE MATTEIS, Potestas e iurisdictio, cit., p. 435.

²¹⁴ A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro*, cit., p. 94.

un'intransigenza e una coerenza mai riscontrate» fino ad allora le teorie sul primato del papa e il cui pontificato segnò «l'apogeo del papato medievale» ²¹⁵. Con Lotario di Segni il concetto di plenitudo potestatis, peculiarità del Sommo Pontefice in quanto «capo e fondamento di tutta cristianità», fu sostenuto e affermato con il ricorso alla regalità del papa²¹⁶.

Non ultimo Innocenzo IV, canonista e uomo forte della conoscenza del diritto, le cui dottrine ecclesiologiche raggiunsero il loro pieno sviluppo e con il quale il concetto di *plenitudo potestatis* ebbe una «estensione massima». Per papa Fieschi la pienezza dei poteri derivava direttamente da Cristo stesso e pertanto poteva e doveva essere esercitata sull'intera cristianità; inoltre, in quanto vicario del Figlio di Dio il pontefice era «dominus naturalis (...) et de jure naturali in imperatorem»²¹⁷.

Dunque, Bonifacio VIII ebbe un altissimo concetto della Chiesa ma poté affermare come forse nessun altro pontefice prima la *plenitudo potestatis papale e l'ideale*

²¹⁵ W. MALECZEK, *Innocenzo III*, cit., p. 326. Cfr. W. ULLMANN, *Il papato nel Medioevo*, cit., pp. 227-230.

217 Ivi.

²¹⁶ «Pietro è l'unico che è stato chiamato a godere della pienezza dei poteri. Ho ricevuto da lui la mitra per il mio sacerdozio e la corona per la mia regalità; mi ha stabilito Vicario di Colui sul cui abito sta scritto: Re dei re e signore dei signori, prete per l'eternità secondo l'ordine di Melchisedek». Il passo è tratto dal salmo IV di Innocenzo III, in J. P. MIGNE, Patrologiae Latinae, cit., col. 665. La figura veterotestamentaria di Melchisedek, re di Salem e sacerdote di Dio, è stata utilizzata spesso da Innocenzo III e Innocenzo IV per legittimare il potere temporale del papa. A. PARAVICINI BAGLIANI, Il trono di Pietro, cit., p. 96.

teocratico, «essenziale connotato della sovranità pontificia sul mondo», poiché erede di una secolare e consolidata tradizione. L'Unam sanctam di papa Caetani costituì l'apice delle concezioni teocratiche del papato duecentesco tutte raccolte in un unico testo e fu indubbiamente l'ultimo «altisonante canto del cigno del papato medievale, tutto compreso della propria vasta autorità». Ma tra Innocenzo III e Bonifacio VIII, tra il primo e l'ultimo pontefice del Duecento, la concezione della cristianità romana era ormai cambiata e i re, signori nuove monarchie nazionali, tendevano delle comportarsi come «imperatori nei loro regni». Se il conflitto e la rottura con la Francia da un lato dimostrarono la grandezza di papa Caetani e dell'ideale che egli incarnava, di cui già i suoi contemporanei ebbero coscienza, dall'altro segnarono il declino del papato universale opposto all'avanzata delle nascenti monarchie nazionali, e in tal senso il pontificato di Bonifacio VIII concluse la «secolare parabola medievale» del potere papale finalizzata a imporre la ierocrazia della Chiesa sull'intera cristianità.

Per concludere, Bonifacio VIII, come pontefice e capo della cristianità ebbe un altissimo concetto di sé e sentì la missione di affermare, senza alcuna incertezza, la plenitudo potestatis come il fondamentale, essenziale connotato della sovranità pontificia sul mondo. La condusse fino alla più orgogliosa, compiuta espressione, e nel suo dramma personale ne presentì il rapido crollo. Fu infatti proprio lo sviluppo dei regni nazionali – e il conflitto con Filippo il Bello lo dimostrò con tutta la sua tragicità – spodestarono il papato dalla sua posizione di

centro di attrazione dell'Europa provocandone finanche il declino. Tuttavia fu proprio per questo che, nella storia del papato, il pontificato di Bonifacio VIII e le idee stesse che si confrontarono intorno alla sua figura segnarono la fine di una fase e l'inizio di una nuova era.

Con papa Caetani la dottrina della pienezza dei poteri propria del capo della Chiesa di Roma raggiunse il suo apogeo ed ebbe la sua più autorevole e matura esposizione nella celeberrima *Unam sanctam*. documento, punto di arrivo nella storia delle concezioni ierocratiche del papato duecentesco, fu concepito nella fase più acuta del conflitto tra il papa e Filippo IV di Francia, eppure esso in realtà andava ben oltre lo scontro con il sovrano capetingio in quanto rivolto all'intera cristianità. L'*Unam sanctam* doveva essere il manifesto di quei principî fondamentali del papato medievale che avrebbero dovuto presiedere alla guida della società cristiana, quali la necessaria fede nella Chiesa di Cristo e nel suo Vicario, senza la quale non vi sarebbe salvezza: «Porro subesse Romano Pontifici omni humanae declaramus, dicimus, diffinimus creaturae pronunciamus omnino esse de necessitate salutis».

Del resto, considerare l'affermazione della *potestas* papale di Bonifacio VIII unicamente in ragione del conflitto con Filippo il Bello significherebbe non solo limitare l'azione politico-ecclesiologica di papa Caetani e ridurre di molto l'importanza storica del suo pontificato, ma costituirebbe un grave errore di interpretazione tanto quanto riconoscere esclusivamente la storia medievale del papato nei rapporti con l'Impero e i poteri secolari. Come si è cercato di dimostrare, Bonifacio VIII non aggiunse nulla alla dottrina della *plenitudo potestatis*, la

novità che egli costituì nell'ultima fase di gloria del papato medievale fu il ricorso da parte di Bonifacio VIII della pienezza dei poteri del Vicario di Cristo, una costante nel suo pontificato.

Le decisioni di natura giurisdizionale prese da Bonifacio, come la cassazione dei provvedimenti di Celestino V e la promulgazione stessa del *Liber sextus* già dimostrano con chiarezza la coscienza della *potestas* del papa giurista. Anche i significativi provvedimenti in materia prettamente ecclesiale, come la sistemazione dei compiti e dei ruoli degli Ordini religiosi stabilita con la *Super cathedram* per porre fine agli attriti tra i Mendicanti e il clero secolare, e soprattutto la grandiosa indizione del primo Giubileo della cristianità, vasto e indiscusso successo di Bonifacio, consapevole di consegnare la propria imperitura memoria alla storia, furono indubbiamente celebrazioni delle sue autorità e *potestas*.

È tuttavia innegabile che l'attuazione più maestosa e aggressiva della *plenitudo potestatis* in Bonifacio VIII si presenta quando è messo in discussione il suo potere all'interno della Chiesa: lo si è visto col tentativo del papa di reprimere ogni polemica e opposizione riguardo la sua legittimità come successore di Pietro avanzate da ambienti spirituali e movimenti ereticali, alimentati dai maggiori fautori dell'illegittimità di papa Caetani e suoi più acerrimi oppositori, i Colonna. Con i cardinali Giacomo e Pietro Colonna e i loro familiari e sostenitori Bonifacio VIII fu invero inesorabile: furono deposti dal cardinalato, solennemente scomunicati e contro di loro fu indetta addirittura una crociata poiché *rebelles* alla sua autorità, «blasphemos atque scismaticos» in quanto

nemici e sovvertitori dell'unità della Chiesa, infine colpevoli di aver osato invocare un concilio per giudicare – con la speranza di deporre – il Vicario di Cristo.

Nei rapporti con l'Impero senza dubbio Bonifacio ribadì il possesso delle due spade ed evocò la storica metafora del sole e della luna per affermare la superiorità del potere spirituale rispetto a quello temporale, ma riguardo la politica verso un Sacro Romano Impero ormai sempre più tedesco, debole e disinteressato all'Italia e finanche incapace di sostenere la Chiesa di Roma, Bonifacio non fece nulla di più rispetto a pontefici come Innocenzo III e Innocenzo IV. Forse la novità di papa Caetani fu una lucida e abile minaccia politica nei confronti di Alberto d'Asburgo insita in una nuova, e certo possibile, *translatio imperii* per costringere l'imperatore a una alleanza con la Sede Apostolica in caso di un duro scontro dalle dimensioni impreviste con la Francia di Filippo IV.

Il conflitto con Filippo il Bello, sorto con la questione della tassazione del clero pretesa dal re e spinto fino al «parossismo» da entrambi le parti, decise a non piegarsi e a ancor meno a mettere in discussione le proprie prerogative, costituì l'ultimo – e forse il più tragico –, decisivo scontro tra i due poteri del papa e del sovrano secolare. Se per Bonifacio VIII da un lato gli arbitrari prelievi finanziari del re di Francia al clero significarono un'intollerabile ingerenza in questioni ecclesiastiche di esclusiva competenza del Sommo Pontefice, e dall'altro il divieto di Filippo il Bello dato ai prelati del regno di giungere a Roma per il concilio convocato dal papa con la *Ausculta, filii* un oltraggio imperdonabile, per contro il re di Francia considerò quella tassazione del tutto legittima

e il contenuto di quella bolla una pretesa di natura del tutto politica, dunque un'inaccettabile sottomissione feudale del suo regno alla Chiesa di Roma.

Così agli inizi del conflitto e soprattutto nella fase più acuta dello stesso Bonifacio agì proprio come avrebbero operato i suoi predecessori del Duecento, ma il rafforzamento delle istituzioni politiche, particolarmente il regno di Francia, e la consapevolezza del sovrano capetingio della sua posizione di forza acquisita anche grazie al consolidamento degli studi di diritto, alla affermazione della plenitudo potestatis da parte del papa comportarono esiti che soltanto meno di un secolo prima sarebbero stati impensabili: per la prima volta nella storia del papato, all'oltraggio di Anagni seguì un processo alla memoria del pontefice che, per le accuse e le dichiarazioni fatte, non sarebbe errato definire diffamatorio e ingiurioso.

Ebbene, quel che interessa in questa sede, in virtù di quanto sin qui sostenuto, è comprendere i motivi per i quali, in un quadro storico e politico ormai mutato, Bonifacio VIII restò ancorato a posizioni sì radicate ma forse non più sufficienti e ricorse, come forse nessuno dei suoi predecessori, alla dottrina della *plenitudo potestatis*, certo non priva, malgrado tutto, di una forza dirompente. Bonifacio VIII fu indiscusso e consapevole erede di una tradizione ecclesiologica che prendeva le mosse da Gregorio VII e che si era rafforzata nei secoli XII e XIII grazie alle figure di grandi pontefici quali Alessandro III, Innocenzo III, Gregorio IX, Innocenzo IV e ai contributi di teologi e decretalisti come Bernardo di Clairvaux ed Enrico di Susa. Il papa non era più solo *Vicarius Petri* ma *Vicarius Christi*, incarnazione stessa della Chiesa

universale e posto da Cristo quale guida e giudice supremo della cristianità, al quale il pontefice romano doveva direttamente i suoi poteri, per questo *pleni* e *plenissimi*: disobbedire al papa avrebbe quindi significato recare oltraggio alla Chiesa fondata da Pietro e personificata dal vicario del Salvatore.

La teoria del primato del papa e della pienezza dei poteri aveva una lunga tradizione di cui gli stessi pontefici che si susseguirono a partire dal pontificato di Gregorio VII e ancor più dalla seconda metà del XII secolo erano continuatori e alla quale contribuirono significativamente. E Bonifacio VIII, il primo papa del Trecento, fu senza dubbio alcuno l'ultimo grande pontefice medievale che riuscì ad attuare, in un mondo ormai mutato e non senza limiti e impedimenti, nel modo più solenne e grave la dottrina della plenitudo potestatis papale: in tal senso – e solo in questo – è possibile ritenere che il pontificato di Bonifacio VIII abbia davvero visto, per citare un'ultima volta Dante, «nel vicario suo Cristo esser catto».

Bibliografia

Fonti

Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, edizione a cura di R. Scholz, Weimar 1929.

Bartolomaeus de Cotton, *Historia Anglicana (A.D. 449-1298)*, in *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, XVI, Londra 1859, pp. I-344.

Corpus iuris canonici, ed. E. Friedberg, II, Leipzig 1897-1881.

Coste, J., Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et déposition des témoins (1303-1311). Édition critique, introductions et notes par Jean Coste, Rome 1995.

Dupuy, P., Histoire du differend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France, Paris 1655.

Franciscus Pipinus, *Chronicon*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, IX, Mediolani 1726, pp. 581-752.

Johannes Parisiensis, *Tractatus de potestate regia et papali*, edizione a cura di F. Bleienstein, Stuttgart 1969.

Les Registres de Boniface VIII, ed. A. Thomas - M. Faucon - G. Digard - R. Fawtier, Paris 1884-1939.

Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones et acta publica imperatorum et regum, III, Hannoverae-Lipsiae 1904.

Monumenta Germaniae Historica, Epistolae Selectae, II, Berlin 1920.

Patrologiae Latinae, ed. J. P. Migne, Paris 1847.

Stefaneschi, J., De centesimo seu iubileo anno: la storia del primo giubileo (1300), ed. critica di P. G. Schmidt, trad. it. di A. Placanica, Impruneta 2001.

Tolomeo da Lucca, *Historia ecclesiastica*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, XI, Mediolani 1727, pp. 741-1242.

Villani, G., *Nuova cronica*, a cura di Giovanni Porta, II, Parma 1991.

Letteratura

Ageno, F., Benedetti, Iacopo, in Dizionario Biografico degli Italiani, VIII, 1966, pp. 267-276.

Id., Sull'invettiva di Iacopone da Todi contro Bonifacio VIII, in Lettere italiane, 16, Firenze 1964, pp. 373-414.

Alighieri, J., Chiose alla cantica dell'Inferno di Dante Alighieri, a cura di S. Bellomo, Padova 1990.

Aubert, R. - Fedalto, G. - Quaglioni, D., *Storia dei concili*, Cinisello Balsamo 1995.

Barone, G., *Margherita Colonna e le clarisse di S. Silvestro in Capite*, in *Roma anno 1300*. Atti della IV° settimana di studi di Storia dell'arte medievale dell'Università degli studi di Roma "La Sapienza", 19-24 maggio 1980, Roma 1983, pp. 799-805.

Id., Matteo d'Acquasparta, in Dizionario Biografico degli Italiani, LXXII, 2008, pp. 204-208.

Id., Niccolò IV, in Enciclopedia dei Papi, II, Roma 2000, pp. 455-459.

Id., Niccolò IV e i Colonna, in Niccolò IV: un pontificato tra Oriente e Occidente. Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del VII centenario del pontificato di Niccolò IV, Ascoli Piceno (14-17 dicembre 1989), Spoleto 1991, pp. 73-89.

Id., Spirituali, in Id., Da frate Elia agli spirituali, Milano 1999, pp. 173-179.

Benedetti, G. M. (a cura di), Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di santa Guglielma, Milano 1999.

Bernardo Bayona, A. – De Souza, J. A., *Iglesia y Estado:* Teorias políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334), Zaragoza 2016.

Bernardus Claraevallensis, *De consideratione*, II, in *S. Bernardi Opera*, III, a cura di J. Leclercq, Romae 1963, pp. 379-493.

Bonifacio VIII. Atti del XXXIX Convegno storico internazionale. Todi, 13-16 ottobre 2002, Spoleto 2003. Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica. Atti del Convegno organizzato nell'ambito delle Celebrazioni per il VII Centenario della morte. Città del vaticano, 26-28 aprile 2004, Roma 2006.

Branca, V. (a cura di), *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, Milano 1965.

Cantarella, G.M., *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII (1073-1085)*, Roma-Bari 2005.

Capitani, O., Da Dante a Bonifacio VIII, Roma 2008.

Carocci, S., Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel Duecento e nel primo Trecento, Roma 1993.

Carocci, S. - Vendittelli, M., *Società ed economia (1050-1420)*, in (a cura di) A. Vauchez, *Roma medievale*, Roma-Bari 2006, pp. 71-116.

Caron, G. P., La rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella storia del diritto canonico dall'età apostolica alla riforma cattolica, Milano 1946.

Conte, E., *La bolla* Unam sanctam *e i fondamenti del potere* papale fra diritto e teologia, in *Mélanges de l'École Française* de Rome, CXIII, Rome 2001, pp. 663-684.

Contini, G., *Poeti del Duecento*, Milano-Napoli 1960. Cordeschi, A., *Celestino V e la rinuncia gloriosa: la vera storia del papa eremita*, L'Aquila 2017.

Coste, J., Les deux missions de Guillaume de Nogaret en 1303, in Mélanges de l'École Française de Rome, 105, Rome 1993, pp. 299-326.

Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, ed. con note e commenti di A. M. Chiavacci Leonardi, 3 voll., Milano 1999.

De Matteis, M. C., La chiesa verso un modello teocratico: da Gregorio VII a Bonifacio VIII, in La Storia, (a cura di) N. Tranfaglia - M. Firpo, I, Torino 1988, pp. 425-452.

Del Punta, F. - Donati S. - Luna C., Egidio Romano, in Dizionario Biografico degli Italiani, XXXXII, 1993, pp. 319-341.

Di Salvo, G., Benedetto XVI: primato petrino e rinuncia, Roma 2016.

Digard, G., *Philippe le Bel et le Saint Siège de 1285 à 1304*, Paris 1936.

Dupré Theseider, E., *Bonifacio VIII*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma 2000, pp. 472-493.

Id., Roma dal comune di popolo alla signoria pontificia: (1252-1377), Bologna 1952.

Eastman, J. R., *Papal Abdication in Later Medieval Thought*, Lewiston 1990.

Ehler, S. - Morral, J. B., *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Milano 1958.

Falco, G., La Santa Romana Repubblica. Profilo storico del Medioevo, Milano-Napoli 1963.

Id., Sulla formazione e la costituzione della signoria dei Caetani (1283-1303), in Rivista storica italiana, XLV, 1928, pp. 229-254.

Frugoni, A., Celestiniana, Roma 1991.

Id., Celestino V, in Enciclopedia dantesca, I, Roma 1970, pp. 905-907.

Id., Il giubileo di Bonifacio VIII, Roma-Bari 2000.

Frugoni, C., Due papi per un giubileo: Celestino V, Bonifacio VIII e il primo Anno santo, Milano 2000.

Fumagalli Beonio Brocchieri, M. T., *Il pensiero politico medievale*, Roma-Bari 2000.

Gatto, L., *Celestino V pontefice e santo*, a cura di E. Plebani, Roma 2006.

Gigliotti, V., Fit monachus, qui papa fuit: la rinuncia di Celestino V tra diritto e letteratura, Firenze 2008.

Id., Ricerche sulla rinuncia all'ufficio papale nelle fonti canonistiche del diritto comune (XIII-XV): da Celestino V a Felice V: corso di dottorato di ricerca in storia del diritto medioevele e moderno, tesi di dottorato in Storia del diritto medievale e moderno, XIX ciclo, Milano 2006.

Gilson, E., La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo, Firenze 2005.

Graf, A., Miti, leggende e superstizioni del Medioevo, in Id., Opere critiche, III, Torino 1925, pp. 401 ss.

Guillemain, B., Bonifacio VIII e la teocrazia pontificia, in (a cura di) D. Quaglioni, La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378), Cinisello Balsamo 1994, pp. 177-232.

Hageneder, O., Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella storia e nella prassi dei secoli XII e XIII, Milano 2000.

Herde, P., Celestino V, in Enciclopedia dei Papi, II, Roma 2000, pp. 460-472.

Id., Celestino V (Pietro del Morrone). 1294. Il papa angelico, a cura di Q. Salomone, L'Aquila 2004.

Iacopone da Todi. Atti del XXXVII Convegno storico internazionale (Todi, 8-11 ottobre 2000), Spoleto 2001.

Iacopone da Todi, *Laude*, ed. F. Mancini, in *Scrittori d'Italia*, Roma-Bari 1974.

Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze, Città del Vaticano 1991.

La propaganda politica nel basso Medioevo. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale. Todi, 14-17 ottobre 2001, Spoleto 2002.

Lambertini, R., Da Egidio Romano a Giovanni da Parigi, da Dante a Marsilio da Padova: fautori e oppositori della teocrazia papale agli inizi del Trecento, in (a cura di) C. Dolcini, Il pensiero politico dell'età antica e medioevale, Torino 2000, pp. 210-215.

Le Bras, G., Boniface VIII, symphoniste et modératuer, in Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen, Paris 1951, pp. 383-394.

Le culture di Bonifacio VIII. Atti del Convegno per il VII Centenario della morte (Bologna 13-15 dicembre 2004), Roma 2006.

Luna, C., Un nuovo documento del conflitto tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello: il discorso De potentia domini papae di Egidio Romano, in Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale, 3, 1992, pp. 167-243.

Maccarrone, M., La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali, Spoleto 1960.

Id., Vicarius Christi. Storia del titolo papale, Romae 1953.

Maier, A., Due documenti nuovi relativi alla lotta dei cardinali Colonna contro Bonifacio VIII, in Rivista di storia della Chiesa in Italia, III (1949), pp. 344-364.

Maleczek, W., Colonna, Giovanni, in Dizionario Biografico degli Italiani, XXVII, 1982, pp. 324-327.

Id., Innocenzo III, in Enciclopedia dei Papi, II, Roma 2000, pp. 326-350.

Marini, A., La Rinuncia di Celestino V, Roma 2012.

Menestò, E., Le prose latine attribuite a Jacopone da Todi, Bologna 1979.

Merlo, G.G., Eretici ed eresie medievali, Bologna 1989.

Miethke, J., Ai confini del potere: il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham, Padova 2005.

Montefusco, A., Iacopone nell'Umbria del Due-Trecento: un'alternativa francescana, Roma 2006.

Morghen, R., Il cardinale Iacopo Gaetano Stefaneschi e l'edizione del suo Opus metricum, Roma 1930.

Padoan, G., Colui che fece per viltade il gran rifiuto, in Studi danteschi, XXXVIII, 1961, pp. 75-128.

Paolini, L., Eretici del Medioevo. L'albero selvatico, Bologna 1989.

Paravicini Bagliani, A., Autour de la tiare aux plume de paon, in (a cura di) N. Bock – I. Folletti, Survivals, Revivals, Rinascenze: studi in onore di Serena Romano, Roma 2017, pp. 341-345.

Id., Boniface VIII, violence du verbe et émotivité, in Passions et pulsions à la cour (Moyen Âge - Temps modernes). Textes réunis par Bernard Andenmatten, Armand Jamme, Laurence Moulier-Brogi et Marilyn Nicoud, Firenze 2015 (Micrologus Library, 68), pp. 24-71.

Id., A., Bonifacio VIII, Torino 2003.

- Id., Bonifacio VIII e il giubileo del 1300: autorappresentazione e ritualità, in Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie. Atti dell'incontro di studio in occasione dell'VIII centenario dell'Indulgenza della Porziuncola (1216-2016). S. Maria degli Angeli, 15-16 luglio 2016, Spoleto 2017, pp. 27-44.
- Id., Grégoire VII et l'excommunication. A propos des figures des apôtres Pierre et Paul sur les bulles pontificales, in L'image en questions: Pour Jean Wirth, Genève 2013, pp. 120-29.
- Id., Hat das Papsttum seiner plenitudo potestatis Grenzen gesetzt? (1050-1300), in Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns. Legaten, Berlin 2013, pp. 29-41.
- Id., Il bestiario del papa, Torino 2016.
- Id., Il pappagallo del papa. «Volatile parlante» e specchio di sovranità, in (a cura di) C. Mordeglia, Animali parlanti. Letteratura, teatro, canzoni, Micrologus Library LXXXII, pp. 69-84.
- Id., Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII, Roma 1996.
- Id., Innocent III and the world of symbols pf the papacy, (translated by G. Oppitz-Trotman) in Journal of Medievals Studies, XXXXIV, 2018, pp. 261-279.

- Id., Innocenzo III, Cristo e il potere del papa, in (a cura di) Laura Andreani e Agostino Paravicini Bagliani, Cristo e il potere: teologia, antropologia e politica, Firenze 2017, pp. 127-143.
- Id., Innocenzo III, la ritualità e il primato di Pietro, in Il Lateranense IV: le ragioni di un Concilio: atti del LIII Convegno storico internazionale Todi, 9-12 ottobre 2016, pp. 505-518.
- Id., La corte dei papi nei secoli XI e XII: ritualità e autorappresentazione, in Le corti nell'Alto Medioevo. Spoleto, 24-29 aprile 2014 (Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo), LXII, pp. 259-278.
- Id., La costruzione della monarchia papale, in Il contributo italiano alla storia del pensiero: Diritto, Roma 2012, pp. 67-73.
- Id., La papauté médiévale et le concept d'harmonie, in Ideas of Harmony in Medieval Culture and Society, Micrologus XXV, 2017.
- Id., Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale, Roma 2005.
- Id., Le sens du temps à la cour pontificale, in Le sens du temps/The Sense of Time. Actes du VIIe Congrès due Cmité International de latin médiéval (Lyon, 10-13 settembre 2014), Genève 2017, pp. 59-72.
- Id., «Papa maior est angelis». Intorno ad una dottrina culmine della plenitudo potestatis del papa, in Angelos Angelus. From the Antiquity to the Middle Ages = Micrologus.

Nature, Sciences and Medieval Societies, XXIII, 2015, pp. 365-408.

Pietro di Giovanni Olivi, *Scritti scelti*, a cura di P. Vian, Roma 1989.

Potestà, G. L., *Angelo Clareno*. *Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma 1990.

Potestà, G. L., Storia ed escatologia in Ubertino da Casale, Milano 1980.

Primato pontificio ed episcopato: dal primo millennio al Concilio ecumenico Vaticano II: studi in onore dell'arcivescovo Agostino Marchetto, (a cura di) Jean Ehret, Città del Vaticano, 2013.

Prinzivalli, E., *Ponziano*, in *Enciclopedia dei Papi*, I, Roma 2000, pp. 261-263.

Rusconi, R., *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma 1999.

Schatz, K. Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni, Brescia 1996.

Scorza Barcellona, F., *Clemente I*, in *Enciclopedia dei Papi*, I, Roma 2000, pp. 199-212.

Sestan, E., *Bonifacio VIII*, in *Enciclopedia dantesca*, I, Roma 1970, pp. 675-679.

Ullmann, W., Il papato nel Medioevo, Roma-Bari 1999.

Varanini, G. - Baldassarri, G. (a cura di), *Racconti esemplari del Due e Trecento*, II, Roma 1993.

Vauchez, A., Contestazioni ed eresie nella Chiesa latina, in (a cura di) A. Vauchez e M. Mollat du Jourdin, Un tempo di prove (1274-1449), in (a cura di) R. Rusconi, Storia del cristianesimo: religione, politica, cultura, VI, Roma 1998, pp. 302-322.

Vian, G. M., La donazione di Costantino, Bologna 2004.

Visceglia, M. A. – Paravicini Bagliani, A., *Il conclave*, Roma 2018.

Waley, D., Caetani, Francesco, in Dizionario Biografico degli Italiani, XVI, 1973, pp. 162-168.

Id., Caetani, Pietro, in Dizionario Biografico degli Italiani, XVI, 1973, pp. 215-217.

Id., Colonna, Giacomo, in Dizionario Biografico degli Italiani, XXVII, 1982, pp. 311-314.

Id., Colonna, Stefano il Vecchio, in Dizionario Biografico degli Italiani, XXVII, 1982, pp. 433-437.

Christianitas. Rivista di Storia Pensiero e Cultura del Cristianesimo - 10 (2018)
164

MARIANNA IAFELICE

Strategie famigliari e procedure per l'ingresso in un monastero femminile di Capitanata: le benedettine di San Lorenzo a San Severo

In una San Severo completamente diversa da quella odierna, il monastero di San Lorenzo, era un tempo adiacente alle scomparse mura cittadine, all'interno quindi della cinta muraria, su quella che era delineata, nella documentazione, come la «strada che conduce ad Apricena» e si è venuto a formare grazie ai successivi rifacimenti ed aggregazioni, con la facciata principale che incorpora ancora oggi, in una sorta di continuità architettonica, la facciata settecentesca della chiesa, l'edificio sacro infatti, venne ricostruito tra il 1778 e il 1784 dall'architetto napoletano Giuseppe Astarita.¹ Unico

_

¹ Per le notizie storiche del monastero vedi: R. M. PASQUANDREA, Chiesa di San Severino abate e sue grance in San Severo, Grenzi, Foggia, 2009; M. BASILE BONSANTE, Per una storia dell'arte a San Severo, in Studi per una storia di San Severo, II, a cura di Benito Mundi, Sales, San Severo, 1989; A. LUCCHINO, Del terremoto che addì 30 luglio 1627 ruinò la città di San Severo e terre convicine, Cappetta, Foggia, 1930, p. 511; P. CORSI, Il monastero di San Lorenzo in San Severo: appunti per una ricerca, "Rassegna di Studi Dauni", V, (1978), pp. 59-88. A. PRIGIONIERI, Vita claustrale e giurisdizione episcopale: il monastero delle benedettine di San Lorenzo a San Severo in antico regime (sec. XVI-XIX), "Quaderni di Capitanata", pp. 2-3, Esseditrice, San Severo, 2003; P. CORSI, Il

monastero femminile della città, se si escludono quelli di Santa Chiara e di Santa Caterina che, scomparvero praticamente subito dal palcoscenico religioso sanseverese, costituì per secoli il luogo in cui le donne, che effettuavano la professione monastica, hanno vissuto.²

Le origini di questo monastero che, secondo Mariella Basile Bonsante, «si perdono nella leggenda», risalirebbero addirittura al XII secolo, quando più che un monastero, esisteva una fondazione comunitaria più prossima ad un conservatorio femminile che ad un monastero vero e proprio, «ove le donne vivevano quasi con la regola di San Benedetto, senza però vestire l'abito». Il luogo sorgeva nei pressi di una chiesetta mezza diroccata, di Santa Maria Maddalena, tanto che in alcuni atti notarili risalenti al 1572 è indicato come «Santa Maria

monastero di San Lorenzo in San Severo: appunti per una ricerca, in IDEM, Memoria di una città, Gerni Editore, San Severo, 2011. A. PRIGIONIERI, Città e monasteri a San Severo in antico regime, in Atti del 18° Convegno Nazionale sulla preistoria-protostoria-storia della Daunia (San Severo, 29-30 novembre 1997). La Capitanata tra Medioevo ed età moderna (secc. XIII-XVII), a cura di Armando Gravina, San Severo, 1999, pp. 240-241. L. PRESUTTO, Le ripercussioni locali delle leggi eversive nell'Italia post-unitaria: il monastero delle benedettine di San Severo, "Quaderni di Capitanata", 5, a cura di L. ORSI, San Severo, 2006, pp. 41-65.

² "Il monastero di Santa Chiara e di Santa Caterina sorgevano rispettivamente nel territorio della parrocchia di San Giovanni Battista e di San Nicola e la loro esistenza è documentata dalla Santa Visita di Monsignor Malaspina del 4 e 6 settembre 1591, ricordata da Matteo Fraccacreta, [...] Entrambi i monasteri furono soppressi, pare, agli inizi del '600 ed i beni delle Clarisse furono devoluti ai padri Conventuali". Cfr. A. PRIGIONIERI, *Città e monasteri a San Severo in antico regime*, cit., pp. 231-232.

³ M. BASILE BONSANTE, *Per una storia dell'arte a San Severo*, in *Studi per una storia di San Severo*, II, cit., p. 510.

de Monialibus».4

Specchio della suddivisione in classi della società esterna, anche qui dimoravano due "classi" di monache: le coriste, dette anche «velate», che erano quelle provenienti dalle classi agiate che ricoprivano gli incarichi più prestigiosi, quelle che nella documentazione archivistica rinvenuta, non vengono mai indicate con il nome di «suora» ma bensì di «donna» o di «Signora» e le converse, le «suore» appunto, che svolgevano per lo più incarichi e mansioni di servizio, si occupavano del bucato e della cucina, basti pensare che, nel 1770 Mariangela Fajella, di Torremaggiore, futura badessa, risultava essere entrata in monastero accompagnata dalla conversa personale, la sua donna di servizio, Orsola Di Salvio.⁵ Analizzando le carte conservate sia presso l'Archivio storico diocesano della città, sia quelle conservate presso la sezione di Lucera dell'Archivio di Stato di Foggia, ci si rende conto che diventare monaca, in antico regime, significava per la donna, affrontare un processo che, nel portarla dallo stato laicale a quello religioso, abbracciava un arco temporale anche abbastanza lungo, con un percorso che prevedeva in linea generale tre fasi principali: 1) l'entrata in convento in qualità di educanda; 2) l'anno di noviziato, al termine del quale doveva essere versata la

⁴ Il primo atto è del 29 marzo 1572, e riguarda il ricevimento di cento ducati e di alcuni beni corredali per la monacazione di Laura Bruno. Per l'intera questione cfr. pagine seguenti.

⁵ ARCHIVIO STORICO DIOCESANO SAN SEVERO (d'ora in poi ASDSS), Fondo delle Benedettine, Istruzione pastorale, VIII Del monastero di Donne Monache, n. 49. Mariangela muore il 5 giugno 1796 all'età di settantatrè anni. Secondo il registro dei defunti della Parrocchia di San Severino, muore invece il 6 giugno a 78 anni d'età, cfr. ASDSS, Libro dei defunti 1780-1805, San Severino, f. 184r.

dote 3) e la professione, quando cioè la donna pronunciava i voti solenni e quindi avveniva la consacrazione.

L'educandato

Per ricostruire quanto si verificava anche nella realtà sanseverese, ci siamo in parte affidati ad volumetto manoscritto, con pagine non numerate, facente parte del fondo archivistico delle Benedettine di San Severo, dove leggiamo che, il monastero, allineandosi alle disposizioni generali, prevedeva che, l'ingresso di una ragazza come educanda fosse preceduto dalla richiesta e quindi dall'ottenimento di una licenza della Sacra Congregazione de' vescovi e Regolari.6 Stando a quanto scritto da Peccheneda, avvocato napoletano dell'Università di San Severo, chiamato a redimere una controversia legale sollevata con la Curia di San Severo, presso la Real Camera di Santa Chiara, in merito al giuspatronato secolare sul monastero, si espressamente che: «Conserva inoltre l'Università il diritto di accordare, o negare il permesso a tutte le donzelle che volessero entrare nel Monastero o per educande, o per vestir l'abito religioso, o per fare il noviziato, o la solenne professione». 7 E dal momento che

⁶ Ibidem.

⁷ F. PECCHENEDA, Ragioni della città di San Severo sul monastero di Donne monache sotto il titolo di S. Lorenzo della medesima Città, contro alle pretensioni della Curia vescovile nella Real Camera di Santa Chiara, XLIV, in Collezione di Scritture di Regia Giurisdizione, XVI, Napoli 1771, p. 177. Per la questione cfr. R. GALLI, Il giuspatronato secolare sul monastero di San Lorenzo, in Celesti Sirene II. Musica e monachesimo dal Medioevo all'Ottocento.

«le donzelle ne richieggono con loro supplica un tal permesso; così l'Università per mezzo de' suoi Governatori e Reggimentari in pubblico Consiglio per suffragi segreti o l'accorda con l'inclusiva, o il nega con l'esclusiva: dimanierachè senza un tal permesso o sia contentamento che si dà in iscritto non può la donzella entrare in quel pio luogo, qualunque la Badessa e tutte le monache a pieni voti concorressero ad accettarla».8 Per completare la procedura di ammissione però, per la realtà sanseverese, era necessario pure il consenso era necessario pure il parere favorevole di tutte le monache coriste, parere che veniva elargito con una votazione segreta dopo che queste, a suon di campanello, venivano radunate capitolarmente in coro.9 Per l'ingresso di una fanciulla però andava rispettata pure la norma del limite d'età, che prevedeva l'ingresso delle bambine che non avessero meno di sette anni e che arrivassero al massimo fino ai venticinque anni, infatti al compimento di questa data, la ragazza era chiamata ad uscirne altrimenti risultava colpevole di mancata clausura.¹⁰ L'intento di gueste

Atti del secondo seminario internazionale San Severo 11-13 ottobre 2013, cit.

⁸ F. PECCHENEDA, Ragioni della città di San Severo sul monastero di Donne monache sotto il titolo di S. Lorenzo della medesima Città, contro alle pretensioni della Curia vescovile nella Real Camera di Santa Chiara, cit., pp. 177-178.

⁹ ASDSS, Fondo delle Benedettine, Istruzione pastorale, cit.

¹⁰ Cfr. ASDSS, Fondo delle Benedettine, Istruzione pastorale, cit., "L'educanda è ammessa nella clausura nella sua età di anni sette compiti, or vero che non sia maggiore delli venti cinque [...]"; F. PELLIZZARI, Tractatio de monialibus, Romae, Ex Typographia Generosi Salmoni, 1755, Cap. V sectio IV, Quaeres 6, p. 175: «Cujus aetatis debeant esse puellae, ut licite possint intra monialium monasteria admitti ad educationem. Resp. Non debere esse minorem

disposizioni, era chiaramente quello di bloccare una pratica, diffusa in molti monasteri, di introdurre nei chiostri bambine troppo piccole. Questo dato però, anche a San Severo deve essere stato più volte disatteso, se agli inizi dell'Ottocento, Benedettina Scoppa, al secolo Mariuccia, originaria di Lucera, figlia di Antonio e di Giuseppa Mozzagrugno, i genitori appartenevano a due tra le più rinomate famiglie patrizie della città federiciana, fa il suo ingresso nel chiostro il 3 ottobre 1833, a soli quattro anni e otto mesi, quando cioè: «implora umilmente il permesso di entrare». ¹¹ Letteralmente "depositata" in monastero Benedettina, senza il supporto morale della famiglia, da cui viene separata anche fisicamente, viene ridotta, dal padre, all'obbedienza in tenerissima età, per essere allevata in un ardore religioso, se così vogliamo definirlo, non proprio sincero, perché imposto, ardore che non sappiamo se con il trascorrere degli anni si sia poi trasformato in risentimento e frustrazione, o in tiepida e rassegnata accettazione di un destino che non avrebbe mai

7 annis, nec maiorem 25, ita [...] referens sic decisum fuisse a Sacra Congregatione [...] quod ubi puella tradita monialibus in educationem explevit 25 annum, vel statim egrediatur, vel si non egreditur, statim Episcopus ei constituat praefixum terminum sive exeundum e monasterio, sive ad religiosum habitum suscipiendum».

¹¹ Mariuccia nasce il 17 aprile 1827 e viene battezzata nello stesso giorno, la madrina fu l'ostetrica Caterina Bruno. Il 3 ottobre 1833 viene ammessa nell'educandato. L'11 giungo 1847, si presenta al vescovo Rocco di Gregorio per l'interrogatorio riguardante il suo ingresso al noviziato. Il 18 giungo dell'anno successivo, sarà la Maestra delle Novizie donna Chiarina Giannone a dichiararla idonea per la professione, avendo ottenuto pure il parere favorevole del cappuccino padre Felice da San Giovanni Rotondo confessore ordinario del monastero. ASDSS, *Archivio Capitolo cattedrale, Monastero San Lorenzo Martire*, Busta 39, *Acta monalia*, nn. 44, 45.

potuto modificare. L'11 giungo 1847, Mariuccia si presenterà al vescovo di San Severo, Rocco di Gregorio, per l'interrogatorio riguardante il suo ingresso al noviziato. Il 18 giungo dell'anno successivo, sarà l'allora Maestra delle Novizie, Donna Chiarina Giannone a dichiararla idonea per la professione, avendo ottenuto pure il parere favorevole del cappuccino padre Felice da San Giovanni Rotondo, confessore ordinario del monastero, che la definisce: «docile, ubbidiente, rispettosa delle persone maggiori e superiore e molto inclinata alla divotione». 12 Benedettina infatti uscirà dal convento solo trentasette anni dopo, quando cioè, l'11 maggio 1870, costretta per motivi di salute, verrà portata a Napoli a casa del fratello e dove morirà all'età di 58 anni «con l'incurabile male alla spina dorsale». 13 L'educandato monastico, all'epoca a San Severo come in altri luoghi, risultava essere quindi per le élites cittadine una delle modalità privilegiate della formazione femminile, in quanto non ospitava solo ragazze che si avviavano a prendere i voti, facendole abituare in un

-

¹² Ibidem. Fr. Felice da San Giovanni Rotondo al secolo Raffaele Fiorentino, nasce il 2 gennaio 1804, veste l'abito cappuccino il 17 maggio 1820 e fa la professione solenne il 17 maggio dell'anno successivo. Pio e dotto religioso, lettore di dommatica e di morale, fu più volte superiore locale, definitore, Ministro Provinciale della religiosa provincia di sant'Angelo (1846) e dell'ex provincia di Lecce (1853). Nel capitolo generale del 1853 fu nominato definitore. Testimoniò sulla moralità e dottrina di fr. Dalmazio da Morcone, eletto vescovo di Bova. Inviso alla polizia di stato, fu uno degli espulsi dal convento di Foggia, il mezzogiorno del 4 febbraio 1861. Morì nella casa paterna a 63 anni di età e 47 di vita religiosa, cfr. C. DE MEO, Necrologia dei Frati Minori della Provincia Religiosa di Sant'Angelo e Padre Pio (1530-2014), Terza edizione riveduta e corretta da C. DE MEO, R. BORRACCINO, L. LOTTI, Foggia 2014, p. 558.
¹³ ASDSS, Fondo delle Benedettine, Libro dei morti.

contesto di convivenza comune e con una uniforme modalità educativa, ma accoglieva anche coloro che, appartenenti sempre a classi privilegiate, al termine del percorso formativo, sarebbero state destinate dalla famiglia alla vita matrimoniale. Le bambine dell'educandato trascorrevano la loro giornata solo in compagnia della monaca professa, insignita del ruolo di maestra delle educande, in quanto, stando ad una norma stabilita nel 1582, l'educandato doveva essere un luogo del tutto separato dal resto del monastero, dove le bambine pur dovendo vivere come monache dovevano essere tenute il più possibile lontane da queste ultime, tanto che Reneè Baernstein ha sostenuto che esse vivevano in una sorta di «clausura nella clausura», in quanto erano considerate un fattore di distrazione per le monache, perché ancora troppo legate al mondo.¹⁴ Queste disposizioni poi, va detto che furono introdotte anche per evitare che si ripetesse quanto avveniva nei tempi passati, quando cioè le bambine finivano per vivere troppo a stretto contatto con le loro parenti monache del monastero, zie, sorelle, dormissero perfino nelle loro stanze e che da esse venissero istruite. Inoltre, almeno sulla carta, l'intento era quello di scoraggiare eventuali «alleanze persuasive» che potevano stabilirsi tra i padri delle ragazze e le zie monache, quando cioè, dopo che il padre avesse preso la decisione di monacare forzatamente una figlia, spettava poi alla zia monaca il compito di affascinare, persuadere e abituare la fanciulla a vivere nei recinti del chiostro. 15

_

¹⁴ R. P. BAERNSTEIN, A Convent Tale. A Century of Sisterhood in Spanish Milan, Routledge, New York –London, 2002, p. 95.

¹⁵ Cfr. A. LIROSI, I monasteri femminili a Roma nell'età della Controriforma: insediamenti urbani e reti di potere (secc. XVI-XVII),

Questo dato però a mio avviso, per la realtà sanseverese non ha scoraggiato la formazione di veri e propri clan famigliari che si sono susseguiti all'interno del monastero sin dall'educandato. Nel nostro contesto chiaramente, infatti, sia la rappresentazione di interi spaccati familiari, sia la possibilità di identificare quegli intrecci relazionali di immediata deducibilità, basti pensare alle esponenti della famiglia Manuppelli che hanno predominato nel corso del Seicento, alla famiglia Pazienza che nel corso del Settecento ha annoverato nel chiostro: Adriana, Anna Antonia, Caterina, Francesca, Angela e Aurora e nell'Ottocento le appartenenti alle famiglie De Luca di Serracapriola, Trotti di San Severo e Ristori del napoletano. L'educandato insomma, formava le giovani a quella che veniva chiamata la «creanza cristiana», ovvero: obbedienza, occhi bassi e capo chino, in attesa che la famiglia scegliesse del loro destino, un destino che, come è noto, era totalmente influenzato da logiche patrimoniali e relazionali, anche perché questo tipo di educazione era considerata importante non solo di per sé ma anche perché, qualora la fanciulla fosse destinata alla vita matrimoniale, ne avrebbe impartito i primi rudimenti e principi ai figli.16 La ragazza andava dunque educata, ovvero possiamo dire, andava condizionata al rispetto di certi valori e di certe norme comportamentali.

Tesi di Dottorato, Università La Sapienza, Anno Accademico 2009-2010, p. 236,

http://padis.uniroma1.it/bitstream/10805/1066/1/A.Lirosi- %20PhD%20thesis.pdf>, (consultata il 12.02.2017).

¹⁶ F. TERRACCIA, Discendenze femminili negli educandati monastici della Diocesi di Milano, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2 (2008), pp. 205-236, p. 208.

Nel momento in cui la fanciulla faceva il suo ingresso nell'educandato, il monastero esigeva dalla famiglia cinquanta ducati annui, in due rette, con un semestre anticipato, sia per la ricezione che per gli alimenti, e la somma per le educande doveva essere elargita «per tante volte, per quanti anni ella dimorerà nella clausura». ¹⁷ Su questo ultimo punto, le monache risultavano praticamente inflessibili se specificano che intendevano «[...] non ammettere nella clausura qualunque, o sia cittadina o forastiera se prima non ricevono idonea sicurtà ecclesiastica di pagarsi detto semestre anticipato». Qualora poi questa sicurezza di pagamento per motivi accidentali fosse venuta meno, l'educanda in questione, ma anche la novizia veniva addirittura espulsa dal monastero.¹⁸ Sono questi gli anni in cui l'educandato era ospitato in una «stanza grande», come riporta la documentazione, ma completamente separata e distinta dal monastero, stanza che poteva accogliere al massimo quattro educande. Le regole di gestione dell'educandato divengono con il passare degli anni estremamente ferree. basti pensare che nel caso di malattia delle educande, le spese per le cure non ricadevano sul monastero ma andavano addebitate alla famiglia, che doveva provvedere ai medicinali e ad eventuali salassi, mentre se occorreva la presenza di un medico, il monastero avrebbe sostenuto le

-

¹⁷ Le cifre riportate dalla De Ambrosio in questo caso differiscono in quanto lei afferma che: «Il semestre che si pagava dell'educande prima era di ducati trenta, poi di quaranta, che poi giunse alla somma di ducati sessanta che si pagavano annualmente ripartita però la somma in semestre». G. CHECCHIA DE AMBROSIO, Monastero di San Lorenzo dell'Ordine di San Benedetto in San Severo. San Severo. 1981, 80.

 $^{^{\}rm 18}$ ASDSS, Fondo delle Benedettine, Istruzione pastorale, cit.

spese solo per malattie di piccola consistenza. Un particolare riguardo viene riservato all'educandato nei Decreti conseguenti alla terza Santa Visita, quella del 1822, di monsignor Giovanni Camillo Rossi, vescovo di San Severo, il quale sottolinea esplicitamente tutta una serie ulteriori restrizioni. Il luogo infatti doveva risultare impenetrabile oltre che dalle religiose anche dalle converse, che non potevano accedervi senza l'esplicito permesso della maestra. Le educande, poi, non potevano uscire senza l'autorizzazione e senza una scorta assegnata loro sempre dalla maestra, e soprattutto non potevano possedere nessuna opera sacra o profana, con la proibizione pure di inscenare teatralmente quanto scritto nei testi letti, e quindi di «travestirsi a tal uopo esercitarvisi». Era poi vietato alle educande l'uso di specchi, di ventagli, di perle e «simili pompe mondane». Nessuna, carta o lettera o biglietto poteva essere introdotto nell'educandato senza il permesso della maestra, inoltre. per l'introduzione dei libri si doveva ottenere un permesso scritto del vescovo, e chi contravveniva a questa norma veniva sottoposta a punizione, che, in caso di recidiva, sarebbe addirittura stata pubblica, mentre, qualora l'educanda fosse stata contumace, sarebbe l'espulsione.¹⁹ Va detto pure che la scelta, per i padri, del monastero dove collocare le figlie "in educazione" non era di certo casuale. Le famiglie di appartenenza infatti si rifacevano in prevalenza a criteri connessi con la vicinanza geografica, con le influenze familiari, oppure come abbiamo già detto, con la presenza delle parenti: sorelle, zie, cugine, raramente incontreremo nel nostro

_

¹⁹ ASDSS, Archivio Curiale, Sante Visite, Visita mons. Rossi 1819-25, ms., pp. 61-64.

educandato, ragazze non strette da legami di parentela con altre educande o con le monache coriste. La maggior parte di coloro che frequenteranno tra la fine del XVIII secolo e il XIX secolo l'educandato del monastero benedettino sanseverese, compirà per lo più una scelta religiosa, ritroveremo i loro nomi infatti negli elenchi degli anni successivi tra le monache coriste e soprattutto tra le Badesse o le decane del Monastero. Vi è solo un caso particolare, quello di Giacinta Sangro, così è riportata nel documento, con ogni probabilità però si trattava di Giacinta Di Sangro, che, il 9 luglio 1785, viene accolta in monastero grazie alle insistenze del vescovo, in quanto essendo orfana di padre e con una madre «notariamente matta, non avendo educazione, né potendo abitare con suo zio, il canonico Castaldi» né potendo tornare nel monastero di Manfredonia non essendo quel clima idoneo alla sua salute, e poiché aveva avuto rassicurazioni addirittura da Sua Maestà in persona che l'avrebbe fatta dimorare nell'orfanotrofio militare di Napoli, non appena questo sarebbe stato aperto, viene ospitata nel monastero «per pura custodia», e non come educanda «perché esplorata la di lei volontà dall'Ill.mo Monsignor Arcivescovo di Manfredonia la trovò tutta avversa allo stato religioso ed alienata da tale vocazione», Giacinta, come annoterà la badessa Donna Michela Abbenante. contrarrà matrimonio con Giuseppe Abbenante della Terra di Apricena, evidentemente parente della badessa.²⁰ Verso

.

²⁰ ASDSS, Archivio Capitolo Cattedrale, Monastero San Lorenzo Martire, Busta 41, fasc. 4, Libro delle conclusioni capitolari di questo venerabile monastero delle reverende monache benedettine di questa città di San Severo, sotto il titolo di San Lorenzo, che principia oggi il 21 giugno 1779, 13r. e v. Donna Michela Abbenante, badessa per ben

la fine del XVIII secolo, sfogliando il Libro delle Conclusioni Capitolari del monastero, deduciamo quindi che l'educandato sanseverese è molto attivo, un cambio di rotta notevole se si pensa che nel 1709, durante la Santa Visita di monsignor Giocoli interrogata la badessa, donna Apollonia Castaldi, questa rispose a proposito del noviziato: «Al presente non habbiamo né novizie né educande e benché primieramente ci fosse nel monastero il luogo designato per le novizie, hoggi però sta occupato per le monache professe e perciò è necessario nella presente visita determinare un luogo per dette novizie». Nel dicembre del 1781 l'assemblea capitolare riunita dalla badessa Donna Michela Abbenante accoglie ben otto donzelle: Giuseppa Fraticelli,21 Maria Teresa Ristori,22 Anna Maria Sembola,²³ Maria Giovanna Santellina,²⁴ Maria Carmela Fantetti²⁵ originarie di San Severo e Gaetana De Luca di Serracapriola²⁶ e Amalia Califani²⁷ di

due volte, morirà a settantasei anni il 4 febbraio 1792, Cfr. ASDSS, Fondo delle Benedettine, Libro dei morti.

 $^{^{\}scriptscriptstyle 21}$ Farà la professione il 4 marzo 1784 conservando il suo nome di battesimo.

 $^{^{\}rm 22}$ Farà la professione il 4 marzo 1784, ma cambierà il nome in Matilde.

²³ Farà la professione il 4 marzo 1784 conservando il suo nome di battesimo.

²⁴ Farà la professione il 4 marzo 1784 cambiando il nome in Maria Maddalena. Morirà a quaranta anni il 27 settembre 1801, Cfr. ASDSS, *Fondo delle Benedettine, Libro dei morti*.

²⁵ Ricevuta come educanda il 6 gennaio 1782, muore a soli vent'anni il 23 febbraio 1788, cfr. ASDSS, *Fondo delle Benedettine, Libro dei morti*.

²⁶ Il 17 aprile 1785 chiede di poter effettuare la professione, la cui cerimonia avverrà il 25 maggio 1785 dopo che mons. Farao «con solenne pompa benedetta la chiesa nuovamente edificata di questo nostro monistero ha nella medesima fatta la funzione della solenne

Lucera risultate entrate in monastero «fin dalli 6 gennaro del passato anno 1782 [!]».28 L'11 agosto del 1789 invece il capitolo voterà per l'accettazione di Angiola Buttazzi, la quale aveva tentato l'ingresso in monastero il 30 aprile di quello stesso anno, quando il voto del capitolo fu negativo e di donna Chiarina Giannone foggiana, futura badessa, che morirà il 3 agosto 1869 «di malattia catarrale», a 95anni. La Giannone «[...] poteva chiamarsi una religiosa singolare per gli avvenimenti che accompagnavano la sua vita», così si legge nel Libro dei morti, infatti il padre di Chiarina, Agostino, dopo la scomparsa della madre, sceglie di diventare sacerdote, tanto che nel giorno della professione della figlia sarà il padre stesso a celebrare la funzione. Donna molto istruita fu «maestra di cappella» cantando infatti fino «alla decrepita età di 85 anni». Fu badessa per ben 18 anni, nei diversi periodi. Morì di martedì «perché divotissima di S. Anna, e questa grazia fu da lei impetrata di morire nel giorno dedicato alla

professione delle suddette novizie Donna Gaetana de Luca [...] nella quale la nomata Donna Gaetana ha mutato il suo nome con imporsi quello di Donna Chiara [...]», ASDSS, Archivio Capitolo cattedrale, Monastero San Lorenzo Martire, Busta 41, fasc. 4, Libro delle conclusioni capitolari, cit., p. 12.

²⁷ Il 15 giugno 1785 chiede di poter fare il suo ingresso nel noviziato. Muore a 22 anni il 18 novembre 1791. Cfr. ASDSS, *Fondo delle Benedettine, Libro dei morti*. Da non confondersi con una sua omonima Maria Amelia Califani, sempre di Lucera, al secolo Carolina, che nasce il 20 aprile 1786, per entrare in monastero il 1º giugno 1794 e che morirà l'8 settembre 1869 «di lunga e lenta malattia, di anni 83, celebre suonatrice [...]». cfr. Cfr. ASDSS, *Fondo delle Benedettine, Libro dei morti* e *Fondo Capitolo cattedrale*, Busta 41, *Libro delle conclusioni capitolari*, cit.,10 v.

²⁸ *Ibidem*. In realtà la conclusione capitolare è quella del 1785, pertanto l'anno di ingresso corretto deve essere stato il 1784.

santa».²⁹ Il 19 luglio del 1860 invece Carmela Masselli, figlia di Antonio Masselli e di Teresa Mascia, muore a soli 17 anni, nell'educandato, dopo aver trascorso 6 anni e 45 giorni in monastero, dove era presente già la sorella Maddalena.³⁰ Carmela alla nascita, avvenuta il 9 gennaio 1843 fu battezzata come Giuseppa Maria dall'arciprete della Chiesa di San Severino, ed ebbe come padrini lo zio materno Simone Mascia e la moglie Carolina Antonacci.³¹

Il Noviziato e la professione

Nel momento però in cui la scelta della famiglia delle educande ricadeva sulla vita religiosa ecco che si innescava una procedura particolare che vedeva nella fase iniziale la supplica della fanciulla alle monache per l'ingresso in noviziato, ottenuta l'approvazione di queste ultime e dell'Università, dopo che la maestra delle educande avesse dato parere favorevole, certificando la buona condotta e il carattere docile della fanciulla e dopo che ci fosse la certificazione da parte dei medici del monastero, (molte

²⁹ ASDSS, Archivio Capitolo Cattedrale, Monastero San Lorenzo Martire, Busta 41, fasc. 4, Libro delle conclusioni capitolari, cit., c. 15; cfr. pure ASDSS, Fondo delle Benedettine, Libro dei morti.

³⁰ ASDSS, Fondo delle Benedettine, *Libro dei morti*; Antonio Masselli, del fu Francesco Paolo era dottore legale e sposa Teresa Mascia, colei che fonderà l'ospedale cittadino. I coniugi ebbero otto figli: Maddalena, Luigi, Giuseppa, Alfonso, Carolina, Giovanni, Salvatore, Michele. Cfr. pure ASDSS, *Fondo Parrocchia di San Severino, Stato delle anime*, vol. 78, 1859-1860; *Fondo Parrocchia di San Severino, Registro dei Defunti*, 1856-1868, p. 104.

³¹ ASDSS, Fondo Parrocchia di San Severino, Registro dei Battezzati, 1841-1855, p. 103.

sono le certificazioni, nel corso dell'Ottocento sono firmate dal dottor Francesco Paolo Masselli, dal dottor Scipione Gervasio), e del confessore, la fanciulla veniva sottoposta ad un processetto da parte del Vescovo della città o del Vicario Capitolare, volto a comprendere la consapevolezza del passo che stava per intraprendere e soprattutto se fosse stata obbligata da qualcuno nella scelta. Dopo l'anno di noviziato ecco che la fanciulla faceva richiesta per poter emettere la Professione solenne, ed è a questo punto che. dopo aver ottenuto nuovamente il parere favorevole delle suore e dopo aver nuovamente risposto alle domande del vescovo, poteva avvenire da parte della famiglia il pagamento della dote, senza la quale l'ingresso nel monastero era precluso. Sfogliando però i libri di introito ed esito, è possibile notare che in quello che va dal 9 settembre 1760 all'8 settembre 1761, è presente un dato che abbiamo ritenuto significativo e cioè, il Dottor Fisico Egidio Santella di San Severo, nonostante avesse versato la quota di 28 ducati per la figlia, la novizia donna Alba Maria, questa dallo stesso registro risulterà «uscita dal monistero a 7 giugno».32 Il dato è importante perché potrebbe essere l'unico accenno rinvenuto per questo Istituto attestante il cosiddetto «anno di probazione», ovvero a quel periodo di tempo che la futura monaca poteva, volendolo, trascorrere in famiglia subito dopo il noviziato e subito prima di prendere i voti, affinché la ragazza potesse essere definitivamente convinta della propria scelta.³³ Questa supposizione è corroborata dal

ASDSS, Archivio Curiale, Monastero di S. Lorenzo Martire, Conto dell'introito ed esito del monastero di San Lorenzo 1760-1799, 47 r.
 Concilium Tridentinum, Sess. XXV, De regularibus et monialibus,

³³ Concilium Tridentinum, Sess. XXV, De regularibus et monialibus, capp. XV, XVI.

fatto che noi ritroveremo donna Alba Maria Santella, la «cantora», così viene definita, sia nei successivi elenchi delle monache professe, sia in alcuni contratti, oltre che naturalmente nel *Libro dei Morti* del monastero e in numerose note di possesso del pregevole fondo musicale appartenente al monastero e conservato presso l'Archivio storico diocesano.³⁴

Il versamento della dote

Il versamento della dote, fu uno dei criteri per rendere estremamente selettivo l'ingresso all'interno chiostro sanseverese. La pratica del versamento dotale solo però sul finire del XVI secolo diventerà una prassi diffusa e obbligata all'interno della quasi totalità dei monasteri del territorio nazionale, solo dopo che il cardinale Carlo Borromeo l' avrebbe resa obbligatoria in tutta la diocesi milanese. Da quel momento sull'esempio di quanto fatto dal Borromeo, questo pagamento pian piano verrà sancito a livello nazionale.³⁵ Per la realtà sanseverese, come per

³⁴ Alba Maria muore il 27 ottobre 1801 a cinquantadue anni, cfr. ASDSS, *Fondo delle Benedettine*, *Libro dei morti*.

³⁵ M. SPEDICATO, Doti monastiche ed attività creditizia nel Mezzogiorno moderno, in Oltre le grate: comunità regolari femminili nel Mezzogiorno moderno fra vissuto religioso, gestione economica e potere urbano: atti del Seminario di studio, (Bari, 23-24 maggio 2000), a cura di M. SPEDICATO, A. D'AMBROSIO, Cacucci, Bari, 2001, p. 337.

³⁵ Ivi, p. 336; P. PASCHINI, I monasteri femminili in Italia nel Cinquecento, in Problemi di vita religiosa nel Cinquecento. Atti del Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Bologna, 2-6 settembre 1958), Antenore, Padova, 1960, p. 35 e seg.

molte altre realtà, la cifra da versare per la dote delle fanciulle che dovevano entrare nel monastero di San Lorenzo ha logicamente subito delle variazioni con il mutare dei tempi. Infatti, il primo contratto rinvenuto risale al 29 marzo 1572, redatto dal Notaio Gio. Francesco de Nuptiis. Il contratto, citato e riportato solo parzialmente da Matteo Fraccacreta, viene invece riportato integralmente da Francesco Peccheneda nelle Ragioni della città di Sansevero sul Monastero di donne monache sotto il titolo di San Lorenzo della medesima città ...

In questo atto riguardante la dote versata da Girolamo Bruno di San Severo per la figlia Laura, si legge che, detto Girolamo, si impegnava a versare, quei «corredali che si competono ad una vil femminuccia del secolo»,36 e cioè: «[...] pro dotibus supradictae Laurae ducatos centum de carolenis argenti, nec non infrascripta bona corredali: [...] se recepisse, & habuisse in dotem &c. supradictae Laurae infrascripta bona corredalia, videlicet: una lettiera per lo letto, uno saccone di braccia dieciotto usato: tre paia di lenzuola nuove, ed un altro paro usato: due coscini pieni di lana; una coltra bianca, uno sproviero nuovo,; un altro mezzo sprovieronuovo; uno tornaletto nuovo; quattro camicie da donna; tre tovaglie di faccia; tre ammantatori de capo; quattro succanne di tela venderezza; quattro altre faccie di coscini; tre annartezini; una gonnella di tarantola usata; un'altra gonnella, seu vesta di saja negra con la pacienzia nuova; due casse di pilo bianco, del prezzo di ducati sei; una caldara di libre dodici; una sartania; uno mainiero per pigliar acqua usato; una catena per lo fuoco; una lucerna

 $^{^{\}rm 36}$ ASDSS, Fondo delle Benedettine, Istruzione pastorale, cit.

di ferro; una spido; una grattacacio; due cocchiare di ferro; una cocchiara di maccaroni; dieciotto piatti bianchi, con certi vasi di creta bianchi e penti [!]uno bacile piccolo d'ottone per lavare le mani; una tavoletta di noce per magnare; trenta braccia di tela di stoppa».³⁷ Inoltre, si legge che la badessa del Monastero, «sorore Antonia» prometteva al padre della fanciulla di trattarla bene e di «prestare victum & similiter domicilium secundum ususm & consuetudinem dicti Monasterii & sicut aliis Monialibus ipsius praestatur [...]».³⁸

Il 2 maggio dello stesso anno, alla presenza della stessa badessa e dello stesso procuratore, si stipula un nuovo contratto in cui, Scipione Lupo, si impegna a versare, per la dote della sorellastra, Prudenza di Mastantonio 50 ducati, nell'atto si legge infatti : «[...] in presentia Reverendissimae Abbatissae dicti monasterii, ac etiam honestae Juvenis Prudentiae de Mastro Antonio Carola de Luceria in dicto Monasterio reductae pro se monacandae, confessus fuit & c. recepisse &c. a Magnifico Scipione Lupo dictae Terrae praesente &c. Vitrico dictae Prudentiae ducatos quinquaginta de carolenis, ad quos dictus Magnificus Scipio erat obligatus cum magnifico Joanne-Antonio Teracusio, & Berardino de Cero dictae Terrae, mediantibus duabus obligationibus stipulatis penes acta Curiae Magnae dictae Terrae pro complemento dicatorum centum competitorum dicto monasterio pro dote dictae Prudentiae, stans ipsa

³⁷ F. PECCHENEDA, Ragioni della città di San Severo sul monastero di Donne monache sotto il titolo di S. Lorenzo della medesima Città, contro alle pretensioni della Curia vescovile nella Real Camera di Santa Chiara, cit., pp. 127-134.

³⁸ *Ivi*, p. 127.

Prudentia ibidem praesens, ipsa confessa fuit cum authoritate dicti nobilis Valeriani [...]».39

Il corredo destinato a Prudenza era il seguente: «Uno letto, consistente in una lettiera, saccone, matarazzo, coperta, cinque lenzuola, sproviero, e tornaletto, sei camicie de lino, sei mesali, sei tovaglie di faccia, tre terzieri, una serta di coralli, uno piumaccio con sua veste di tela sottilelavorato, con seta negra, una caldara mezzana, un'altra più piccola, una luce di ferro, una tina per lavare, sua tavola, e tavolino,; uno sicchietto di rama di tirar l'acqua, due scuffie negre, e due sottane, [...]».40

Con lo scorrere del tempo, però, la dote passò, agli inizi del XVII secolo, a 150 ducati,⁴¹ per poi salire, nei secoli XVIII e XIX, a 300 per le ragazze di San Severo e 400 per le forestiere.⁴² C'è poi da dire che qualora nel monastero fosse entrata la terza sorella, la quota della dote, doveva essere duplicata e addirittura quadruplicata nel caso in cui

⁻⁻⁻

³⁹ *Ivi*, p. 136.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ La De Ambrosio segnala per la fase iniziale una dote di 140 ducati, «[...] le monache, non molto tempo dopo l'erezione del monastero non pagarono più la dote di centoquaranta ducati, ma di trecento, oltre al corredo, però chi poteva dare il contante, dava la dote in contante, chi non poteva, dava case, oppure terreni per quanto l'equivalente di ducati trecento. Le forestiere pagavano la dote di ducati cinquecento e questo si era stabilito affinché le cittadine avessero maggiore beneficio de' forestieri». cfr. G. CHECCHIA DE AMBROSIO, *Monastero di San Lorenzo dell'Ordine di San Benedetto in San Severo*, cit., p. 63, pp. 79-80. cfr. P. CORSI, *Il monastero di San Lorenzo in San Severo: appunti per una ricerca*, cit., pp. 171-172; A. PRIGIONIERI, *Vita claustrale e giurisdizione episcopale: il monastero delle benedettine di San Lorenzo a San Severo in antico regime (secc. XVI-XIX)*, cit., p. 139. ⁴² La De Ambrosio a tal proposito parla di ducati cinquecento per le forestiere, mentre nell'*Istruzione pastorale* la cifra è di 400 ducati.

anche una quarta sorella fosse stata accettata all'interno delle mura claustrali. Tale espediente doveva servire almeno teoricamente non solo ad evitare l'eccessiva presenza di consanguinee in uno stesso monastero, ma anche a bloccare quella formazione di gruppi di potere all'interno del chiostro, di cui abbiamo parlato. A partire dalla seconda metà del XVI secolo quindi, sembra chiaro che la vocazione religiosa non è affatto il solo elemento determinate per il reclutamento delle claustrali, in quanto il possesso di cospicue risorse economiche diventava uno dei fattori imprescindibili per la monacazione delle fanciulle. A San Severo, poi, oltre alla dote in contanti, la fanciulla doveva portare con se alcuni beni ritenuti essenziali per il quotidiano: «[...] letto e biancherie rame lavorato non meno per la sua stanza, che per la cucina: un candeliere di ottone; libri spirituali, suo Breviario ed officio mariano: una cuculla e due tonache, una cioè sottile per l'estivo tempo, e l'altra per il rimanente dell'anno: suo tavolino; un barello un oratorietto, poche sedie ed altri comodi secondo la sua possibilità».43

Per quanto riguarda il XVII secolo, il Paccheneda riferisce di due casi emblematici, riguardanti l'ammissione al monastero: uno riguardava la richiesta di ingresso di Mattia Pastore e l'altro la richiesta fatta dalla vedova di Cesare Petrea di Foggia, per l'ammissione di due sue figlie.

Per il primo caso, «celebratosi il 9 settembre il parlamento», la delibera dell'Università fu affidata ad un memoriale in cui si legge che: «Ascanio Pastore della città di Sansevero fa intendere alle Signorie Vostre, come desidera introdurre per monacare una sua figliuola

43 ASDSS, Fondo delle Benedettine, Istruzione pastorale, cit.

`

chiamata Mattia d'anni tredici, viene supplicando le Signorie VV. offerendo la dote solita, e l'avrà a grazia ut Deus etc. Ed inteso il tenore di detto memoriale, è stato pariemente conchiuso nemine discrepante, che per quello spetta all'Università se li concede licenza ed assenso, come con questo concedono, ed assentiscono al detto Ascanio che possa introdurre in detto Monastero la detta Mattia sua figlia per monacarla, dandosele prima per esso la dote solita e competente, conforme altri decreti e determinazioni fatte per l'Università, e non altrimenti».44

Il 17 gennaio 1616, riunitosi nuovamente il parlamento, per affrontare il caso delle sorelle Petrea, si produsse un ulteriore memoriale: «Al reggimento della città di Sansevero Camilla Bonaggiunta moglie del qu. Cesare Petrea della Terra di Foggia a quello fa supplicando intendere, come ave due sue figliuole legittime e naturali del detto qu. Cesare, e perché essa supplicante desideraria monacharle dentro il convento di S. Maria della città, ed assegnarli la solita dote e pagamenti soliti; per queste ricorre dalle Signorie loro, supplicandole, si degnino concedere licenza ed assenso, per poter fare detta opera pia, il tutto le riputerà a grazia della Signorie loro, ut Deus etc. Quale inteso per detti Magn. Del Governo, è stato per essi replicato, e detto viva voce che non intendente altramente dare licenza, si monichi donna forestiera alcuna, sì perché il Monastero è stato fatto, e claustrato per devozione de' Cittadini, e comodità delle Figlie della città, sì ancora per essere povero, non è bene,

.

⁴⁴ F. PECCHENEDA, Ragioni della città di San Severo sul monastero di Donne monache sotto il titolo di S. Lorenzo della medesima Città, contro alle pretensioni della Curia vescovile nella Real Camera di Santa Chiara, cit., p. 178.

che le figliuole forestiere entrino in quello con la dote, che dà ogni cittadino, perché in caso di necessità non ve ne ad essere soccorso da forestieri, ma dalla città stessa, come sempre ha fatto, e fa; e però per questa volta e per dette ragioni, non assentiscono alla divozione di detto Supplicante».45

Dall'analisi dei contratti rinvenuti, dunque, emerge chiaramente che essi venivano redatti in modo piuttosto seriale, con formule che si ripetevano sempre identiche, mentre a cambiare sono solo i nomi e le cifre. Il versamento della dote, infatti, veniva effettuato con un atto notarile rogato dal notaio scelto dalla famiglia, alla presenza solitamente della madre badessa, della vicaria, di alcune decane e di un rappresentante del vescovo, oltre naturalmente del dotante, solitamente il padre della fanciulla, ma spesso in assenza di questo, anche un fratello. Negli atti ritrovati, a rappresentare il vescovo, compare sempre l'arcidiacono Severino Tura, arciprete di San Severino, dottore in Teologia, che a partire dal luglio del 1829, da quando cioè ci fu il decesso di monsignor Camillo Rossi, resse la diocesi in qualità di vicario capitolare, fino al 2 luglio 1832, quando avvenne la nomina di monsignor Giulio De Tomasi.46 Il luogo in cui tale atto veniva rogato era il cosiddetto «scaricatoio» del

-

⁴⁵ *Ivi*, pp. 179-180.

⁴⁶ Severino Tura, del fu Angelo Antonio, dottore in *utroque jure* e in Sacra teologia, è stato, prima di passare all'arcipretura della cattedrale, arciprete della chiesa parrocchiale di San Giovanni Battista di San Severo. Fu nominato per ben due volte Vicario Generale. Muore il 5 marzo 1854, M. FRACCACRETA, *Teatro topografico storico poetico della Capitanata e degli altri luoghi più memorabili e limitrofi della Puglia*, III, Napoli 1828, I, p. 312 ASDSS, *Archivio Curiale*, *Sante Visite*, *Visita mons. Rossi 1819-25*, ms, 7.

monastero, ovvero «quel luogo, per dove si entra nella Clausura», sicuramente una stanza deputata per questo tipo di attività, se pure in contratti di altro genere, il luogo di stipula contrassegnato era lo stesso.⁴⁷ Inoltre da questi atti comprendiamo che il tempo intercorso tra la stipula dell'atto di dotazione e la data della professione, cioè di quanto pronunciano i voti, è di molto inferiore ai dodici mesi,48 l'unica, per la quale le cose sono andate un po' diversamente, è Marietta Ristori: per lei infatti, il contratto di dotazione viene stipulato dal notaio Costanzo Savino il 17 ottobre 1829, mentre la pergamena della professione è del 21 febbraio 1830: in questo caso è intercorso un lasso di tempo un po' più lungo rispetto alle altre. Per Marietta Ristori originaria di Aversa, va rilevata un'altra importante particolarità e cioè che chi versa la dote a favore della novizia, è proprio Rosalia Ristori, madre badessa del monastero e zia di Marietta, autorizzata ad intervenire al presente atto grazie al permesso pontificio ottenuto il 19 settembre 1828 e confermato dalla Curia vescovile di San Severo, atto con il quale Rosalia ha ottenuto di servirsi del denaro accumulato dalla pensione che la fanciulla godeva in qualità di figlia del tenente di cavalleria, riformato, don Antonio Ristori.⁴⁹ Marietta, al secolo Raffaela Maria,

.

⁴⁷ Cfr. M. BASILE BONSANTE, *La chiesa di San Lorenzo a San Severo: tra provincia e capitale*, cit., pp. 108, 111, 116.

⁴⁸ Nel 1709 la badessa Apollonia Castaldi affermava che le forestiere versavano la loro dote il giorno della professione.

⁴⁹ SEZIONE ARCHIVIO DI STATO DI LUCERA (d'ora in poi SASL), *Atti notarili*, serie II, Costanzo Savino, Prot. 3914, n. 1022, 17 ottobre 1829. Va precisato pure che, dal notaio Giovanni La Cecilia il 6 ottobre 1817, viene rogato l'atto di dotazione di Maria Battista nipote di Annibale Ristori, che stando alle annotazioni del notaio entrava in monastero all'età di otto anni, *Atti notarili*, serie II, Giovanni La

nasceva il 19 febbraio 1809 a Napoli alle ore 16, figlia di Antonio e Maria Croci. Dovette trovarsi nell'educandato a partire dal 1818, se nel processetto di idoneità alla professione del 16 febbraio 1830, alla domanda: «Da quanti anni trovansi nel monastero?», risponde «Sono dodici anni che mi ritrovo in qualità di educanda ed ora di novizia in questo monistero e mi sono trovata e mi trovo contenta anche perché sono sempre vicina ad una mia zia, oggi Badessa e ad una mia sorella tutte e due monache coriste», poi prosegue «non ho avuto minacce o suggestioni, i miei genitori morirono da più anni ed io perché priva di genitori avendo in questo monistero una zia ed una sorella presi la risoluzione di fami monaca per non più uscire da questo luogo». Il suo atto di dotazione è importante in quanto palesa un potere gestionale, detenuto da Donna Rosalia, che è stata badessa per ben due volte, un potere che contrastava con la trattatistica del tempo, la quale cercava di proporre come ideale monastico femminile la figura di una monaca caratterizzata sì da forti virtù etiche e morali, ma anche da pacatezza, obbedienza, umiltà, e sottomissione totale a superiori ecclesiastici e direttori spirituali.50 Un modello quello di Rosalia ma

Cecilia, Prot. 675.

⁵⁰ Rosalia Ristori, del fu Giuseppe che, per essere «figlia di un militare non à luogo preciso» di provenienza, viene ammessa all'educandato il 6 aprile del 1789 ma potrà fare il suo ingresso nell'Istituto solo il 24 febbraio dell'anno successivo «perché trovandosi in Napoli nel Conservatorio di San Nicola Annile [in realtà si tratta di San Nicola a Nido, N.d.A.] e perché nel Monistero si è preteso la sicurtà della dote volendosi fare monaca, dopo accomodato tali taccali entrò alli 24 febbraio del 1790», ASDSS, Archivio Capitolo Cattedrale, Monastero San Lorenzo Martire, Busta 41, fasc. 4, Libro delle conclusioni capitolari di questo venerabile monastero delle reverende monache

anche di altre badesse e decane di questo monastero, che sebbene chiamate formalmente a confrontarsi con il procuratore della struttura, si discostavano praticamente da questa visione, in quanto il loro era il modello della religiosa che si poneva come intraprendente direttrice del proprio monastero, attiva nelle questioni relative alla clausura ma capace soprattutto di intrattenere importanti e proficui rapporti con personalità cittadine, con il personale reclutato per la gestione del monastero, con personaggi altolocati, oltre che abile nell'utilizzare le proprie conoscenze nel gestire le questioni a vantaggio e prestigio di tutto il chiostro, come quando nonostante le pressanti richieste dell'Avvocato Quarto che aveva difeso le monache in una Causa, la stessa Rosalia, in qualità di badessa, scrive di voler prudentemente attendere l'esito della controversia, prima di sborsare l'emolumento, una determinazione e un potere del tutto sconosciuti alla donna dell'epoca, la cui voce, nelle guestioni amministrative, era inesistente;51 molte volte, la capacità gestionale delle monache, tendeva pure ad arginare la stessa autorità vescovile, consapevoli del fatto che, le badesse soprattutto, raggiunto quel ruolo, fossero 'ridiventate' importanti anche agli occhi della famiglia d'origine, per cui erano motivo di vanto, ma anche perché potevano apportare alle famiglie sostanziali privilegi

benedettine di questa città di San Severo, cit., 15 v.; infatti Pasquale Corsi la segnala come educanda negli anni 1793-95, cfr. P. CORSI, *Il monastero di San Lorenzo in San Severo: appunti per una ricerca*, in IDEM, *Memoria di una citt*à, San Severo, cit., 184. La sua pergamena della professione è datata 25 ottobre 1795. Morirà a 94 anni nel 1858 cfr. ASDSS, *Libro dei morti*.

⁵¹ P. CORSI, Il monastero di san Lorenzo in San Severo: appunti per una ricerca, cit., p. 184.

economici, derivanti dalla possibilità di distrarre a favore del nucleo famigliare, somme ingenti di denaro sotto forma di prestiti.⁵² Nello studiare le carte, i nomi dei protagonisti si sono inevitabilmente incrociati, per cui abbiamo ritrovato molti contratti di dotazione basti pensare per esempio alle esponenti della famiglia De Luca di Serracapriola, che dalla fine del 1770 alternano il loro dominio nel monastero, con le Trotti, le Fraccacreta, le Fania, le Pazienza, le Gervasio e le D'Ambrosio, per cui talvolta è complesso districarsi tra i nomi di sorelle, cugine, nipoti. Emerge pure che molti contratti, almeno di inizio Ottocento, furono rogati dal notaio sanseverese Costanzo Savino, domiciliato in largo Castello, il quale però a sua volta monacò due figlie Giovanna e Rosina (al secolo Concetta), rivolgendosi però per la stesura degli atti ai colleghi La Cecilia e Gennaro Toma.53 Le De Luca di Serracapriola, tra la fine del XVIII secolo e gli inizi del XIX furono un vero e proprio esercito, con Chiara, Emanuela⁵⁴ e Maria Illuminata, figlie di Francesco prima, con

⁵² Cfr. A. PRIGIONIERI, Città e monasteri a San Severo in antico regime, cit., pp. 240-241.

⁵³ Concetta Savino, dopo aver ottenuto il parere favorevole di Rosalia Ristori, maestra delle novizie, che l'8 giugno 1833, certifica che la novizia, si è «portata molto bene nell'osservanza del coro, nella frequenza de' sagramenti», per cui il 27 maggio 1833 viene interrogata dal vescovo circa la volontà di prendere i voti solenni. La sua dote di 300 ducati viene versata dal padre Costanzo dinnanzi al notaio Gennaro Toma il 28 maggio 1833, alla presenza della badessa donna Chiarina Giannone del fu Agostino e del vicario generale don Giovanni Cozzi, cfr. ASDSS, Archivio Capitolo Cattedrale, Monastero San Lorenzo Martire, Busta 39, fascc. 9, 20.

⁵⁴ Entra nell'educandato il 1º novembre 1789, ASDSS, *Archivio Capitolo Cattedrale*, Busta 41, *Libro delle conclusioni capitolari*, cit., 15.

Clementina, Peppina⁵⁵ e Luisa⁵⁶ figlie di Domenico, seguite poi, da Emanuela ed Annamaria, nipoti di queste ultime, in quanto figlie del fratello.⁵⁷ E mentre Clementina figlia di Domenico e Teresa Imparati, viene portata in monastero all'età di 9 anni,⁵⁸ la sorella Peppina, viene ammessa ad entrare nel noviziato il 12 maggio 1831, mentre la sua dote verrà versata dal fratello Pasquale con atto rogato il 17 maggio 1832 dal notaio Costanzo Savino.

⁵⁵ Al secolo Chiara, figlia di Domenico e Teresina Imparati nasceva il 13 febbraio 1810. Dopo essere stata nell'educandato, il 12 maggio 1831 richiede al vicario capitolare Severino Tura, di entrare nel Noviziato. Il 17 maggio 1832 presso il notaio Costanzo Savino viene effettuato l'atto di dotazione monacale, ASDSS, *Archivio Capitolo Cattedrale*, *Monastero San Lorenzo Martire*, Busta 39, fasc. 18.

Martire, Busta 39, fasc. 32. Luisa nasce il 23 maggio 1817 alle ore 12, da Domenico e Teresa Imparati, era sorella di Peppina e Clementina. Viene battezzata nella parrocchia di Santa Maria in Sylvis dall'arciprete Antonio Pergola. Il 22 aprile 1837 chiede di essere ammessa al Noviziato, la sua domanda verrà accettata due giorni dopo, mentre l'ammissione alla professione avverrà il 16 giugno 1838 dopo aver ricevuto il parere favorevole della Maestra delle Novizie Carolina De Lucretiis. Durante l'interrogatorio del vescovo alla domanda «se si sentisse inclinata di uscire per qualche tempo, andare in Serra sua padria o in altri luoghi?» risponde: «No monsignore, non ho questo desiderio ma bramo vedermi professa da monaca, che è l'unico mio scopo».

⁵⁷ Cfr. ASDSS, Archivio capitolo cattedrale, Monastero San Lorenzo Martire, Busta 39, fascc. 43, 55.

⁵⁸ Nasce il 29 ottobre 1808, figlia di Domenico e Teresa Imparati. Viene ammessa al noviziato il 18 agosto 1828 e farà la professione il 30 ottobre 1829. Morirà a 85 anni il 19 dicembre 1893, colpita da apoplessia. ASDSS, *Archivio capitolo cattedrale, Monastero San Lorenzo Martire*, Busta 39, fasc. 10; cfr. pure, *Fondo delle Benedettine, Libro dei morti*; SASL, Atti notarili, serie II, Costanzo Savino, Prot. 1233.

In tale atto don Pasquale «tanto in suo nome, che a nome e parte di sua madre [...] si obbliga di pagare in ogni anno la somma di ducati otto, pagabili in ogni otto settembre di ciascun anno vita naturale durante della suddetta sua sorella [...] la rendita annua di docati tre e grana 15» ricevuta da Matteo Ferreri e derivante «da capitale di docati 50 impiegati a censo col medesimo ipotecato sopra una vigna». Il De Luca si obbligava a far accettare e ratificare il pagamento di detta annua rendita a favore della sorella a partire dal mese successivo alla ratifica del contratto di dotazione, «permettendo di poter la medesima esigere il detto vitalizio anche direttamente a suo arbitrio e piacere».⁵⁹

Peppina che, si spegnerà a 54 anni, viene ricordata per essere stata la prima monaca ad essere seppellita fuori dal monastero, per decreto del Re d'Italia Vittorio Emanuele nel 1864. La descrizione dei suoi funerali ci danno la cifra anche dell'importanza e del ruolo svolto – «i suoi funerali furono fatti con pompa, accompagnata dal Capitolo, Cleri, e confraternite tutte e le Orfane, con dodici carrozze d'accompagnamento appartenenti alle famiglie delle religiose. I capitolari accompagnarono il cadavere sino al camposanto».60 Molto spesso poi agli atti ritrovati era allegata pure la rinuncia dei beni, che la monaca doveva effettuare secondo i dettami del Concilio di Trento. Per sancire questa rinuncia, il notaio poteva addirittura redigere un documento a parte, come nel caso di Mariuccia Trotti, figlia di Francesco Orefice, e sorella di Gerardo, già sacerdote partecipante del clero di San Severino, che sempre alla presenza di testimoni, della badessa,

⁵⁹ Ibidem.

 $^{^{60}}$ ASDSS, Fondo delle Benedettine, Libro dei morti.

dell'arcidiacono Tura e della maestra delle novizie che «l'aveva emancipata a quest'atto», alcuni giorni dopo il versamento della dote, fa la sua rinuncia «dichiarandosi sempre più riconoscente e grata ad un padre che con tutto piacere si è prestato a situarla [in monistero]».⁶¹ Nel caso di Mariangela Zannotti, di cui abbiamo potuto ricostruire per intero le fasi di ingresso in monastero, perché la documentazione rinvenuta nei vari archivi ci fornisce un quadro completo, la situazione è ancora diversa perché il 9 novembre 1827, sempre presso il notaio Savino, si presenterà don Michele Zannotti, proprietario, fratello della novizia che sborserà la somma di trecento ducati in contanti, a favore delle dette reverende monache, le quali dopo aver contato e numerato la cifra versata, l'avrebbero riposta nella Cassa sacra del Monastero. L'atto poi viene corredato pure dalla rinuncia nella quale è contenuto un particolare a mio avviso da non sottovalutare e cioè che Mariangela specifica che per entrare in monastero e per ottenere il denaro che il fratello ha versato come sua dote, la donna ha fatto procedere alla vendita de' suoi beni sia quelli ricevuti per eredità paterna sia quelli a lei spettanti dall'eredità materna e «ed essendosi approssimato il della solennità della sua professione consagrazione ... è venuta [...] a fare la rinuncia di tutto

⁶¹ Al secolo Luigia, nasce il 12 gennaio 1810, e fu battezzata lo stesso giorno dall'arciprete Michele De Lisi. Figlia di Francesco e Maria Michela De Nittis di Apricena, domiciliati a San Severo in Strada San Severino. Mariuccia si spegnerà all'età di 81 anni il 24 luglio 1891 «con lunga e faticosa malattia d'itterizia sofferta con pazienza e santa rassegnazione. Fu sepolta nel camposanto cittadino nella cappella di Sant'Antonio abate; SASL, Atti notarili, serie II, Costanzo Savino, Prot. 3916, 10 gennaio 1831; ASDSS, Fondo delle Benedettine, Libro dei morti.

quanto di presente che in futuro l'appartiene e possa appartenerle». La rinuncia di Mariangela comprendeva anche tutto ciò che le sarebbe potuto spettare per successione sia per i beni paterni, per quelli materni fraterni, sorerni, zierni ed averni, sia presenti che futuri. La rinuncia comprendeva le donazioni e gli eventuali legati, ed avveniva tutta a favore del fratello don Michele, intervenuto per accettare anche a nome degli altri fratelli, rinuncia che doveva avvenire come se «essa fosse morta al mondo, e più non esistesse». Inoltre dal momento che Mariangela aveva investito per la dote tutto ciò che aveva ricavato dall'eredità sia materna che paterna, non avendo altro patrimonio, non riusciva da sé nemmeno a farsi quel vitalizio che di solito invece effettuavano i padri o i fratelli. Michele accettata la rinuncia fatta da Mariangela «per fare un atto di gratitudine» nei confronti della sorella gli 'concede' un livello di 6 ducati all'anno vita natural durante, da usarsi solo nel caso in cui Mariangela «cadesse in bisogno, e che il monistero non gli desse tutti i viveri necessari per la vita». 62 Mariangela, si sarebbe spenta a 52 anni nel 1851, con il fratello Michele che allievo del medico Antonio Gervasio, sarebbe stato il detentore della prima cattedra di meccanica razionale dell'Università di Napoli e, poi, dal 1862 di quella di Fisica e Matematica, oltre ad essere stato socio dell'Accademia Pontaniana e dell'Istituto d'incoraggiamento alle Scienze, per essere insignito pure della croce di Cavaliere dell'Ordine della Corona d'Italia.63

-

⁶² SASL, Atti notarili, serie II, Costanzo Savino, Prot. 3914, 9 ottobre 1829.

⁶³ Michele Zannotti nasce a San Severo nel giugno del 1803, per maggiori indicazioni sulla sua carriera accademica, cfr. G. GIUCCI,

La cerimonia della Professione

L'ultimo passo per il definitivo ingresso di queste donne nel chiostro era la cerimonia della professione. Dopo Trento, il rituale di professione monastica femminile si trasformò in forme cerimoniali cariche di aspetti simbolici di grande spettacolarità, anche se, come è stato più volte sottolineato, il disciplinamento posttridentino di questo rito non è riuscito a «consolidare un unico e condiviso sistema di forme e cerimoniali», in quanto esso è rimasto sempre mutevole, in base alla regola adottata dal monastero, ma anche per la diversità dei personaggi che vi interagivano, soprattutto per la forte interconnessione allora esistente tra la sfera del sacro e il mondo politico.⁶⁴ Dopo il Concilio di Trento, gerarchie ecclesiastiche decisero riappropriarsi in maniera concreta del controllo e della gestione delle cerimonie di monacazione, affidandone la celebrazione all'Ordinario o addirittura ad un cardinale protettore, mentre in epoca precedente, esse venivano generalmente officiate da semplici chierici o da membri

Degli scienziati italiani formanti parte del VII Congresso in Napoli nell'autunno 1845, Tipografia parigina di A. Lebon, Napoli, 1845, p. 499.

⁶⁴ E. NOVI CHAVARRIA, Sacro, pubblico e privato. Donne nei secoli XV-XVIII, Napoli, Guida, 2009, 31. cfr. pure G. ZARRI, Nozze mistiche e nozze sacre tra medioevo ed età moderna, in Recinti. Donne clausura e matrimonio nella prima età moderna, Il Mulino, Bologna, 2000, p. 375; E. A. MATTER, Il matrimonio mistico, in Donne e fede, a cura di L. SCARAFFIA, G. ZARRI, Laterza, Bari, 2009, pp. 43-60; G. PAOLIN, Lo spazio del silenzio. Monacazioni forzate, clausura e proposte di via religiose femminile nell'età moderna, Ed. Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1996, pp. 31-32.

di un ordine regolare. Questo cambiamento di rotta aveva non solo la finalità di accrescere maggiormente la solennità dell'evento, ma soprattutto doveva servire ad aumentare il controllo maschile sui monasteri, controllo che per l'ente sanseverese rimase sempre conteso tra l'Università e il Vescovo e, nonostante una sentenza del 1765, avesse negato all'università diritti di proprietà sull'istituzione benedettina cittadina, l'autorità dell'Ordinario dovette sempre misurarsi con molte riottosità delle oligarchie locali, tendenti a difendere i propri interessi economici e i dunque propri privilegi. 65 La ricostruzione di come si svolgeva il rito di monacazione nel monastero sanseverese si è potuta realizzare grazie a 3 pergamene conservate presso l'Archivio Diocesano, che ci illustrano le fasi della liturgia durante le cerimonie attinenti a quel rito, e alla narrazione fornitaci da Giovanni Checchia De Ambrosio nella sua pubblicazione sul monastero.66 Va subito precisato che, sia in occasione della vestizione, che della professione, la famiglia della fanciulla anticipatamente versare 7 carlini alla curia vescovile per la stesura degli atti, con l'obbligo, per tradizione, di

⁶⁵ Cfr. Nel 1763, l'Università accorgendosi che il monastero gli stava sfuggendo di mano, ricorse in giudizio per il riconoscimento del diritto di proprietà su di esso. La sentenza pronunciata nel 1765, dichiarava in modo solenne che l'Università di San Severo non aveva alcun diritto di patronato sull'Istituto. G. CHECCHIA DE AMBROSIO, Monastero di San Lorenzo dell'ordine di San Benedetto in San Severo, cit.,12. A. PRIGIONIERI, Vita claustrale e giurisdizione episcopale: il monastero delle benedettine di San Lorenzo a San Severo in antico regime (secc. XVI-XIX), cit., pp. 145-146.

⁶⁶ In realtà il testo delle pergamene citate, è lo stesso, quello che cambia è soltanto la cornice decorativa colorata che lo contiene.

preparare gli altari con della cera lavorata, che, dopo la funzione, rimaneva al maestro delle cerimonie intervenuto insieme al vescovo. Inoltre, sempre per tradizione, sia l'educanda che la professa, dovevano quel giorno offrire un pranzo a tutte le monache e quindi versare ai custodi delle tre chiavi del monastero, cinque carlini ciascuno, nel caso la professa fosse cittadina, altrimenti la quota saliva a dieci carlini.⁶⁷ Subito dopo l'edificazione della chiesa nuova, benedetta da monsignor Giuseppe Antonio Farao il 25 maggio 1785, le prime due novizie che vi fecero la loro professione furono donna Chiara De Luca di Serracapriola e donna Maria Giuseppe Santellana di San Severo.68 La cerimonia festosa, attaccata spesso dagli anticurialisti che la consideravano «una gran vittoria delle pompe del secolo», si svolgeva solitamente in una chiesa riccamente ornata di fiori bianchi. La novizia, rimaneva, negli istanti che precedevano la funzione, nella sua cella da sola, raccolta in preghiera dopo aver preso «la Cintura della Madonna». Subito dopo, attraverso una piccola grata a destra dell'altare soggiaceva al taglio dei capelli che veniva effettuato direttamente dal vescovo. In seguito, prostrata a terra, doveva dire tre volte: «Suscipe me Domine secundum eloquium tuum, e vivam e non confundas me ab expectatione mea: adiuva me e salva ero», contemporaneamente, le altre coriste avrebbero in coro ripetuto: «Gloria Patri e Filio e Spiritui Sancto», mentre l'assemblea ripeteva: «Sicut erat in principio». La donna, dopo essere stata velata con un velo nero, doveva

⁶⁷ ASDSS, Fondo delle Benedettine, *Istruzione pastorale*, cit.

⁶⁸ G. CHECCHIA DE AMBROSIO, Monastero di San Lorenzo dell'ordine di San Benedetto in San Severo, cit., p. 84.

a sua volta ripetere: «Posuit signum in faciem meam, ut nullium pater eum amatorem admittam», dopo di che riceveva dall'officiante un anello, e a questo punto ripeteva ancora: «Ipsi sum desponsata, cui Āngeli serviunt; cuius pulchritudinem, sol e luna mirantur». Con questo atto la fanciulla diveniva sponsae Christi, in quanto, l'anello che riceveva, faceva esplicito riferimento al rito nunziale, inoltre con questo atto ella, che moriva al mondo e rinasceva ad una nuova vita, assumeva pure un nome diverso da quello di battesimo. A questo punto il celebrante pronunciava la seguente orazione: «Da quaesumus Omnipotens Deus. Regnum mundi e omnem ornatum saeculi contempsi, propter amorem Domini mei Iesu Christi, quem vidi, quem amavi, i quem credidi quem dilexi: Eructavit cor meum verbum bonum, dico ego opera mea Regi: quem vidi, quem amavi, in quem credidi, quem dilexi». Subito dopo la fanciulla, ricevuta sul capo la corona, simbolo di fortezza, di gloria e di onore, esclamava: «Induit me Dominus cyclade auro texta e immensis mnialibus ornavit me». Terminata la cerimonia, mentre i familiari della fanciulla distribuivano cibi e dolci a parenti ed amici (a sera di solito venivano sparati dei fuochi d'artificio), la fanciulla firmava di suo pugno la pergamena attestante la sua professione. Nell'Archivio Diocesano si conservano ben sette pergamene attinenti alla professione: si tratta di quelle di Mariangela Zannotti, che fece la professione il 6 dicembre 1827, davanti alla badessa Rosalia Ristori; di Marietta Ristori, che emise la professione il 21 febbraio 1830; di Rosina Savino (9 giungo 1833); di Maria Alisia Marangi (settembre 1838); Pasqua Fisco de Turlo, di cui non viene specificata la patria (20 settembre 1838); di Anna Maria Carlona (19 ottobre 1841); infine, di Maria Nicola Del Sordo di San Severo, che fece la sua professione il 3 settembre 1820, un dato che non coincide con quanto rinvenuto nello stato nominativo del 1862, nel quale risulta che fece la professione il 20 giugno 1820, essendo entrata in monastero il 3 gennaio 1812 come conversa. In occasione della professione poi si facevano stampare pure dei piccoli componimenti celebrativi, in versi o in prosa. In una nota spese riportata da Giovanni Checchia De Ambrosio, tra esse si annotano pure, oltre alle 1220 uova, 46 rotola di mandorle, 46 libbre di cioccolata, «8 paia di caciocavalli per monsignore».69

Il flusso di reclutamento nel chiostro sanseverese: educande, coriste e converse negli elenchi delle visite pastorali e negli elenchi del monastero.

Anche il monastero sanseverese, come tutti i monasteri hanno, in passato, sempre avuto un ruolo attivo in quelle che erano le alleanze e le strategie messe in atto dai gruppi di potere che, di volta in volta, avevano esercitato il loro controllo nell'ambito cittadino. La costante interazione dei procuratori del monastero di San Severo con i potentati locali, e soprattutto con le gerarchie ecclesiastiche, (non priva di momenti di tensione che conduceva spesso in tribunale), ha finito con il segnare la vita di questa realtà istituzionale per tutto il corso della

⁶⁹ *Ivi*, 130.

sua esistenza.⁷⁰ Pertanto, se i Celestini e i Conventuali, in ambito cittadino, esercitavano un'influenza prettamente economica, le monache di San Lorenzo risultavano essere più legate anche al potere politico, avendo rapporti saldi con la ricca borghesia. L'aspirazione ad entrare all'interno del chiostro sanseverese, risultava dettata da ragioni di prestigio, ragioni che molto spesso hanno determinato una corsa al potere nel tentativo di ricoprire soprattutto l'ufficio di badessa, che rappresentava per la famiglia di appartenenza non solo un motivo di orgoglio, ma poteva essere un ufficio utile anche a deviare, con prestiti a favore dei propri congiunti, di parti cospicue delle rendite ecclesiastiche.71 Infatti, il flusso di reclutamento nel monastero, sale presto in maniera vertiginosa come vedremo, perché alle dodici monache facenti parte della comunità iniziale, ben presto se ne aggiunsero altre, tanto che nella Relatio ad limina del 1602, si legge che «è

⁷⁰ Francesco Peccheneda fornisce un cospicuo elenco di procuratori del monastero: nel 1606, 1610, Giovanni Giacomo de Clericis; nel 1618 Annibale Spadaro; Giulio Rosa nel 1621 e 1622; il notaio Giambattista Cesano nel 1630, 1633,1634, 1637 e 1638; Marcello Marziale nel 1641 e 1642; Francesco Giuva nel 1646; Francesco Cerullo nel 1658; Orazio Pepe nel 1659, 1662; Tommaso Saccomando nel 1663; Diego Ansalone nel 1667; il tenente Scipione Negro nel 1675; Simone Tranasio nel 1680; Girolamo di Caprio nel 1683, 1684, 1685; Scipione Tranasio nel 1686, 1687, 1688; Girolamo di Caprio nel 1702. F. PECCHENEDA, Ragioni della città di San Severo sul monastero di donne monache sotto il titolo di San Lorenzo della medesima città contro alle pretensioni della Cura Vescovile nella Real Camera di Santa Chiara, cit., p. 171.

⁷¹ Cfr. A. PRIGIONIERI, Città e monasteri a San Severo in antico regime, in Atti 18° Convegno Nazionale sulla Preistoria, Protostoria, Storia della Daunia, (29-30 novembre 1997), a cura di A. GRAVINA, San Severo, (1999), pp. 240-241.

cresciuto il numero delle monache, et sono hora vintisei vellate, [sic] et di continuo se ne aumenta il numero».72 L'aumento dell'importo della dote che, come abbiamo visto, in questa fase passò a 150 ducati, ebbe l'importante funzione di selezionare le aspiranti, anche se una forte battuta di arresto nel reclutamento si ebbe quando la città cadde vittima del disastroso sisma del 1627, durante il quale, sebbene a perdere la vita sia stata una sola monaca, alcune professe furono costrette a trovare rifugio dopo la fase iniziale, dai parenti, mentre altre invece furono dislocate a Foggia, Lucera, Troia e perfino a Napoli, dove furono accolte nel Monastero di Santa Chiara e di San Sebastiano.⁷³ Infatti, appena dopo il sisma, secondo le Memoria della fondatione di questa nostra provincia de' cappuccini di Sant'Angelo, memoria inedita del cappuccino padre Gabriele da Cerignola,74 le monache furono ospitate nel giardino del convento cappuccino della città, le quali, stando alla Memoria, occuparono «tutte piene di spavento» l'altra parte dell'orto del convento, e che appena sopraggiunte furono tutte confessate da padre Francesco da Lucera. Questa notizia, che non viene riportata nella cronaca di Antonio

⁷² A. PRIGIONIERI, Vita claustrale e giurisdizione episcopale: il monastero delle Benedettine di San Lorenzo a San Severo in antico regime (secc. XVI-XIX), cit., p. 138.

⁷³ Cfr. G. CHECCHIA DE AMBROSIO, Monastero di San Lorenzo dell'ordine di San Benedetto in San Severo, cit., p. 17.

⁷⁴ Cfr. M. IAFELICE, Il ruolo dei frati cappuccini della provincia di Sant'Angelo (Foggia) nel terremoto che ha colpito San Severo e la Capitanata il 30 luglio 1627, in Collectanea Franciscana, 88, (2018), pp. 3-4, pp. 827-846.

Lucchino,75 viene corroborata pure da una missiva inviata a Roma il 4 settembre di quello stesso anno, dai Cappuccini della provincia di Sant'Angelo alla Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari, i quali espongono che, a causa di diverse scosse di terremoto, che non hanno danneggiato alcuni loro conventi, il vescovo di San Severo con varie monache si sono ritirati nell'orto del convento della città, mentre altri uomini e donne si sono dislocati negli orti degli altri conventi, per questo motivo i frati supplicano il pontefice «che mentre non possono cavare le donne per detti rispetti, siano liberati almeno dal timore della scommunica per vivere con quiete di coscienza». 76 La vita dell'istituzione dopo il sisma, riprese gradualmente ed in maniera assai lenta, in quanto fu assai difficile per le monache ritornare a vivere in clausura, tanto che, questo aspetto veniva sottolineato proprio nella *Relatio ad limina* del 1641 in cui si legge che le monache «poiché vissero a lungo in modo secolare, degenerarono non poco dalla disciplina regolare: tornarono con difficoltà alla vita comune e furono ripristinate le norme regolari».77 L'aumento considerevole delle monache osservanti la clausura, nel

⁷⁵ Il Lucchino però definisce questo monastero ancora «sotto il titolo di Santa Maria Maddalena», e che «sebbene è all'antica, tuttavia è comodo che vi stanno da trenta monache oltre l'educande», A. Lucchino, Del terremoto che addì 30 luglio 1627 ruinò la città di San Severo e terre convicine, p. 102 cfr. nota 32.

⁷⁶ I Cappuccini e la Congregazione romana dei vescovi e Regolari, (1624-1629), VIII, a cura di V. Criscuolo, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1999, pp. 411-412.

⁷⁷ A. PRIGIONIERI, Vita claustrale e giurisdizione episcopale: il monastero delle Benedettine di San Lorenzo a San Severo in antico regime (secc. XVI-XIX), cit., p. 143.

1647 infatti erano ben trenta, portò monsignor Denza ad applicare la disposizione pontificia del numerus clausus, contenendo a 17 la consistenza della comunità, anche se, con la Relatio del 1665, tale numero fu elevato a 24, si pensa forse su insistenza dell'aristocrazia locale.⁷⁸ San Severo dunque, nel XVII secolo, sembra incasellarsi perfettamente in quello che era l'andamento generale, soprattutto del Mezzogiorno d'Italia, dove il numero delle religiose era andato via via aumentando, sia a causa delle strategie familiari e sociali, sia a causa della politica stessa delle autorità ecclesiastiche, che finiva con il favorire tale prassi.79 La documentazione conservata relativamente al XVIII secolo, ci consente, per la realtà sanseverese, di avere notizie più dettagliate oltre che sul anche sui nomi delle fanciulle presenti numero nell'istituzione: infatti, da alcune Sante Visite,80 abbiamo ricavato gli stati nominativi precisi delle dimoranti in monastero e, pertanto, possiamo affermare che nel 1704,81 durante la visita pastorale di monsignor Giocoli, quando cioè il ruolo di badessa era ricoperto da donna Luisa Manuppelli⁸² e quello di vicaria da donna Caterina

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ M. CAMPANELLI, «Una virtù soda, maschia e robusta». Il monachesimo femminile nel Settecento napoletano, in Donne e religione a Napoli, secc. XVI-XVIII, a cura di G. GALASSO, A. VALERIO, Milano, Franco Angeli, 2001, p. 140.

⁸⁰ Grazie al dottor Pasquandrea, le Sante Visite della diocesi sono state rilegate, per cui oltre ad aver impedito possibili dispersioni nel corso degli anni, tale sistema ha reso molto più agevole la consultazione di tale documentazione.

⁸¹ La Visita è contenuta nel Registro del 1711.

⁸² Aloisia Manuppelli, così è registrata nel *Libro dei morti*, muore a 67 anni il 25 maggio 1709. Il cognome Manuppelli però compare nel

Pazienza, le monache coriste in tutto erano 28, con 4 converse e ben 4 novizie, mentre una sola era l'educanda, ovvero Giovanna De Sangro.⁸³ Nella *Santa Visita* del 1710, le monache coriste risultano 26 e le converse 4, con una novizia insieme a queste ultime, ed un cospicuo gruppo di esponenti della famiglia Pazienza, ovvero Anna, Antonia, Arianna e Caterina.⁸⁴ Per il 1712 le coriste scendono a 25,⁸⁵ tra le quali veniva conteggiata pure la

Libro dei morti una prima volta con Lucrezia deceduta a 33 anni il 6 aprile 1680, con Scolastica deceduta 50 anni il 10 marzo del 1695 e con Eufrasia morta a 74 anni il 30 agosto 1698.

⁸³ Luisa Manuppelli, Caterina Pazienza, Gabriele [!] Pellegrino, Chiara La Mola, Giulia del Bianco, Cecilia Gentile, Apollonia Castaldo, Antonia Patienza, Anna Patienza, Teresa Feula, Francesca Moraldi, Felicia Moraldi, Maddalena Moraldi, Giovanna Angelullo, Giuseppa Angelullo, Eugenia Fania, Ippolita Ariani, Isabella Paccia, Alessandra Siena, Geronima di Caprio, Agnese Aghilera, Antonietta Patienza, Scolastica Manzo, Teodora Valletta, Matthea De Mauro, Febronia de Lucretiis, Barbara Claves, Margherita d'Arch'Angeli; novizie: Saveria Valletta, Lucia Valletta, Angela Arch'angelo, Carmina Patienza; Educande: Giovanna De Sangro; oblate: Rosa Santacroce, Lorenza Castellaneta, Benedetta d'Alessandro, Elisabetta [...].

84 Apollonia Castaldi badessa, Anna Pazienza, Giulia Del Bianco, Antonia Pazienza, Teresa Feula, Francesca Moraldi, Felicia Moraldi, Maddalena Moraldi, Giovanna Angelulli, Eugenia Fania, Ippolita Ariani, Alessandra Siena, Geronima di Caprio, Agnese Aghilera, Arianna Pazienza, Scolastica Manzi, Teodora Valletta, Febronia De Lucretiis, Brabara Claves, Margherita d'Arcangelo, Lucia Valletta, Angela d'Arcangelo, Caterina Pazienza, Saveria Valletta, Maria Celestina Di Sangro, Cristina Di Giglio; oblate: Benedetta d'Alessandro, Lorenza Castellaneta, Rosa Santacroce, Elisabetta D'Anzi, Placida Feula novizia.

⁸⁵ Felicia Moraldi, badessa, Anna Pazienza Vicaria, Giulia Del Bianco, Apollonia Castaldi, Apollonia Feula, Francesca Moraldi, Giovanna D'Angelullo, Eugenia Fania, Ipolita Ariani, Alesandra Siena, Geronima Di Caprio, Agnesa D'Aghilera, Inoriana Patienta, novizia Giovanna D'Angelullo. Tale diminuzione è spiegabile con il decesso di alcune monache causato da una epidemia «d'itticia»: donna Scolastica Manzi risultava così gravemente malata da essere ritenuta in pericolo di vita (morirà a soli quarant'anni il 15 luglio 1714). Re Casi sospetti risultavano essere quelli di donna Febronia De Lucretiis, Re Catarina Pazienza, Re Maria Celestina Di Sangro. Inoltre, donna Giulia Del Bianco sebbene non vecchissima, chiede di essere sostituita nell'incarico di ascoltatrice, per la sua sopraggiunta sordità. Nel 1770, il numero delle dimoranti sale: si contano, infatti, ben 33 monache coriste, Per la sua sopraggiunta sordità.

Scolastica Manzi (inferma), Teodora Valletta, Febronia De Lucretiis, Barbara Claves, Margarita D'Arcangelo, Lucia Valletta, Angela D'Arcangelo, Caterina Pazienza, Saveria Valletta, Maria Celestina De Sangro, Christina De Giglio, Scolastica Summantico.

⁸⁶ ASDSS Fondo delle Benedettine, *Libro dei morti*.

⁸⁷ Decana, muore all'età di 83 anni il 17 ottobre, 1765.

⁸⁸ Dal *Libro dei morti*, una Caterina Pazienza, risulta deceduta il 5 agosto 1705, a sessant'anni d'età, un'altra invece, ex badessa, a sessantacinque anni, l'11 dicembre 1755. Cfr. *Libro dei morti*

⁸⁹ Muore a 65 anni il 14 dicembre 1752.

⁹⁰ Muore a 75 anni, il due aprile 1719.

⁹¹ Maria Angelica Castaldi, Eufrosina Castaldi, Ludovica Grana, Arcangiola Mucci Maria, Antonia Palma, Teodora Valletta, Marianna De Colellis di Castelnuovo, Teresa Fantetti della Terra di Bonefro, Giulia Carmela Valletta, Geltrude Santelena, Michele(!) Abbenante della Terra di Apricena, Colomba Santelena, Battista Maria De Vivo, Agnese Del Sordo, Daniele (!) Abbenante della Terra dell'Apricena, Mariangela Fajella di Torremaggiore, Giovanna De Vivo, Raffaela Pazienza, Maria Custode [!] Fantetti di Montenero, Maria Celeste Galimerti, Aurora Pazienza, Girolama Fania, Carlotta Bellini, Leonora Foschini della Guardia, Maria Illuminata della città della Serra, Concetta Trotti, Costanza Calefani della città di Lucera, Elisabetta Foschini della Guardia, Maria Vittoria Fania, Rosalia

converse. Tra le coriste, sette avevano un'età compresa tra i 20 e i 29 anni, 8 avevano superato i trent'anni, mentre la più anziana, la badessa donna Maria Angelica Castaldi⁹² aveva 77 anni. Inoltre, vi era la conversa, suor Maria Luiggi [!] Venerosa⁹³ originaria di Portici, che però non aveva ancora fatto la professione, e la settantenne originaria di Torremaggiore, Orsola di Salvio, «serva particolare» della corista professa donna Maria Angiola Fajella.94 A quasi trent'anni di distanza, analizzando l'elenco nominativo del 1799, il numero delle monache coriste non cambia, con la presenza di sei educande. In realtà in questa fase si determina un avvicendamento considerevole dal momento che ben 12 sono i decessi intercorsi tra la stesura del primo e quella del secondo elenco. Infatti, confrontando le due liste, emerge chiaramente che nel secondo manca il nome di Maria Angelica ed Eufrosina Castaldi, la prima deceduta il 24 gennaio del 1775, e la seconda a 88 anni il 1º dicembre del 1787. Mucci Maria Arcangela, morì il 28 gennaio 1782, «improvisamente in atto che mangiavano», aveva 78 anni. Per quanto riguarda i decessi di Ludovica Grana e

Colletti di San Marco in Lamis, Barbara Maria Santella della Terra di Guglionesi, Maria Adeodata Calefani della città di Lucera, Alba Maria Santella della Terra di Guglionesi; Converse: Elisabetta Denza della Terra di Rignano, Benedetta Spinelli, Maria Maddalena Leccese di Rignano, Maria Rosa Marchitto, Maria Fortunata Grimaldi della Terra di San Marco in Lamis, Maria Crocifissa Pingigalli di Rignano, Maria Felicia Patruni, Maria Elena Mollica.

⁹² Muore il 24 gennaio 1775 all'età di 88 anni.

⁹³ Nel *Libro dei morti*, si legge che morì l'8 agosto 1816, all'età di 74 anni,

⁹⁴ Ricoprì per ben due volte l'incarico di badessa, morì a 73 anni il 5 giugno 1796.

Antonia Palma,95 ci troviamo di fronte a due date non coincidenti: infatti, nell'Istruzione pastorale, accanto al loro nome in elenco, vi è appuntata la data di morte che sarebbe rispettivamente il 1º ottobre 1792 e il mese di marzo 1793. Queste date sono differenti nel Libro dei morti, dove Ludovica, che fu per ben tre volte badessa, risulta deceduta il 10 ottobre 1793, mentre Antonia muore il 24 febbraio 1793. Tra i decessi si annoverano pure i nomi di altre tre ex badesse, ovvero di Marianna De Colellis originaria di Castelnuovo, Michela Abbenante che fu badessa per ben due volte e di Teodora Valletta che fu badessa una sola volta. Valletta Giulia Carmela invece. deceduta il giorno di San Severino 1786, «fu la prima che non uscì dalla clausura secondo il solito e fu sepolta nella fossa nuova». Daniela Abbenante muore il 23 giugno 1791, evidentemente mentre ricopriva il ruolo di badessa, se nel libro dei morti si legge: «si fece la badessa e fu la seconda volta donna Mariagiola Fajella 1791». Senza indicazioni né dell'età né della data, viene registrata pure la morte di Agnese Del Sordo, la quale originaria di Andria. Il 22 novembre 1777, a soli 39 anni muore Lionora Foschini «nella città di Foggia nella di lei casa paterna e si è sepolta nella chiesa di Santa Chiara con molta pompa di funerale, cortesemente accolta da quelle signore monache; colà dimorando con licenza de' legittimi superiori per sue gravi indisposizioni». Santelena Gertrude decana, segnata nel Libro dei morti come «Gertrude Santellina», muore all'età di 80 anni il 21 febbraio 1791, mentre accanto al nome di Colomba

-

⁹⁵ Nel Catasto onciario di San Severo risulta che il magnifico Pier Francesco Palma, quarantenne aveva tre sorelle «ciascuna monaca professa nel monastero di San Lorenzo».

Santellina, morta il 7 giugno 1796, vi è la curiosa annotazione «esercitò per molti anni con troppo zelo da decanaria». A distanza di un solo anno, tra il 1770 e il 1771, la comunità perse due giovani monache: Carlotta Bellini di San Severo, morta a 31 anni, e Maria Aurora Pazienza di 39 anni deceduta il 1º settembre 1771. Nell'elenco del 1779, vengono invece annotati per la prima volta alcuni nomi che ricorreranno molte volte e soprattutto che segneranno alcune fasi importanti della vita del monastero: infatti si registra la presenza della famiglia De Luca di Serracapriola con Chiara ed Emmanuela, Chiara Giannone di Foggia, Maria Scolastica e Gaetana Buttazzi, Maddalena Sandelano, Maria Giuseppa Santelana di San Severo, Fantetti Maria e Fantetti Eugenia, Sembola Anna Maria, Benedetta De Petris, Giacinta Fraticelli, Maria Teresa D'Ambrosio, Rosalia e Matilde Ristori segnate come originarie di Napoli,⁹⁶ e Michela Sammarco.⁹⁷ Nella Santa Visita di monsignor Giovanni Camillo Rossi, del 1819, il numero delle monache presenti in monastero incomincia lievemente a diminuire: si registrano, infatti, 25 monache, 10 converse e ben 11 educande.98 Notiamo in

-

⁹⁶ In alcuni casi si trova Anversa come città d'origine.

⁹⁷ L'elenco è presente in P. CORSI, *Il monastero di San Lorenzo in San Severo: appunti per una ricerca*, in ID., *Memoria di una città*, cit., p. 181.

⁹⁸ Rosalia Ristori badessa, Giannone Chiara vicaria, Hieronima Fania decana, Maria Philippa De Lucretiis decana, Maria Iacinta Fraticelli decana, Eugenia Fantetti, Cajetana Buttazzi, Matildes Ristori, Anna Maria Sembola, Maria Iosepha Santelli, Clara De Luca, Scolastica Buttazzi, Maria Michael Sammarco, Maria Teresia D'Ambrosio, Benedicta De Petris, Emanuel De Luca, Carolina De Lucretiis educandarum Magistra, Angela Maria Gervasio, Maria Amalia

questo elenco che all'epoca il ruolo di badessa era svolto da Rosalia Ristori, mentre Chiara Giannone era vicaria. Il ruolo di maestra delle novizie era affidato a Matilde Ristori, mentre a Carolina De Lucretiis era assegnato quello di maestra delle educande, due ruoli importanti in quanto esse divenivano garanti, con il loro insegnamento, non solo della giusta trasmissione delle norme e degli ordinamenti, ma anche del buon nome dell'istituzione. soprattutto nella fase di proiezione verso l'esterno. Troviamo invece, una sola novizia, Giovanna Savino, figlia del notaio Costanzo, per la quale il 26 maggio di quell'anno verrà rogato l'atto di dotazione monacale presso il notaio La Cecilia.99 Dal Registro di Introito ed esito, per il periodo che va dal 24 giungo 1821 a tutto il mese di agosto del 1822, il numero delle monache scende a 24, con 14 converse e 12 educande, anche se tra queste ultime ben quattro usciranno dal monastero: si tratta di Mariangela Fajella, di Mariannina Gervasio, di Agatina Ristori e Gaetanina De Lucretiis. 100 Nel Registro del

Califani, Diomira Mosca, Teresia Scoppa, Maria Magdalena Montedoro, Baptista Ristori, Albina Patavino, Ioannes Savino, novitia. Educande: Iosepha Lacci, Mariangela Fajella, Maria Anna Gervasio, Cajetana Vincitorio, Agathes Ristori, Angela D'Ambrosio, Antonia De Luca, Converse: Marianna Venerosi, Maria Laurentia Vico, Seraphina Pingigallo, Fortunata Pirro, Maria Crucifissa Russi, Vincentia D'Amino, Elena Milione, Horatia Maria Irmici, M. Nicola Del Sordo, Raphaela Montagna.

⁹⁹ ASL, Atti notarili, Serie II, n. 880 Notaio Giovanni La Ceciclia.

Ioo Anna Maria Sembola badessa, Chiara De Luca vicaria, Filippa De Lucretiis decana, Giacinta Fraticelli decana, Matilde Ristori decana, Eugenia Fantetti, Gaetana Buttazzi, Maria Giuseppa Santelli, Scolastica Buttazzi, Maria Michela Sammarco, Maria Teresa D'Ambrosio, Maria Benedetta De Petris, Maria Emanuela De Luca, Rosalia Ristori, Chiarina Giannone, Carolina De Lucretiis, Angiola

1823-1824, se il numero delle coriste e delle converse rimane invariato, delle 8 educande, segnalate nel corso dell'autunno del 1823, tre abbandoneranno il monastero: Rosina Del Sordo (5 novembre 1823), Luisella e Giulietta Giordana (13 novembre 1823). Nell'ultimo elenco analizzato, quello del 1862, il numero sale nuovamente in maniera consistente: infatti, ben 39 sono le professe, tra cui due novizie e ben 14 converse, ¹⁰¹ a dimostrazione del

Maria Gervasio, Maria Amalia Califani, Diomira Mosca, Teresina Scoppa, Maria Maddalena Montedoro, Maria Battista Ristori, Albina Patavino, Maria Giovanna Savino; Educande: Mariangela Fajella (uscita il 7 settembre 1822), Mariannina Gervasio (uscita il 29 settembre 1822), Rosina Del Sordo, Mariuccia Ripoli, Graziella Montedoro, Clementina De Luca, Agatina Ristori (uscita il 20 novembre 1821), Gaetanina De Lucretiis (uscita il 31 agosto 1822), Carlotta Fraccacreta, Marietta Ristori, Luisella Giordana, Giulietta Giordana; Converse: Serafina Pringigallo, Marianna Venerosa, Maria Lorenza Visco, Maria Fortunata Pirro, Maria Crocifissa Rossi, Maria Vincenza D'Amico, Elena Milione, Maria Grazia Irmici, Maria Nicola Del Sordo, Raffaela Montagna, Orazia Savino, Concetta Milione, Maria Rosa Caposiena, Maria Miulli (serva secolare).

Dionira Mosca badessa, Graziella Montedoro vicaria, Chiarina Giannone decana, Maria Amalia Califani decana, Teresina Scoppa decana, Battista Ristori, Albina Patavina, Clementina De Luca, Marietta Ristori, Mariuccia Trotti, Antonietta Trotti, Peppina De Luca, Risina Savino, Giulietta Perretti, Mariannina D'Alfonso, Luisa De Luca, Lucietta Imperati, Bettina Fraccacreta, Filomena De Ambrosio, Rafaela Buttazzi, Rachele Croce, Angiolina Croce, Matilde Lacci, Luisetta De Ambrosio, Cristina Fraccacreta, Benedettina Scoppa, Felicetta Abbenante, Enrichetta Montedoro, Peppinella Moffa, Margaritella Gervasio, Camilla Fraccreta, Emilia Santelli, Gaetanella Pazienza, Angelica Trotti, Emmanuela De Luca, Chiarinella Di Lembo, Maddalena Masselli, Adele Trematore, Maria Giuseppa d'Alfonso; novizie: Scolastica Fraccacreta, Maria Assunta D'Alfonso; converse Maria Nicola Del Sordo, Raffaella Montagna, Concetta Rinaldi, Maria Rosa Caposiena, Pasqua Fisco, Maria

fatto che San Severo è in netta controtendenza rispetto non solo a quanto avveniva nel Mezzogiorno d'Italia ma anche in tutto il territorio nazionale, dove già a partire dalla fine del XVIII secolo si era fatta strada una diminuzione consistente del numero delle claustrali. causata sia dalla crisi della casta nobiliare, sia e soprattutto dall'inserimento della figura femminile in un apostolato che si realizzava anche al di fuori delle mura claustrali, per cui i monasteri incominciarono ad avviarsi secondo Marcella Campanelli verso una «lenta sclerotizzazione, di cui una spia è costituita proprio dall'involuzione della consistenza numerica di coloro che vi erano ospitate, e ancor di più della loro estrazione sociale». 102 A San Severo, dunque, nonostante alcuni intellettuali del luogo, quali Giovanni Rispoli, Antonio Gervasio e Gaetano de Lucretiis, rappresentanti della nuova borghesia, si faranno promotori di una nuova «funzione produttiva della classe privilegiata all'interno della società», il monastero rimarrà per la città, una sorta di «isola», come viene definito da Mariella Basile Bonsante: «segno di sopravvivenza di un mondo in estinzione».103

Luiggia Marangi, Anna Maria Carlone, Celestina Zito, Lucia Donnanna, Giacinta Priore, Maria Michela Lotanno, Celeste Cavaliere, Consilia Roberti, Maria Giuseppa Pasquandrea.

¹⁰² M. CAMPANELLI, Una virtù soda, maschia e robusta». Il monachesimo femminile nel Settecento napoletano, cit., p. 142.

¹⁰³ M. BASILE BONSANTE, *Per una storia dell'arte a San Severo*, in *Studi per una storia di San Severo*, II, a cura di B. MUNDI, San Severo, Sales, 1989, p. 357.

Conclusioni

Avviandoci alle conclusioni di questo studio, possiamo affermare che analizzando la documentazione rinvenuta. ci siamo resi conto del fatto che il monastero di San Lorenzo, può oggi definirsi come il luogo per eccellenza del mondo femminile sanseverese di antico regime. Le sue ospiti cioè sono state donne che hanno espresso una soggettività forte, in un momento storico in cui alla donna veniva negata qualsiasi dignità sociale, e questi documenti ci hanno consentito una rilettura delle loro voci, del loro essere donne, in chiave moderna, aiutati dalla mentalità attuale. Queste monache attraverso le loro attività, la loro musica, sebbene lontane dal mondo, iniziarono a rompere con fatica i confini a cui a cui furono costrette in quanto donne, palesando tutta una rete di relazioni con le élites sociali di San Severo, con un'attenzione, nonostante tutto, tesa a salvare e a valorizzare anche quella che era in un certo senso memoria femminile all'interno della famiglia. Così siamo arrivati a constatare che il controllo che i padri esercitavano nel condizionare i voti monastici finiva per risultare a volte, compensato da un ruolo "pubblico" più forte, a cui le monache potevano accedere. Anzi, credo che da un certo punto di vista, l'ingresso in monastero poteva garantire alle donne un potere che altrimenti non avrebbero potuto esercitare, ad esempio, come badesse nelle relazioni con le autorità ecclesiastiche e cittadine, come committenti dell'architetto Astarita, o come amministratrici del patrimonio del monastero attraverso la gestione dei rapporti con i fornitori, con gli avvocati per le varie cause, con i notai, con tutti coloro che

ruotavano intorno a quello che era il loro hortus conclusus. Del resto credo che il carisma della badessa, ne faceva uno status ambito dalle stesse monache per motivi evidenti di prestigio. Certo è vero i diversi documenti dotali, hanno evidentemente dimostrato, la sottrazione di queste donne dai ricchi patrimoni famigliari, del resto è noto, che all'epoca la concezione patriarcale della famiglia, basata sulla legge del maggiorascato, prevedeva la trasmissione dei beni patrimoniali al primogenito maschio, con l'esclusione dall'eredità dei cadetti e delle figlie femmine. E se le figlie femmine in un nucleo famigliare fossero state più di una, poteva avvenire anche che alcune venivano indirizzate al matrimonio, secondo elaborate strategie parentali cui concorrevano a motivazioni di ascesa e prestigio politico ed economico, e in questo caso non si poteva non approntare per loro una dote notevole; mentre per quelle escluse dal cosiddetto «mercato matrimoniale» l'unica destinazione possibile era il chiostro, per l'ingresso nel quale la dote era di molto inferiore, di conseguenza, la dote assegnata alle figlie destinate a prendere i voti finiva per rivelarsi, per la famiglia, un vantaggioso investimento, «connotandosi spesso come una partita di giro che andava ad alimentare l'intenso mercato creditizio a cui le stesse famiglie delle monache titolari attingevano abitualmente». 104 Le donne quindi furono inizialmente le prime vittime, di una

-

¹⁰⁴ M. SPEDICATO, Monasteri femminili ed investimenti bollari nel Gargano tra XVII e XVIII secolo, in Istituzioni ecclesiastiche e società nella capitanata moderna, Cacucci Editore, Bari, 1999, lo stesso saggio è stato pubblicato in Monasteri e conventi del Gargano, storia, arte, tradizioni, a cura di P. CORSI, San Marco in Lamis, 1998, pp. 97-116.

politica parentale che puntava alla conservazione del patrimonio familiare da trasmettere integro alla discendenza, salvo poi comprendere che avrebbero potuto rovesciare a loro pieno favore questa situazione, diventando con la gestione di queste doti, anche abili imprenditrici. Un discorso differente avveniva invece per le monache converse, le quali entravano nel chiostro sanseverese senza portare alcuna dote e senza nemmeno il corredo, richiesto invece per le coriste, e sebbene negli elenchi sanseveresi non risulta evidente che tra le converse ci fossero gruppi di due o più sorelle, gruppi che avrebbero potuto determinare solide alleanze, non si può escludere che, seppur in assenza di legami di sangue, all'interno del chiostro siano sorte comunque delle relazioni affettive dettate dalla convivenza e che magari queste abbiano potuto, in un certo senso, contribuire a mitigare le eventuali asprezze della vita all'interno dell'Istituto, per la troppo evidente disparità dei ruoli Possiamo quindi affermare senza ombra di dubbio che l'identità della comunità benedettina di San Severo si è costruita, tassello dopo tassello con le diverse generazioni di monache e converse che si sono succedute nel tra le mura di questo monastero. Con questo nostro studio abbiamo puntato a valorizzare, cercando di dedurlo dalle aride carte, il ruolo anche intimo e sentimentale di queste donne, considerate per così dire degli «esseri minori», in quanto rappresentanti di un universo sotterraneo di quelle che erano le famiglie dell'epoca, i Fania, i D'Ambrosio, i de Luca, i Fraccacreta, un universo da tenere poco in considerazione, da scartare quasi, ma che invece, con la loro femminile determinazione hanno dimostrato un potere di espressione della propria volontà

che pochi maschi dell'epoca, e di certo nessuna donna, potevano vantare oltre naturalmente alla capacità di saper gestire, e reinventare i propri destini. Le carte rinvenute e quelle che si ritroveranno, spulciando inesplorati fascicoli d'archivio, legittimeranno ancora di più la sopravvivenza di queste donne, del loro ricordo, creando una sorta di 'deposito della memoria femminile cittadina', e studiare queste carte, analizzare questi vissuti, può anche essere considerato un primo passo, un primo «risarcimento di genere», come ha sostenuto qualcuno, nei confronti del loro essere state donne, un percorso che come afferma Gabriella Zarri, va a recuperare la «memoria di lei», cioè quella delle donne, come momento fondante di un nuovo modo di fare ricerca, in cui «la stessa memoria diventa puntello ineludibile della storia generale». 105

¹⁰⁵ Scritture femminili e Storia, a cura di L. GUIDI, ClioPress, Napoli, 2004, pp. 40-41; G. ZARRI, *La memoria di Lei. Storia delle donne, storia di genere*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1996.

Appendice documentaria¹⁰⁶

ATTO DI DOTAZIONE MONACALE DEL 29 MARZO 1572

«Die vigesima nono mensis Martii millesimo quingentesimo septuagesimo secundo XV etc. Indictionis, in Sancto Severo etc.

Quo praedicto die ad preces etc. nobis facta pro parte infrascripturarum Partium personaliter accessimus Venerabilem Ecclesiam, seu Monasterium Sanctae Mariae de Monialibus dictae Terrae, & nobis ibidem existentibus, intervenientibus pro nos, ac in nostri praesentia personaiter constitutis Reverenda Sorore Antonia Abbatissa dicti Monasterii, ac etiam honesto Viro Valeriamo de Sanctis Procuratore Generale dicti Monasterii agentibus, intervenientibus ad infrascripta omnia & singula, nomine, & pro parte dicti Monasterii, & pro ea &tc. partes ex una, & dicta Sorore Antonia cum expresso consensis &c. supradicti Valeriani Mundualdi, & Advocati per eam electi & c. ibidem praesentis &tc. Magnifico Hieronymo Bruno de eadem Terra, agente similter tam pro se, quam nomine, & pro parte Venerabilis sororis Laurae Bruno, partes ex altera. Praefatus vero Hieronymus sponte asseruit coram nobis, & dictis reverenda abbatissa, & Procuratore praesentibus &c. mensibus decursis dictam Sororem Lauram fuisse aggregatam ritui altarum Monialium dicti Monasterii & in Monaca ipsius Monasterii, cujus contemplatione, & causa ipsum Magnificum Hieronymum promisisse eidem Monasterio in dotem, dotis

¹⁰⁶ Questi documenti vengono riportati integralmente per la prima volta dopo che, Francesco Paccheneda li ha inseriti nel suo scritto del 1764. Qui ne riportiamo la fedele trascrizione del Paccheneda.

nomine, & pro dotibus supradictae Laurae ducatos centum de carolenis argenti, nec non infrascripta bona corredalia, subjunxit in assertione praedicta, ipsum Hieronymum habere, tenere, quondam Domum, pesolariam, consistentem in sala, & duabus cameris pesolariis, cum Mugnale, & Puteo, sitam & positam intus eandem Terram, in Parochia Sancti Severini, iuxta Domum egregii Notarii de Reno communi, muro mediante, Domum Magnifici Paul Ricci, communi muro mediante, viam publicam, & alios confines &c. nemini venditam &c. sed francam &c.non habens ipse Hieronymus. prae manibus aurum, nec argentum, unde possit solvere eidem Monasterio dictos ducatos centum pro causa praedicta, sicut ad conventionem devenit cum Abbatissa & Procuratore pro commodo, & utilitate dicti Monasterii, non vi, dolo &c. ex nunc libere submmittit & supponit eidem Monasterio, & pro eo dictis Abbatissae, & Procuratori praesentibus, supradictam Domum praemissis loco, & finibus designatam ad annuum canonem, sive sìcensum perpetuum ducatorem decem de carolenis argenti solvendorum anno quolibet eidem Monasterio in octavo die mensis seprembris de primis pecuniis, & introitibus perveniendis ex ea, incipiendo primam solutionem ob octavo die futuri mensis septembris hujus instantis anni 1572 & sic in perpetuum perseverare, cumpacto tamen affrancandi quandocumque &c. tali declaratione, & pacto inter prate ipsas, quod ducati decem per ipsam Abbatissam recepti, & habiti ab eodem Hieronymo per manus egregii Notarii Baptistae de reno Capserii Magnificare Universitatis praedictae diebus proximoribus excomputare eidem Hieronymo modo infrascripto videlicept ducati sex pro mensibus septem, quibus stetit, & permansit dicta Soror Laura indicto Monasterio videlicet a mense Februarii usque ad mensem Septembris & alii ducati quattuor restantes ad complementum dictorum ducatorum decem receptorum &c. eidem Hieronymo in octavo die dicti mensis septembris praesentis anni 1572: Quos quidem ducatos decem

de dicti carolenis praefatus Hieronymus ex nunca libere vendidit &c. eidem Monasterio, & pro eo dictis Abbatissae, et Procuratori praesentibus etc. exigendos ut supra pro dictis ducatis centum ex caussa praedicta per eum debitis, de qua vocavit &c. se bene contentum &c. & ubi plus forte valeret &c. illud plus &c. renunciavit &c. ita quod &c. ad habendum &c. cum juribus &c. cedens &c. ponens &c. constituens &c. quoniam nullum jus &c. nisi dictam potestatem, & facultatem affrancandi quandocumque ut supra, & promisit & convenit praefatus Hieronymus solemni stipulatione &c. submissione, venditione praedicta, ac omnia promissa &c. semper &c. habere &c. ratas &c. ac rata &c. eaque attendere &c. nec non dictos ducatos decem, ut supra venditos supra dicta domo, <6 possessione, & perceprione illorum eidem monasterio & monacis ipsium in judicio & extra defendere, & antestare & c. ac de evictione teneri &c. generaliter & specialiter &c. omneque [...] &c. et insuper praedicta domina Abbatissa cum consensu supradicti Procuratoris ibidem praesentis etc. sponte confessa fuit se recepisse & habuisse in dotem, supradictae Laurae infrascripta bona corredalia, videlicet: una lettiera per lo letto, uno saccone di braccia dieciotto usato; tre paia di lenzuola nuove, ed un altro paro usato; due coscini pieni di lana; una coltra bianca, uno sproviero nuovo,; un altro mezzo sprovieronuovo; uno tornaletto nuovo; quattro camicie da donna; tre tovaglie di faccia; tre ammantatori de capo; quattro succanne di tela venderezza; quattro altre faccie di coscini; tre annartezini; una gonnella di tarantola usata; un'altra gonnella, seu vesta di saja negra con la pacienzia nuova; due casse di pilo bianco, del prezzo di ducati sei; una caldara di libre dodici; una sartania; uno mainiero per pigliar acqua usato; una catena per lo fuoco; una lucerna di ferro; uno spido; una grattacacio; due cocchiare di ferro: una cocchiara di maccaroni: dieciotto piatti bianchi, con certi vasi di creta bianchi e penti [!]uno bacile piccolo d'ottone per lavare le mani; una tavoletta di noce per magnare; trenta braccia di tela di stoppa. Et promisit, & convenit praedicta Domina Abbatissa eidem Magnifico Hieronymo quo supra nomine praesenti &c. dictana Sororem Lauram in dicto monasterio bene tractare, & eidem praestare victum, & similiter domicilium secundum usum, & consuetudinem dicti Monasterii, & sicut aliis monialibus ipsius praestatus, quia sic &c. Praesentibus Opportunis. A suo proprio originali publico Instrumento stipulato per manus quondam Notarii Joannis Francisci de Nuptiis civitatis Huius S. Severi, scheda cujus in praesentiarum penes me servatur, praesens copia est extracta, cum quo, facta collatione, concordat &c. meliori semper salva &c. licet &c. & in fidem ego Notarius Joseph Piacenta Civitatis praedictae hic me subscripsi & signavi requisitus».

ATTO DI DOTAZIONE MONACALE DEL 15 MAGGIO 1572

«Die secundo discti mensis Maii XV &c. Indictionis millesimo quingentesimo septuagesimo secundo, Santi Severi &c.

Quo praedicto die in nostri praesentia personaliter constitutus Nobilis Valerianus de Sanctis Terrae praedictae, Procurator, ut dixit, venerabilis Monasterii Sanctae mariae de Monialibus, affatae terrae, qui sponte, non vi, dolo &c. sed omni alia meliori via &c. in praesentia Reverendissimae Abbatissae dicti Monasterii, ac etiam honestae Juvenis Prudentiae de Mastro Antonio Carola de Luceria in dicto Monasterio reductae pro se monacandae, confessus fuit, &c. recepisse &c. a Magnifico Scipione Lupo dictae Terrae praesente &c. vitrico dictae Prudentiae ducatos quinquaginta de carolenis, ad quos dictus Magnificus Scipio erat obligatus cum Magnifico Joanne Antonio Teracusio, & Berardino de Cero dictae Terrae, mediantibus duabus obligationibus stipulatis penes acta Curiae Magnae dictae Terrae pro complemento ducatorum centum competitorum dicto Monasterio pro dote dictae

Prudentiae, stans ipsa Prudentia ibidem praesens, ipsa confessa fuit Etc. cum authoritate dicti Nobilis Valeriani, sponte dictum Valerianum recepisse, & habuisse ab eodem Magnifico Scipione, & asportata intus dictum monasterium infrascripta alia bona mobilia & corredalia. In primis: Uno letto, consistente in una lettiera, saccone, matarazzo, coperta, cinque lenzuola, sproviero, e tornaletto, sei camicie de lino, sei mesali, sei tovaglie di faccia, tre terzieri, una serta di coralli, uno piumaccio con sua veste di tela sottilelavorato, con seta negra, una caldara mezzana, un'altra più piccola, una luce di ferro, una tina per lavare, sua tavola, e tavolino,; uno sicchietto di rama di tirar l'acqua, due scuffie negre, e due sottane, exceptioni dictae pecuniae. & bonorum praedictorum non numerate, & non habitorum praedicti Valerianus, & Prudentia expresse cum juramento coram nobis renunciaverunt, de quibus dictum magnificum Scipionem quietaverunt, & cassaverunt dictas duas obligationes stipulatas penes acta Curiae dicti Magnifici Capitanii &c. quibus promiserunt non uti ec. Nec non ipse Valerianus declaravit alios ducatos quinquaginta pro complemento dotium ipsius Prudentiae fuisse dicto Monasterio solutos per magnificam Laudoniam de Alois dictae terrae, mediante publico instrumento rogato manu egregii Notarii Joannis Francisci de Nuptiis ec.

Et promiserunt praedicti Valerianus et Prudentia quietationem, confessionem, et cassationem praedictas etc. semper etc. habere etc. ratas etc. easque attendere etc. & contra non facere etc. aliqua ratione etc. Pro quibus omnibus observandis etc. praedicta Prudentia obligavit se etc. bona sua omnia etc. et dictus Valerianus obligavit dictum Monasterium, successores in eo, et bona ejusdem omnia etc. ad poenam dupli etc. medietati etc. cim potestate capiendi etc. precaril constitutioni etc. renunciaverunt etc. et juraverunt in forma etc. Praesentibus Opportunis. Ex actis publicis qu. Notarii Joannis Donati Centunzii, Scheda cujus in praesentiarum penes me servantur, et a suo proprio originali Instrumento

praesens copia est extracta, cum quo, facta collatione, concordat, meliori semper salva etc. licet aliena manu etc. & in fidem Ego Notarius Joseph Piacenta Civitatis hujus Sanct Severi signavi requisitus. Let. B. Eodem Die ... Die II Septembris 1573 Sancti Severi &c.».

LAURA ORSI

L'Archivio Storico Diocesano di San Severo: origini, sviluppo e prospettive

L'Archivio Storico della diocesi di San Severo rappresenta una realtà culturale molto interessante che, parallelamente al Museo Diocesano, testimonia l'attenzione e la volontà di tutela e valorizzazione della Chiesa locale nei confronti dei beni culturali. Partendo da un primo nucleo di carte si è formata una collezione, che è andata incrementandosi sempre più, attraverso nuove acquisizioni. Ma partiamo dal chiarire che cosa sia un archivio, cosa che è bene non dare per scontata.

"L'archivio è il complesso di documenti prodotti o comunque acquisiti durante lo svolgimento della propria attività da magistrature, organi e uffici dello Stato, da enti pubblici e istituzioni private, da famiglie e da persone"¹. Per il solo fatto che un ente esiste, dunque, produce e riceve documenti; ci sono casi in cui esso cessa di operare, oppure modifica nome e funzioni, tuttavia noi ne possiamo consultare i documenti, se ben conservati, anche a distanza di secoli, perché è impossibile svolgere un'attività qualsiasi senza ricevere missive, tenere registri

¹ P. CARUCCI, *Le fonti archivistiche: ordinamento e conservazione*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1983.

contabili, conservare documentazione importante per lo svolgimento delle funzioni ordinarie.

Non fanno eccezione gli enti ecclesiastici. Nel 1963 Paolo VI, in occasione del discorso agli archivisti ecclesiastici, affermava che custodire gli archivi della Chiesa vuol dire "avere il culto di Cristo, avere il senso della Chiesa, dare a noi stessi, dare a chi verrà, la storia del passaggio di questa fase del «transitus Domini» nel mondo".

Al 1988 risale la costituzione apostolica di Giovanni Paolo II "Pastor bonus", la quale affronta la questione della tutela del patrimonio storico-artistico della Chiesa, ed istituisce un'apposita commissione, che in seguito, con il motu proprio "Inde a pontificatus" (25 marzo 1993), diventerà la Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa. Nello stesso motu proprio il Santo Padre stabilisce che il Pontificio Consiglio della Cultura diventerà organismo autonomo ed assorbirà al suo interno anche il Pontificio Consiglio per il Dialogo con i non credenti. Vi si stabilisce altresì che la Pontificia Commissione per i beni culturali della Chiesa dovrà mantenere contatti periodici con il Pontificio Consiglio della Cultura.

Ma il documento che più specificatamente tocca la questione degli archivi ecclesiastici è la lettera circolare emanata dalla Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa, indirizzata ai vescovi diocesani, dal titolo "La funzione pastorale degli archivi ecclesiastici", del 2 febbraio 1997. Il principio su cui si basa questo documento è che la memoria storica ha un'importanza enorme non solo dal punto di vista culturale, ma anche da un punto di vista pastorale. I documenti testimoniano la

vita della Chiesa locale nel corso dei secoli, Chiesa intesa nel senso originario di "ecclesia", cioè comunità, e non solo strettamente il clero. Dunque nelle carte c'è la storia della comunità cristiana e, di conseguenza, le radici della sua identità. Per chiarire questo concetto il documento cita una riflessione della scuola di Chartres secondo la quale "possiamo dire di sentirci dei giganti se abbiamo la coscienza, pur essendo dei nani, di essere sulle spalle delle generazioni che ci hanno preceduto nel segno dell'unica fede". Ed ecco che in questa chiave il passato può diventare bagaglio per l'evangelizzazione dell'umanità nel terzo millennio.

Ma accanto a questi fondamenti ideologici, il documento fornisce anche delle linee guida di carattere pratico per quanto concerne l'organizzazione degli archivi e la conservazione dei fondi archivistici e su questo punto torneremo più avanti.

Ma facciamo un passo indietro e concentriamoci sulla nostra realtà locale.

La nostra terra, come ben sappiamo, racconta le vicende di una civiltà contadina, una realtà fatta di duro lavoro nei campi, stenti e miseria. Una storia fatta di grande devozione popolare ma anche, purtroppo, di preponderante analfabetismo, eccezion fatta per i pochi fortunati individui che potevano permettersi un'istruzione. Anche in questo, paradossalmente, gli archivi sono storia del territorio, anche attraverso le lacune che spesso riscontriamo. In tempi in cui la carta non si trovava facilmente, e ci si riscaldava con stufe a legna, bracieri e camini, tanto materiale finiva bruciato. Ma, senza arrivare alla distruzione deliberata, molto materiale veniva anche lasciato incustodito, conservato

senza le adeguate misure di sicurezza, spostato in ambienti umidi, portato a casa come fosse un bene personale, e altro ancora.

Anche in tempi più recenti però, si registra un atteggiamento mentale piuttosto diffuso, probabilmente "ereditato", per cui risulta più degno di attenzione un quadro, una statua, o ad esempio un arredo d'altare, cui viene riconosciuto senza difficoltà lo status di bene culturale; una carta invece, una volta esaurita la sua funzione, è percepita come qualcosa che non serve più, che occupa spazio e non è più degno di considerazione alcuna.

L'Archivio Storico Diocesano di San Severo nasce nel 1990 mentre era vescovo il compianto monsignor Carmelo Cassati, per iniziativa del dottor Roberto Pasquandrea, che ancor oggi ne è il direttore, l'anima e la memoria storica. Il dato dell'anno di fondazione lo si apprende dalla scheda contenuta nel secondo volume della Guida degli Archivi Diocesani d'Italia², uscito nel 1994. La scheda fotografa una situazione in cui non erano ancora presenti in archivio tutti i complessi documentari che pian piano sono andati ad incrementare il patrimonio archivistico formatosi nel tempo. Il dottor Pasquandrea è una fonte inesauribile di aneddoti sulle fortunose, e spesso provvidenziali, acquisizioni di archivi e documenti provenienti dal territorio della Diocesi di San Severo, e si tratta di patrimoni documentari che, senza il suo intervento, sarebbero andati dispersi.

-

² Associazione Archivistica Ecclesiastica, *Guida degli Archivi diocesani d'Italia (II)*, Quaderni della Rassegna degli Archivi di Stato, 74.

E fu proprio così che, a seguito di acquisizioni, ritrovamenti fortuiti e versamenti, l'Archivio Diocesano acquistò sempre più consistenza e divenne il luogo di raccolta e conservazione di fondi archivistici provenienti da parrocchie ed altri enti ecclesiastici siti nel territorio della Diocesi di San Severo. Il 1993 è l'anno in cui arriva la dichiarazione di notevole interesse storico da parte della Soprintendenza Archivistica per la Puglia.

La dichiarazione di notevole interesse storico è emanata dal Ministero per i Beni e le Attività Culturali, (all'epoca Ministero per i Beni Culturali ed Ambientali) su proposta della Soprintendenza archivistica competente per territorio. Essa ha l'effetto di sottoporre l'archivio alla normativa di tutela prevista dal Codice dei beni culturali e del paesaggio, e impone al possessore, o detentore dello stesso, una serie di obblighi, anch'essi previsti dal suddetto Codice. Anzitutto l'obbligo di conservazione dell'archivio dichiarato di notevole interesse storico, l'obbligo di inventariare i documenti, l'obbligo di permetterne la consultazione agli studiosi che ne facciano richiesta; inoltre, sempre in base al Codice dei beni culturali, il proprietario (o detentore) è tenuto a chiedere l'autorizzazione della competente Soprintendenza Archivistica per spostarlo, per effettuare qualsiasi intervento sulle carte, che sia un restauro o un'attività di valorizzazione (mostre, riproduzioni etc.).

Possiamo definire l'Archivio Diocesano come un archivio di concentrazione, ovvero un luogo fisico nel quale sono conservati fondi archivistici di diversa provenienza. E' lo stesso principio degli Archivi di Stato: i fondi provenienti da enti diversi (in questo caso parrocchie e conventi del territorio della Diocesi)

vengono raccolti e conservati in uno stesso sito. Questa modalità offre molti vantaggi: sicurezza, conservazione adeguata (spostamento da luoghi malsani o insicuri), ma altresì vantaggi per gli studiosi. Infatti per chi conduce studi storici sul territorio, è facile consultare più fondi archivistici senza spostarsi fisicamente e dover chiedere continuamente autorizzazioni.

Lo stesso documento che abbiamo già esaminato, "La funzione pastorale degli archivi", ad opera della Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa, al secondo paragrafo, dopo aver ricordato che il Codice di Diritto Canonico affida al vescovo una sorta di compito di vigilanza sulla conservazione della memoria storica nell'ambito della sua diocesi, suggerisce che "nel rispetto delle competenze canoniche e civili va anche prevista l'ipotesi di concentrare taluni archivi minori non sufficientemente tutelati in sedi centrali, sia pure a vario titolo (...) Tale concentrazione mira a salvaguardare la conservazione stessa del materiale al fine di fruirlo e di difenderlo".

E' importante precisare che sono state versate nell'Archivio Diocesano le carte più antiche delle parrocchie e degli enti ecclesiastici della diocesi, e non tutto l'archivio in blocco, in quanto, in molti casi, la parrocchia o l'ente ecclesiastico, come si vedrà dall'elenco seguente, esiste ed opera ancora, e sappiamo bene che non potrebbe certo operare senza le sue carte.

In ottemperanza all'obbligo di inventariazione dei documenti dell'archivio, raccomandata anche dalla Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa, un po' alla volta sono stati pubblicati tutti gli inventari dei diversi fondi archivistici. L'inventario è un elenco dei documenti del fondo archivistico, è un mezzo di corredo, si dice in gergo archivistico, che consente la consultazione del fondo stesso e, nello stesso tempo, riduce al minimo il rischio di dispersione dei documenti. Gli inventari possono essere sommari oppure analitici, per gli inventari dell'Archivio Diocesano si è preferito optare per un alto grado di analiticità, ciò significa che le unità sono descritte molto dettagliatamente. Per le raccolte di pergamene sono stati pubblicati invece i regesti, che sono dei brevi sunti del testo della pergamena stessa. Inoltre l'Archivio Diocesano è dotato di una piccola ma nutrita biblioteca contenente opere, tesi e pubblicazioni ad opera degli studiosi che, nel corso degli anni, hanno consultato e studiato i piccoli tesori contenuti in esso.

Qui di seguito riporto un elenco dei complessi documentari, detti anche fondi archivistici, conservati nell'archivio diocesano di San Severo, citando, per ognuno di essi, l'inventario o la raccolta di regesti.

- "Le pergamene dell'Archivio Capitolare di San Severo" è il titolo dell'opera, a cura del prof. Pasquale Corsi. Essa raccoglie i regesti e le trascrizioni delle trentatré pergamene, di datazione compresa tra i secoli XII e XV, provenienti dal Capitolo dell'allora Chiesa di Santa Maria (oggi Cattedrale). Quest'opera è ormai quasi introvabile e risale al 1974. Il piccolo fondo pergamenaceo del Capitolo della Cattedrale costituiva il primo nucleo di carte più antiche dell'Archivio Diocesano.
- "Regesto delle pergamene di San Severo di età moderna" rappresenta il seguito ideale dell'opera precedente. Uscita nel 1992 per la casa editrice Gerni Editori, raccoglie i regesti di circa 134 pergamene di datazione dal 1514 al 1798, autore ancora il professor

Corsi. Tra di esse la famosa pergamena che istituisce la Diocesi di San Severo, datata 1580. Le pergamene hanno diverse provenienze, alcune addirittura costituivano la coperta dei registri parrocchiali della Cattedrale. Attualmente sono conservate presso l'Archivio Diocesano ed alcune sono state oggetto di restauro.

- Dal Monastero di San Lorenzo proviene il **Fondo Musicale delle Benedettine**, che rappresenta un'autentica rarità. Le monache, gentildonne provenienti da famiglie nobili, sanseveresi, per la maggior parte, erano delle vere e proprie virtuose, dedite alla musica ed al canto, nell'ambito delle celebrazioni liturgiche. Tuttavia sappiamo che accanto alla musica sacra coltivavano anche quella profana. Per questo motivo collezionavano partiture di cui si servivano per le loro esecuzioni. Gli spartiti sono circa un migliaio, e sono databili tra i secoli XVIII e XIX.

L'inventario del fondo fu pubblicato nel 1993 da Gerni Editore, ad opera delle dottoresse Maria Grazia Melucci ed Angela Morgese.

La presenza di questo fondo musicale all'interno dell'Archivio Diocesano ha dato l'impulso a due seminari internazionali di musica sacra, dal titolo "Celesti sirene. Musica e monachesimo dal Medioevo all'Ottocento"; uno svoltosi dal 7 al 9 marzo 2008, l'altro dall'11 al 13 ottobre 2013. Gli atti di entrambi i convegni sono stati pubblicati, il primo nel 2010 da Claudio Grenzi Editore; l'altro nel 2015 da Cafagna Editore. I convegni hanno richiamato studiosi ed esecutori da tutta Europa, e rappresentano due iniziative davvero notevoli, che hanno imposto l'attività dell'Archivio Diocesano di San Severo ed il fondo

musicale delle monache benedettine all'attenzione di studiosi di livello internazionale.

- Negli anni immediatamente successivi alla dichiarazione di notevole interesse storico fu inventariato anche l'Archivio della **Curia Diocesana**. L'inventario, portato a termine dalla dottoressa Maria Filomena D'Orsi, fu poi pubblicato da Felice Miranda Editore. Il fondo comprende una raccolta di 50 bolle papali, una trentina di registri più 78 buste. Gli estremi cronologici vanno dagli inizi del XVII alla metà del XX secolo.
- L'inventario dell'archivio parrocchiale di **San Severino Abate** fu portato a termine dalla scrivente e pubblicato nel maggio 1998 da Felice Miranda Editore. Il fondo comprende 29 buste, 161 unità rilegate più qualche foglio sciolto (mappe, diplomi, spartiti e messali); la fascia cronologica si estende dalla fine del Quattrocento a metà del Novecento.
- I fondi archivistici provenienti da Serracapriola sono due e furono portati nell'Archivio Diocesano nel 1995. Uno è quello della **Chiesa di Santa Maria in Silvis**, l'altro è quello della **Chiesa di San Mercurio**. Essi furono inventariati successivamente ad opera della dottoressa Maria Filomena D'Orsi e sempre pubblicati da Felice Miranda Editore, in due volumi separati. L'archivio della chiesa di Santa Maria in Silvis è composto da 28 buste e 54 unità rilegate di datazione compresa tra il 1551 ed il 1954. L'altro, quello della chiesa di San Mercurio consiste in 29 buste, 50 unità rilegate, 6 pergamene più alcune piantine e mappe, il tutto datato tra 1524 e 1956.
- Anche il fondo dell'archivio del **Capitolo della Cattedrale** fu inventariato dalla dottoressa Maria Filomena D'Orsi ed edito da Felice Miranda Editore. Esso

consiste in ben 106 buste e 223 unità rilegate, oltre a bolle pontificie, mappe e piante delle prebende capitolari; la datazione del materiale va dal 1216 al 1978. Il Capitolo della Cattedrale era composto da ben 12 canonici e due beneficiati, poi portati a cinque, e, successivamente, vennero aggiunti altri cinque mansionari. La scheda relativa a questo fondo è presente nella Guida degli Archivi Capitolari d'Italia³, e fu compilata da chi scrive, precedentemente al riordinamento ed inventariazione dello stesso fondo archivistico.

- Il fondo archivistico della Chiesa parrocchiale di **San Giovanni Battista** fu inventariato grazie ai contributi della Regione Puglia con l'Accordo di Programma Quadro del 2005 **(ApQ)**, ad opera del dottor Roberto Pasquandrea. Esso consiste in 25 buste e 72 unità rilegate; la fascia cronologica dei documenti va dal 1522 al 1935.
- Infine presso l'Archivio Diocesano sono conservate ben 32 unità rilegate, oltre ad una scatola di fogli sciolti, proveniente dal **Convento dei Celestini** di San Severo. I registri, molti dei quali contenenti gli atti rogati dal notaio Orazio de Magris hanno datazione tra XVI e XVII sec. e sono stati oggetto di lavori di restauro effettuati dal laboratorio di legatoria e restauro dell'Archivio di Stato di Bari.
- I fondi archivistici delle parrocchie di **San Nicola** di **Torremaggiore** e dei **Santi Martino e Lucia** di **Apricena**, sono in attesa di essere riordinati ed inventariati.

-

³ Associazione Archivistica Ecclesiastica, "Guida degli Archivi Capitolari d'Italia" (II), in "Quaderni di Archiva Ecclesiae", Città del Vaticano, 2003.

Da quanto su esposto scaturiscono alcune riflessioni sull'importanza dell'Archivio Diocesano di San Severo. Anzitutto possiamo constatare che delle quattro antiche chiese parrocchiali della città di San Severo, cioè Santa Maria (Cattedrale), San Severino Abate, San Giovanni Battista e San Nicola, ben tre conservano i loro archivi storici all'interno dei locali dell'Archivio Storico Diocesano; infatti fa eccezione soltanto San Nicola, che conserva il suo archivio storico nei locali dell'omonima parrocchia.

Consideriamo poi che tra i secoli XVI e XVII divenne obbligatorio per i parroci redigere i registri parrocchiali, che erano: libri dei battezzati, libri dei matrimoni, libri dei cresimati, libri dei morti ed i cosiddetti stati delle della popolazione). Questi (0 anime importantissimi registri venivano compilati ogni anno in occasione della benedizione pasquale delle case, e vi venivano riportati i nomi, età e mestieri di ciascun membro della famiglia che il parroco passava a visitare. Siccome tutti questi registri riguardano epoche in cui la frequentazione dei sacramenti riguardava la totalità della popolazione, ne consegue che essi rappresentano una fonte storica unica e preziosa. Tanto più unica e preziosa se teniamo conto del fatto che i Comuni del meridione d'Italia registrano gli atti dello stato civile solo da quando nel Regno di Napoli (poi Regno delle Due Sicilie) viene abolita la feudalità ed il territorio diviso in province, con capoluoghi, distretti e comuni, processo che ha inizio nel 1806 ed ha compimento, grosso modo, nel 1811.

Se a questo punto mi è concessa una considerazione di carattere personale, che scaturisce anche dalla conoscenza della nostra realtà, l'obiettivo più ambizioso cui tendere è a mio avviso quello di una valorizzazione intelligente che sappia coinvolgere la cittadinanza, in generale, e le nuove generazioni, in particolare; e non solo i laureandi, che già lo hanno frequentato e lo consultano tuttora, ma anche gli alunni delle scuole superiori ai quali, attraverso il contatto diretto con le fonti della nostra storia locale, abbiamo il dovere di trasmettere la conoscenza e l'amore per le proprie radici.

LUCIANA PETRACCA

Il culto dei Martiri di Otranto: storia, mito e consacrazione*

La conquista turca di Otranto del 1480 rappresenta storicamente uno dei tanti episodi di guerra legati alla politica espansionistica del sultano Maometto II, ricordato come «il Conquistatore». Mentre Costantinopoli, caduta nel 1453, sarebbe rimasta per sempre sotto il dominio turco, la cittadina adriatica, nel giro di poco più di un anno, si liberò dall'occupazione nemica, grazie anche all'intervento delle milizie regie, guidate dal duca Alfonso di Calabria e inviate *in loco* dal re di Napoli, Ferrante¹.

_

^{*} Relazione tenuta in occasione dell'annuale Commemorazione civile dell'eccidio di Otranto (Otranto, 13 agosto 2018).

¹ Sull'assedio e sulla conquista turca di Otranto, si rinvia ai volumi miscellanei *Otranto 1480*. Atti del Convegno internazionale di studio promosso in occasione del V centenario della caduta di Otranto al opera dei Turchi (Otranto, 9-23 maggio 1980), a cura di C. D. FONSECA, 2 voll., Galatina 1986; e *La conquista turca di Otranto (1480) tra storia e mito*, a cura di H. Houben, 2 voll., Galatina 2008. Si vedano anche i contributi di G. ANDENNA, *Un tragico punto di svolta: l'occupazione turca di Otranto (1480-1481)*, in *Otranto nel Medioevo tra Bisanzio e l'Occidente*, a cura di H. Houben, Galatina 2007, pp. 243-276; e di M. COCCIOLO, *La conquista turca di Otranto (1480) tra storia e mito*, in «Nuova Rivista Storica», 92 (2008), pp. 537-360.

La vicenda otrantina ha dato luogo ad una straordinaria fioritura di testi letterari e di narrazioni popolari, alimentati, in larga parte, dalle notizie e dalle ricostruzioni offerte dagli umanisti e dai cronisti contemporanei, che hanno consegnato alla storia, attraverso descrizioni suggestive e di grande impatto emotivo, i drammatici momenti dell'assedio, il saccheggio della città e, soprattutto, l'eroismo dei suoi abitanti, pronti a difendere la propria fede fino all'estremo sacrificio della vita².

La fortuna letteraria e storiografica della presa di Otranto va indubbiamente considerata in relazione al contesto europeo e mediterraneo di fine Quattrocento, segnato dall'instabilità politica degli Stati italiani, dalle difficoltà relazionali tra le potenze europee, dalla debolezza delle monarchie dell'area danubiana e, di converso, dal dinamismo militare dell'impero ottomano, sempre più proteso verso Occidente. La convergenza di tali fattori incrementava la paura della minaccia turca sul suolo italico, facendo proliferare inquietanti visioni profetiche ed apocalittiche, che presagivano l'imminente fine dei tempi e il ritorno dell'Anticristo, da molti identificato proprio nel sultano Maometto II³.

-

² Per una panoramica sulle fonti, cfr. D. MORO, Fonti salentine sugli avvenimenti otrantini del 1480/81, in Otranto 1480 cit., II, pp. 5-175; rist. in D. MORO, Hydruntum. Fonti, documenti e testi sulla vicenda otrantina del 1480, 2 voll., a cura di G. Pisano, Galatina 2002, I, pp. 91-22.

³ Sul proliferare di fermenti apocalittici nel corso del XV secolo, cfr. A. PERTUSI, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, ed. a cura di E. MORINI, Roma 1988 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo).

In questo clima culturale, non stupisce che l'evento otrantino abbia subito una singolare rielaborazione. Il dato storico si è arricchito nel tempo di connotazioni ideologiche, politiche e religiose, elevandosi ad episodiosimbolo dell'eroismo cristiano, del sacrificio volontario per fede, del martirio. E per quanto importanti incontri di studio, a partire da quello promosso da Cosimo Damiano Fonseca in occasione del quinto centenario della conquista turca (1980)4, abbiano mirato a distinguere l'evento nella sua storicità dalla tradizione elaborata dalla memoria collettiva, la stessa memoria, principio identitario di una comunità cittadina e di un'intera provincia – l'antica Terra d'Otranto-, che da Otranto prende il suo nome, non può essere scissa, tuttavia, dalla tradizione istituzionale della chiesa metropolitana e dal culto degli Ottocento Martiri, uccisi dall'"infedele" per aver respinto l'apostasia e, successivamente, canonizzati⁵.

Prima di ricordare gli estremi cronologici dell'evento e ripercorrerne i momenti cruciali, soffermiamoci brevemente sul dato demografico e sulla vocazione marittima della città di Otranto nell'ultimo scorcio del Medioevo.

Alla vigilia dell'occupazione turca, stando informazioni contenute in una lettera indirizzata dal ferrarese Nicolò Sadoleto al duca Ercole d'Este, la popolazione otrantina si aggirava intorno ai 4.000/5.000 abitanti⁶. La positiva congiuntura economica di metà

⁴ Otranto 1480 cit.

⁵ Cfr. R. FUBINI, Considerazioni conclusive al Convegno Internazionale La conquista turca di Otranto (1480) cit., II, pp. 219-

⁶ Lettera del 16 agosto 1480 del Sadoleto, edita da C. FOUCARD, Fonti

Quattrocento aveva sicuramente favorito l'incremento demografico del centro, il cui porto, grazie alla sua felice collocazione geografica rispetto ai flussi economici e alle comunicazioni marittime che solcavano l'Adriatico, era interessato da una vivace attività di scambio⁷. Lo scalo otrantino, sebbene più adatto «per le piccole navi», come precisava il geografo turco Piri Re'is nel primo Cinquecento⁸, era stato interessato da interventi di potenziamento ed inserito nel circuito dei traffici a medio e lungo raggio, sia al tempo di Giovanni Antonio Orsini del Balzo, principe di Taranto dal 1420 al 1463⁹, sia dopo

di Storia Napoletana nell'Archivio di Stato di Modena. Otranto nel 1480 e nel 1481, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 6 (1881), p. 89. Sulla popolazione otrantina nel XV secolo, si rinvia a C. MASSARO, Otranto e il Salento nel Quattrocento, in La conquista turca di Otranto (1480) cit., I, pp. 77-106: 80-85.

- ⁷ C. MASSARO, Otranto e il mare nel tardo Medioevo, in Otranto nel Medioevo tra Bisanzio e l'Occidente, a cura di H. HOUBEN, Galatina 2007, pp. 175-241, in particolare le pp. 201-217.
- ⁸ A. BAUSANI, *L'Italia nel Kitab-i bahriye*, in «Il Veltro», 23 (1979), pp. 186-187.
- 9 Sul principato di Taranto al tempo degli Orsini, si rinvia alle pubblicazioni promosse dal Centro Studi Orsiniani: Un principato territoriale nel Regno di Napoli? Gli Orsini del Balzo principi di Taranto (1399-1463), Atti del Convegno di Studi (Lecce, 2022 ottobre 2009), a cura di L. PETRACCA e B. VETERE, Roma 2013 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Centro di Studi Orsiniani, Studi 1); L. PETRACCA, Quaterno de spese et pagamenti fatti in la cecca de Leze (1461/62), Roma 2010 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Centro di Studi Orsiniani, Fonti 2); B. VETERE, Giovanni Antonio Orsini del Balzo. Il principe e la corte alla vigilia della congiura (1463). Il Registro 244 della Camera della Sommaria, Roma 2011 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Centro di Studi Orsiniani, Fonti 1); e "Il re cominciò a conoscere che il principe era un altro re". Il principato di Taranto e il contesto mediterraneo (secc. XII-XV), a

la morte di quest'ultimo, quando Otranto, al pari di Lecce, Taranto, Brindisi e Gallipoli, entrò a far parte del regio demanio¹⁰.

Nell'estate del 1480, improvvisamente, la pace e la quiete otrantine furono turbate dalla notizia di uno sbarco inatteso: il 28 luglio un contingente turco, composto da più di 10.000 uomini, sotto il comando di Gedük Ahmed Pascià, sbarcò nei pressi dei lagni Alimini¹¹. La notizia della presenza di queste ingenti forze ottomane sul litorale salentino non sconvolse solo gli

cura di G. T. COLESANTI, Roma 2014 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Centro di Studi Orsiniani, Studi 2). Cfr., fuori collana, anche gli *Studi sul principato di Taranto in età orsiniana*, a cura di G. CARDUCCI, A. KIESEWETTER e G. Vallone, Bari 2005; e il volume miscellaneo dal titolo *Dal Giglio all'Orso. I principi d'Angiò e Orsini del Balzo nel Salento*, a cura di A. CASSIANO e B. VETERE, Galatina 2006.

Del passaggio dalla giurisdizione baronale di Giovanni Antonio Orsini del Balzo a quella regia, sotto la luogotenenza di Federico d'Aragona, è fatta menzione in Archivio di Stato di Napoli, *Diversi della Sommaria*, II numerazione, Reg. 253, a. 1463, ms., c. 55v. Una puntuale analisi del momento è stata condotta da A. AIRÒ, *«Cum omnibus eorum cautelis, libris et scripturis». Privilegi di dedizione, scritture di conti, rendicontazioni e reti informative nella dissoluzione del Principato di Taranto (23 giugno 1464 - 20 febbraio 1465), in «Reti Medievali», 10 (2009), http://www.retimedievali.it, pp. 1-39. Cfr. pure M. R. VASSALLO, <i>«Postquam civitas Licii devenit ad dominum incliti regis domini Ferdinandi». Lecce e la contea nella transizione dagli Orsini del Balzo agli Aragona*, in Geografie e linguaggi politici alla fine del Medio Evo. I domini del principe di Taranto in età orsiniana (1399-1463), a cura di F. SOMAINI e B. VETERE, Galatina 2009, pp. 185-197.

¹¹ Cfr. Relazione della presa di Otranto. Scritta dal Commissario del Duca di Bari al Duca stesso, Ludovico Sforza, datata Bari, 13 ottobre 1480, edita da C. FOUCARD, Fonti di Storia Napoletana nell'Archivio di Stato di Modena cit., pp. 74-176 e 609-628: 162-176.

abitanti dei centri limitrofi, ma tutto l'Occidente cristiano. Essa raggiunse la Sede Pontificia solo sei giorni dopo l'accaduto, grazie ai dispacci di alcuni ambasciatori del duca di Milano¹². Così, sia Roma, sia tutte le potenze italiche ed europee dell'epoca furono attraversate da un'ondata di puro terrore; per il papa, Sisto IV, lo sgomento fu così forte, che sembrava che «i Turchi fossero sbarcati direttamente sul litorale di Ostia»¹³.

Le testimonianze coeve sono tutte tendenzialmente concordi nel descrivere uno scenario di diffusa inquietudine, uno stato d'animo di grande ansia e di viva e crescente apprensione. Le fonti più vicine agli eventi riferiscono che il castello di Otranto fu preso l'11 agosto del 1480, mentre l'eccidio di ben ottocento otrantini, che erano stati fatti prigionieri, sarebbe avvenuto il 14 dello stesso mese sul colle della Minerva.

Nella concitazione del momento, la città fu duramente saccheggiata; molti giovani e diverse donne furono ridotti in schiavitù, e solo un numero esiguo di questi riuscì a fare ritorno negli anni successivi dietro il versamento di consistenti riscatti. Nella cattedrale, invece, si consumò il martirio dell'arcivescovo Stefano Agricoli o, secondo la tradizione, Pendinelli, il quale, vestito coi paramenti pontificali, volle farsi individuare dai Turchi come il capo della Chiesa otrantina, mostrando loro i segni della religione e della fede. Una scelta, quella del presule, come ha sottolineato Giancarlo Vallone, «di chiara forza e

_

¹² F. SOMAINI, *La curia romana e la crisi di Otranto*, in *La conquista turca di Otranto* (1480) cit., I, pp. 211-262: 211-212, e nota n. 2.

¹³ Ibidem, p. 212. Cfr. anche K. M. SETTON, The Papacy and the Levant (1204-1571), vol. II: The Fifteenth Century, Philadelphia 1978, p. 365.

volontà religiosa»¹⁴; soprattutto se confrontata con quanto accadde a Costantinopoli nel 1453, quando nel corso dell'invasione turca l'arcivescovo Leonardo fu catturato, ma non identificato, dal momento che non indossava le vesti della sua dignità; al pari del cardinale Isidoro, il quale per evitare la morte si travestì da mendicante¹⁵.

Ma vediamo come nasce il culto dei Martiri di Otranto, che riscattano la cristianità offesa dall'avanzata turca¹⁶. Se un filone narrativo di fine Quattrocento – inizi Cinquecento sembrò prediligere l'eroismo civile e lo spiccato patriottismo degli otrantini, focalizzando l'attenzione sulla coraggiosa resistenza all'invasore e sulla gloriosa riconquista della città da parte degli Aragonesi¹⁷, sin da subito si levò anche la voce di chi, come Vespasiano da Bisticci, non esitò a parlare dell'uccisione degli ottocento prigionieri in termini di martirio¹⁸. A

¹⁴ G. VALLONE, La formazione di un mito: l'arcivescovo Agricoli nelle fonti salentine, in La conquista turca di Otranto (1480) cit., II, pp. 21-44: 28.

¹⁵ S. RUNCIMANN, *La chute de Costantinople. 1453*, Paris 1968, p. 183.

¹⁶ Sull'argomento, utilissimo è il rinvio al saggio di M. SPEDICATO, *Il riscatto della cristianità offesa. Il culto dei martiri d'Otranto prima e dopo Lepanto*, in *La conquista turca di Otranto (1480)* cit., II, pp. 115-140.

¹⁷ Si mossero in questa direzione Giovanni Albino Lucano, autore del *De bello Hydruntino*, e Marco Probo da Sulmona, che scrisse il *Triumphus hydruntinus*. Per l'esame del contenuto di queste opere, si rinvia a D. Moro, *Hydruntum* cit., I, pp. 39-89.

¹⁸ Vespasiano da Bisticci scrisse il Lamento d'Italia per la presa d'Otranto fatta dai turchi nel 1480. Cfr. A. GRECO, Il «Lamento d'Italia per la presa d'Otranto» di Vespasiano da Bisticci, in Otranto 1480 cit., II, pp. 341-359.

seguire, sarà soprattutto un'umanista e medico salentino, Antonio de Ferrarris, detto il Galateo, autore dell'appassionata descrizione storico-topografica del *De situ Iapygia* (1511), a valorizzare "l'eroismo cristiano" degli otrantini, caduti sì in difesa della città (dunque dimostrando sincera dedizione alla corona di Napoli), ma al tempo stesso decapitati per testimoniare la fede in Cristo, e dunque martiri¹9.

Sarebbe stato lo stesso duca Alfonso, figlio del re di Napoli, una volta riconquistata la città, a riconoscere per primo il valore civile e la profonda fede degli otrantini morti, da martiri, sul colle della Minerva, in memoria dei quali avrebbe promosso l'erezione di un sepolcro solenne nella chiesa di Santa Maria Maddalena, intitolata per l'occasione a Santa Maria dei Martiri, oggetto permanente di culto e di venerazione²⁰.

La lettura in chiave eroica e martirologica dell'eccidio otrantino, proposta dal Galateo a poco più di trent'anni dagli eventi, si impose nell'immaginario collettivo delle popolazioni locali, già inclini a riconoscere agli ottocento decapitati, in larga parte non più giovani da essere ridotti in schiavitù, la considerazione che si tributa ai martiri e ai santi. Nella stessa direzione di muovono anche altri scritti, dati alle stampe nella prima metà del XVI secolo, e

¹⁹ Il *De situ Iapygiae* ha conosciuto varie edizioni, a partire dalla prima apparsa a Basilea nel 1558 a cura di Giovanni Bernardino Bonifacio. In questa sede si rinvia alla più recente: A. DE FERRARIS, *La Iapigia (Liber de situ Iapygiae)*, introduzione, testo, traduzione e note a cura di D. Defilippis; prefazione di F. Tateo, Galatina 2005. Si veda anche F. TATEO, *L'ideologia umanistica e il simbolo "immane" di Otranto*, in *Otranto 1480* cit., I, pp. 151-256.

²⁰ Sulla tumulazione alfonsiana, vedi G. PONTANO, in *Tumuli* I, 5 (cfr. *Carmina*, ed. a cura di B. SOLDATI, Firenze 1902, I, p. 173).

che attestano quanto il fenomeno devozionale fosse ormai radicato ed in via di ulteriore dilatazione ben oltre i confini di Terra d'Otranto²¹.

Nel corso del Cinquecento la riforma luterana, le divisioni interne al mondo cattolico e la minaccia ottomana avevano incrementato la riproposizione di un modello di cristianità primitiva, autentica, virtuosa, eroica, e che si riconosceva, appunto, nella scelta di morte dei prigionieri otrantini. In quest'ottica, si comprende chiaramente come fossero ormai maturi, almeno per la popolazione locale, i tempi per il riconoscimento canonico della santità di quei concittadini sacrificatisi per la fede.

È il 1539, quando l'allora sindaco di Otranto, Giovanni Francesco de Cesanis, invia una supplica al vescovo di Scutari, reggente in qualità di vicario generale della Chiesa otrantina, per chiedere l'ufficializzazione del culto dei Martiri, attraverso l'istruzione di un regolare processo canonico. Il vescovo interpellato dà prontamente corso alla richiesta, apre l'istruttoria canonica e chiama a testimoniare i superstiti, dieci otrantini, che dichiarano di aver preso parte ai tragici eventi.

Le risposte dei testimoni, rese note grazie ad una trascrizione recuperata e diffusa nel tardo Seicento da Francesco Antonio Capano²², consentono di individuare

_

²¹ Cfr. LEANDRO ALBERTI, *Descrittione di tutta Italia nella quale si contiene il sito di essa, l'origine e le signorie delle città*, Bologna 1550 (che visitò Otranto nel 1525 al seguito del maestro generale dell'Ordine domenicano Francesco Silvestri); e Pietro Colonna, detto il Galatino, autore dei *Commentaria in Apocalypsin*, opera scritta nel 1524. Per un'indagine filologica e storica di entrambi i testi, si rinvia ancora a D. MORO, *Hydruntum* cit., I, pp. 152-166.

²² Copia dell'Informazione sopra il Martirio delli Gloriosi Martiri

nella mancata resa degli otrantini al turco, pronto a colpire con la scimitarra, una duplice spinta: quella politica, che fa di Otranto il baluardo della monarchia aragonese, scesa in campo per difendere il proprio territorio; e quella religiosa, simbolo della cristianità offesa e ferita, ma che sceglie di morire in Cristo e per Cristo.

Una ragione, quest'ultima, che finirà col prevalere, e che consegnerà ai posteri il ricordo di figure "eroiche" e "gloriose", di grande presa popolare, come l'arcivescovo Pendinelli, ucciso, come già ricordato, con altri ecclesiastici durante il primo assalto all'interno della cattedrale; o il maestro calzolaio Antonio Primaldo o Grimoaldo, che dopo la sua decapitazione sarebbe rimasto in piedi fino all'uccisione dell'ultimo degli Ottocento Martiri, incitando i suoi compagni ad accettare la morte.

Pur tuttavia, il processo di beatificazione istruito nel 1539 non conseguì l'esito sperato. Il culto dei Martiri otrantini restò a lungo privo di un riconoscimento canonico, mentre la popolazione continuò ad invocarli e a venerarli come santi.

Sarà la vittoria delle flotte cristiane su quelle mussulmane nelle acque di Lepanto nell'ottobre del 1571 a risvegliare nella cultura cattolica del tempo un forte

d'Otranto, che si pigliò dal Vescovo Scodrense, all'hora Vicario Generale di Otranto nell'Anno 1539, in F. A. CAPANO, Memorie alla posterità delli gloriosi e costanti confessori di Giesu Christo che patirono martirio nella città d'Otranto l'anno 1480, Lecce 1670; rist. in Historia delli Martiri. L'informo otrantino del 1539. La strage degli 800 Martiri nelle testimonianze di 10 cittadini presenti, a cura di N. G. DE DONNO, Milano 1996.

sentimento di riscatto, che si tradusse nel rilancio di pratiche devozionali e nel recupero e nella consacrazione di nuovi e vecchi miti. In questo clima, la tragica vicenda otrantina si connotò a tutti gli effetti come un glorioso episodio di eroico martirio, simbolo della forza della "vera fede" e del coraggio cristiano²³.

In occasione del primo centenario dell'eccidio e sotto la pressione della popolazione otrantina e dell'amministrazione locale, nell'ultimo ventennio del Cinquecento le autorità ecclesiastiche cittadine accordarono l'adozione dei Martiri del 1480 a patroni principali della città di Otranto, celebrati il 14 agosto, sebbene mancasse ancora il riconoscimento canonico da parte della Sede Apostolica.

Il primo centenario incoraggiò l'avvio di una nuova stagione letteraria e agiografica, animata dall'urgenza di tenere vivo il ricordo dell'"immane" tragedia otrantina, e connotata da un forte elemento ideologico, che consegnò definitivamente al "mito" – «anch'esso a suo modo storia», come ha ricordato Riccardo Fubini, le stragi consumate dagli infedeli per le vie della città, sul colle della Minerva e nella cattedrale²⁴.

I racconti insistono in questa fase sulla scelta di morte degli otrantini per testimoniare la propria fede, sul rifiuto degli stessi di abiurare la religione cristiana, come imposto dal Pascià²⁵. Compare per la prima volta

²³ M. SPEDICATO, *Il riscatto della cristianità offesa* cit., p. 126.

245

²⁴ R. FUBINI, *Considerazioni conclusive* al Convegno Internazionale *La conquista turca di Otranto (1480)* cit., II, pp. 219-231: 220.

²⁵ GIOVANNI MICHELE MARZIANO, Successi della armata turchesca nella città di Otranto nell'anno MCCCCLXXX, Copertino 1583; GIOVANNI MICHELE LAGETTO, Istoria della guerra di

l'episodio della decapitazione di Primaldo, il cui corpo resta in piedi fino a quando non viene decapitato l'ultimo dei suoi concittadini.

Il taglio narrativo di queste *Istorie*, che in sostanza propongono un dramma sacro, è modulato nel proposito di contribuire al rilancio del processo di canonizzazione, avvertito ormai come un'esigenza primaria da tutta la popolazione otrantina, ma anche dall'intero meridione d'Italia.

La mancata legittimazione del culto, che mortificò i devoti e i numerosi pellegrini che si recavano in visita presso il sepolcro dei Martiri, non fu da stimolo solo alla penna degli intellettuali. A partire dalla seconda metà del Cinquecento e per tutto il secolo successivo, i presuli che si avvicendarono sulla cattedra episcopale otrantina profusero le loro energie per consentire la riapertura del processo di beatificazione.

Il primo vescovo che si mosse in questa direzione fu Marcello Acquaviva d'Aragona, titolare della diocesi dal 1586 al 1606²⁶. Nella sua relazione *ad limina*, inviata alla Santa Sede nel 1596, il presule offrì una dettagliata

Otranto. Su quest'ultimo autore si rinvia ancora a D. MORO, Hydruntum cit., I, pp. 161-173; e D. PALMA, Un buon Lagetto inedito sugli eventi del 1480-81 in Otranto, in «Bollettino storico di Terra d'Otranto», 12 (2002), pp. 47-118. Recentemente è stata negata l'attendibilità storica di questa fonte: H. HOUBEN, La conquista turca di Otranto: il problema delle fonti salentine, in La conquista turca di Otranto (1480) cit., II, pp. 5-20.

²⁶ C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi, sive Summorum* pontificum, S.R.E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series, vol. IV, Monasterii 1913, p. 205; Cfr. P. B. GAMS, Series episcoporum *Ecclesiae catholicae quotquot innotuerunt a beato Petro apostolo*, Ratisbona 1873 (rist. Graz 1959), pp. 910-911.

descrizione dell'eccidio consumatosi sul colle della Minerva, ricordando che nello stesso luogo, nel 1542, per onorare il sacrificio, era stata eretta dalla città di Otranto una chiesa, affidata ai padri di San Francesco di Paola. Sia questa chiesa sia la cattedrale, che custodiva in una cappella le ossa dei Martiri, erano al tempo oggetto di venerazione popolare e meta di un flusso continuo di pellegrini, motivo per cui si segnalava la necessità di un intervento disciplinante e di un riconoscimento canonico.

Anche il successore del vescovo Acquaviva, Lucio de Morra, si preoccupò di venire incontro all'animo devoto degli otrantini. Egli introdusse la celebrazione annuale in cattedrale di una messa solenne per i Martiri, il 14 di agosto, anniversario dell'eccidio, nella speranza e nell'attesa che il pontefice ne riconoscesse la santità, e dunque autorizzasse la celebrazione di una messa propria²⁷.

Richieste analoghe furono inviate a Roma dai successivi presuli di Otranto, fino a quando, sotto il vescovato di Gabriele Adarzo de Santander (1657-1674), non si videro i frutti di tanto impegno. Nel 1668, infatti, un *Breve* di papa Clemente IX accordava l'indulgenza dai peccati a quanti avessero visitato la cappella dei Martiri nel giorno dell'estremo sacrificio. La concessione delle indulgenze ai devoti fu confermata due anni dopo anche dal pontefice Clemente X²⁸.

L'attenzione dimostrata dalla Santa Sede ai fatti otrantini rialimentava le speranze di una rapida riapertura del processo di beatificazione, promosso a gran voce dal crescente numero dei devoti locali e forestieri,

_

²⁷ M. SPEDICATO, *Il riscatto della cristianità offesa* cit., pp. 133-134. ²⁸ *Ibidem*, p. 135.

che anelavano al riconoscimento canonico del culto degli Ottocento Martiri.

Si rese a questo punto necessario il reperimento di tutte le testimonianze, più o meno antiche, in grado di provare i requisiti della santità tributata ai Martiri otrantini. Il gravoso compito fu affidato a due uomini di fiducia del vescovo Santander, il già citato Francesco Antonio Capano, che rintracciò tutte le fonti superstiti relative all'eccidio del 1480²⁹; e il canonico Pompeo Gualtieri, autore di due scritti, orientati entrambi a ricostruire le origini del culto locale delle reliquie custodite in cattedrale³⁰.

Queste ultime erano oramai divenute oggetto di venerazione da parte di un numero sempre più nutrito di fedeli, provenienti non solo dai centri limitrofi, ma da tutto il Regno ed oltre i suoi confini. La fortuna del culto, secondo il Gualtieri, dipendeva anche dal fatto che si erano verificati degli eventi eccezionali e prodigiosi, considerati dai contemporanei dei veri e propri miracoli dovuti all'intercessione dei Martiri, e che lo stesso si preoccupò di annotare.

A questo punto, sul finire del Seicento, la strada per il percorso istruttorio sembrava ormai spianata, anche se l'avallo pontificio tardava ancora ad arrivare.

Un'importante svolta sarà rappresentata dalle innovative disposizioni di papa Benedetto XIV (1740-1758) in materia di accertamento della santità³¹,

²⁹ F. A. CAPANO, Memorie alla posterità delli gloriosi e costanti confessori cit.

³⁰ P. GUALTIERI, *De reliquiis martyrum Hydruntinorum*, in F. A. Capano, *Memorie alla posterità* cit.

³¹ Ŝi rinvia in merito a M. ROSA, Settecento religioso. Politica della

attenendosi alle quali, la Congregazione dei Riti, l'organismo della Curia Romana che si occupava, tra le altre cose, delle cause di canonizzazione, nel 1771 si pronunciò positivamente in merito alla beatificazione dei Martiri otrantini³².

Ciò che resta da dire sul culto degli ottocento otrantini è, a questo punto, storia dei nostri giorni. È il racconto della visita pastorale in città di papa Giovanni Paolo II, una visita compiuta in occasione del V centenario dell'eccidio, nel 1980, e che aprì indubbiamente la strada alla piena legittimazione del culto³³. Nello stesso anno anche il mondo della ricerca, come già anticipato, si mobilitò per organizzare un Convegno Internazionale, al fine di recuperare il significato che l'episodio della caduta di Otranto aveva assunto nella coscienza di coloro che lo vissero, di coloro che ne sentirono parlare, e di coloro che ne vollero eternare il ricordo³⁴.

Per concludere, non si possono tacere le ultimissime tappe di un percorso, indubbiamente difficile e lungo, avviato già all'indomani del tragico evento, ovvero la consacrazione di ottocento otrantini, uomini e donne, che andarono incontro all'estremo sacrificio. Il decreto papale di accoglimento della tesi del martirio risale, per quanto

ragione e religione del cuore, Venezia 1999, in particolare le pp. 50-60.

³² Cfr. A. ANTONACI, *I processi nella causa di beatificazione dei martiri di Otranto*, Galatina 1960; e G. PAPA, *Il processo di conferma del culto dei martiri di Otranto del 1480*, in *I beati 800 martiri di Otranto del 1480*, Atti del Convegno Ecclesiale di Studio: *Otranto 1480*, Lecce 1980, pp. 113-128.

³³ Per la Visita pastorale, cfr. *Giovanni Paolo II Pellegrino ad Otranto*, «Eco Idruntina, *Supplemento del bollettino diocesano*», 2005/3.

³⁴ Cfr. C. D. FONSECA, Otranto 1480 cit., I, p. XI.

riguarda la valutazione storica, all'ottobre del 1998, mentre per quella teologica, al giugno del 2006. La proclamazione di santità, invece, disposta da papa Francesco, porta la data del 12 maggio 2013.

VITO SIBILIO

La critica sul Gesù storico. Riflessioni e prospettive

Da quando ho cominciato ad occuparmi del Gesù storico¹ ho toccato con mano una situazione davvero

¹ V. SIBILIO, La Resurrezione di Gesù nei racconti dei Quattro Vangeli - Un'indagine storico-critica, 1º ed. on-line sul sito www.theorein.it. reg. il 27.10.2004 ai sensi dell'art. 1 D.Lgs.Lgt. 31.8.1945 n. 660; 2° ed. sul sito www.theorein.it (2005), 3° ed. a stampa in "Teresianum – Ephemerides Carmeliticae" LXVII 1 [pp.3-66] e 2 [pp. 267-334] (2006); ID., La Passione e la Morte di Gesù nei racconti dei Quattro Vangeli, sul sito www.theorein.it (2006); ID., La datazione interdisciplinare dei Vangeli. Una messa a punto della situazione, ed. on line in "Christianitas, Rivista di storia cultura e pensiero del Cristianesimo", I (2013), pp. 115-226; ID., Gli autori del Nuovo Testamento. Riflessioni sulla loro attendibilità, ed. on line in "Christianitas" II (2013), pp. 145-178; ID., Per una concordanza dei racconti keryamatici dei Vangeli, ed. on line su "Christianitas" III (2014), pp. 99-336; ID., I Riscontri archeologici alle narrazioni evangeliche. Una panoramica sulla situazione attuale, ed. on line su "Christianitas" IV (2014), 106-206; ID., Alla ricerca del Volto di Gesù. Un percorso tra storia e arte, ed. on line su "Christianitas" V-VI (2015), pp. 221-274; ID., Gesù nella letteratura cristiana dei primi tre secoli. Una panoramica, ed. on line su "Christianitas" VIII (2016), pp. 101-168; ID., Per una concordanza dei racconti dell'Infanzia, ed. on line su "Christianitas" IX (2017), pp. 347-415; ID., Sulle tracce del Gesù Storico, digitale, Amazon 2015. Cfr. anche ID., La Bibbia. Appunti per una introduzione sistematica. II-Nuovo Testamento, digitale, Amazon 2015, in cui sono confluiti diversi studi e saggi sul NT realizzati dal sottoscritto.

strana: le più rivoluzionarie acquisizioni della ricerca, volte ad avvicinarsi il più possibile a Gesù stesso e alle circostanze concrete della sua esistenza, sono spesso quelle più bistrattate dagli studiosi credenti, mentre sovente suscitano interesse e persino entusiasmo tra chi o non è credente o non è studioso professionista, accademico, del settore². Questo mi ha fatto intendere che, nella ricerca sul Gesù storico, ci troviamo né più né meno che in una fase di rivoluzione, come quelle descritte da Thomas Kuhn3: il paradigma dominante, quello per intenderci della datazione bassa dei Vangeli e dello iato quasi incolmabile tra il Gesù storico e il Cristo della Fede, cui si fonda la scienza normale dell'esegesi S11 neotestamentaria, è oggi irreversibilmente in crisi, in quanto i dati emersi da recenti studi afferenti alla Next

-

² Il mio libro *Sulle tracce del Gesù storico*, ad esempio, ha ricevuto diverse recensioni, proprio in base all'orientamento ideologico dei recensori (cfr. ad esempio S. VENTURINI, sul suo blog personale, e L. FINOCCHIETTI, sul blog *Il Sale della Terra*). Un professore a contratto dell'Italia settentrionale, senza nemmeno averlo letto – come dimostrano le obiezioni fattemi per mail – ha persino rifiutato di recensirlo per non essere – a suo dire – stroncatorio. Lungi dal lasciarmi demoralizzare nella mia ricerca, arguisco da tutto ciò quanto di extrascientifico influenzi le presunte valutazioni tecniche degli esperti. L'ammissione più singolare di questo mi è stata fatta candidamente da uno dei miei recensori, il quale, alla mia obiezione di aver fatto riferimento nel mio libro a cose che in realtà non avevo mai trattato, ha ammesso di aver voluto seguire un certo gusto e comune sentire dei lettori.

³ T.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962 (trad. it. di A. CARUGO, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1969). Per quanto andremo a dire sulla sua epistemologia, cfr. pp. 20-22, 30, 44-45, 47, 58, 60, 65-74, 88, 92, 100, 103, 111-112, 119-121, 151-152, 183-208.

Quest of Historical Jesus⁴, hanno mostrato che le sintesi interpretative fino ad ora in voga non comprendono in realtà dentro di sé tutti i termini della questione, ossia non sussumono in sé le acquisizioni papirologiche, codicologiche, letterarie, contenutistiche, linguistiche ed archeologiche che suffragano la datazione bassa dei Vangeli e il superamento del fossato tra il Gesù storico e il Cristo della Fede come avvenuto già nella primissima generazione cristiana, quella ossia dei testimoni oculari. Le sempre più numerose anomalie emergenti da queste nuove indagini, a danno della scienza normale, spingono verso la formulazione di nuove teorie, introducendoci in una fase di scienza straordinaria e di rivoluzione scientifica, i cui capisaldi sono la stesura dei Vangeli della Distruzione del Tempio composizione semitica in un ambiente poliglotta, accanto al loro valore storico. In questa scienza straordinaria ci addentriamo sorretti senz'altro per ragioni meta-logiche e, nella fattispecie, meta-storiche, ma via via che avanziamo, senza ovviamente sapere cosa troveremo, incappiamo in sempre più sostanziosi riscontri delle ipotesi contrarie alla scienza normale. Ad opporsi a questo progresso sono i custodi della scienza normale i quali, in perfetta coerenza col proprio ruolo e altrettanta buona fede nel modello ermeneutico che essi incarnano. ovviamente ritengono che non ci siano ancora sufficienti ragioni per abbandonare la scienza normale e passare a quella rivoluzionaria. Il processo di rivoluzione arriverà a compimento solo quando un'ampia sintesi di tutte le istanze rinnovatrici sarà realizzata, ammesso che mai ciò

⁴ SIBILIO, Sulle tracce, pp. 134-136.

avverrà. In tale prospettiva ho collocato, più con azzardo che con presunzione, il mio Sulle tracce del Gesù storico, ma ovviamente sintesi ben più mature ed alte sono quelle che ci aspettiamo. Una cosa però è certa: nello studio storico-critico dei Vangeli e del NT è avvenuta una rivoluzione copernicana, in quanto al centro non c'è più la convinzione razionalista dello studioso che va preservata da ogni contaminazione fideistica, ma la consapevolezza della validità storica dei testi, che a sua volta ha prodotto una Fede, di cui ovviamente vanno esaminate e discusse le basi documentarie⁵. Non si deve poi considerare esercizio erudizione l'applicazione di vuota dell'epistemologia post popperiana a questo problema, in quanto in un'altra e altrettanto importante e celebre controversia storico-critica, quella sui testi platonici, essa è stata ampiamente e opportunamente applicata da importantissimi autori, creando un precedente che si spera sia normativo anche per la questione del Gesù storico⁶.

In quanto segue, lasciando da parte, per questa volta, la disamina di questioni specifiche dell'indagine storica su Gesù, mi soffermerò su alcune riflessioni, generiche, sulle principali metodologie tradizionali di studio biblico neotestamentario, per vedere quali prospettive esse

⁵ T.S. KUHN, *The Copernican Revolution*, Cambridge Mass. 1957 (ed. it. a cura di T. GAINO, *La rivoluzione copernicana*, Torino 1972).

⁶ Cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1991^{10.} Quando la Scuola di Tubinga, suffragando la sua nuova interpretazione platonica, usò l'epistemologia di Kuhn, nessuno sembrava voler seguirla nelle sue scoperte. Oggi non vi è nessun libro di storia della filosofia che si può permettere di ignorarle, a dimostrazione non solo della bontà delle sue acquisizioni ma anche di quella del quadro epistemologico di riferimento.

hanno oggi, dopo decenni di onorato e utile servizio alla loro causa.

Le principali metodologie critiche applicate ai vangeli e i loro punti critici

Cominciamo dal mettere in fila alcuni assunti base⁷ che sono prodromici all'uso delle principali metodologie esegetiche del NT per mostrarne i limiti intrinseci odierni. Iniziamo dalla «Critica delle fonti», che è derivata dalle ricerche sulla questione sinottica ed è ritenuta preliminare ad ulteriori analisi. Già questo assunto può essere problematizzato da due punti di vista: il primo è che ampi studi mettono in discussione che esista una questione sinottica in quanto tale, slegata dal Quarto Vangelo, preferendo ricondurla ad una più profonda analisi della composizione dei Vangeli tutti insieme. addirittura dell'intero se non contestualizzato nell'ambito del processo di formazione e sviluppo dell'intera letteratura giudaica del I sec.8 In questa prospettiva, la Critica delle fonti non solo non è necessariamente propedeutica ad ogni altra analisi, ma viene messa in discussione nel suo legarsi esclusivamente alla disamina dei Sinottici e nel suo metodo stesso.

Esso consiste nel mettere a confronto i testi paralleli sinottici, rilevandone le somiglianze e le differenze, per appurarne le dipendenze. Se è possibile constatare concordanze letterali si può ipotizzare un contatto diretto

255

⁷ In C. MAZZUCCO, *Metodi per lo studio del Nuovo Testamento*, 2002, in www.christianismus.it.

⁸ V. SIBILIO, *Sulle tracce*, pp. 30-44, con bibliografia in apparato.

tra i testi, mentre le differenze sono usate per individuare quale testo sia stato usato come modello. Un testo può dipendere da un altro per esempio se vi apporta miglioramenti stilistici o quando abbrevia omettendo particolari oscuri o difficili o ripetizioni o anche quando amplia introducendo elementi legati al proprio punto di vista, ma anche quando collega meglio brani o quando fornisce chiarimenti⁹.

A questo metodo una prima fondamentale obiezione può essere subito mossa, ossia che nessuna somiglianza o dissomiglianza può stabilire un rapporto diretto cronologico e causale tra due testi, in quanto essi possono dipendere da un terzo. Ovviamente la Critica delle Fonti da molto tempo ha cercato quelle comuni ai Sinottici ma, cosa degna di essere sottolineata, non le ha trovate, sia perché le ricostruzioni proposte sono assolutamente parziali e mai condivise, sia perché non esiste alcuna attestazione scritta di tali fonti che, proprio perché tanto antiche, avrebbero dovuto essere conservate con particolare venerazione.

Inoltre questo metodo bypassa del tutto il riferimento a tradizioni scritte che siano state composte in altre lingue, come l'aramaico o l'ebraico, nonostante moltissimi ed ampli brani dei Sinottici siano calchi di testi composti in quegli idiomi¹o. Senza parlare dell'importanza della tradizione orale nella formazione dei Vangeli, messa in evidenza da importanti studiosi contemporanei, come Marcel Jousse (1886-1961)¹¹.

⁹ H. ZIMMERMANN, *Metodologia del NT. Esposizione del metodo storico-critico*, Torino 1971, pp. 74-88; 157-160; 208.

¹⁰ V. SIBILIO, Sulle tracce, pp. 45-54.

¹¹ V. SIBILIO, I Dottori della Chiesa e gli altri grandi teologi cattolici

Jousse ha un pensiero che parte dal presupposto che eminentemente recettivo. antropologico del reale è dinamico, interazionale e recettivo, basato sul corpo. Esso ha uno schema ternario imperniato sull'uomo propriamente detto, sull'agente e sull'operato. Il gesto è proposizionale, perché enuncia gli oggetti proposti alla memoria mediante uno stile orale di tipo corporale. Il gioco quindi segue una necessità e la realtà opera un montaggio nell'uomo di vari mimemi, in base alla sua predisposizione, detta mimismo. L'uomo rigioca i mimemi attraverso la memoria anche quando il reale è trascorso nel passato. Jousse separa l'algebrosi che verte sull'espressione verbale dall'antropologia del gesto che caratterizza l'oralità. In ragione di ciò Jousse dedica risorse notevoli all'individuazione del passaggio dalla cultura orale a quella scritta, individuando due assi per i quali esso passa: semplificazione della comunicazione e degradazione dell'espressione in base all'allontanamento dal reale. Da questo punto di vista, Jousse ha messo in evidenza come la comprensione del passaggio dalla dimensione orale a quella scritta dei Vangeli è la chiave di volta per la soluzione di tutte le loro questioni critiche. Parallelismo e formulismo sono gli strumenti principi per l'assimilazione mnemonica della tradizione biblica, anche neotestamentaria. Secondo Jousse, che parte da un punto di vista linguistico ed antropologico, i Vangeli sono calchi greci di formule aramaiche e la loro comprensione passa attraverso tre

dal XII al XXI secolo, digitale, amazon.com, 2019, pp. 336-337. Cfr. anche ID., La navata della Sapienza, digitale, Edizioni Sant'Antonio, 2019, pp. 610-611.

lingue: ebraico, greco ed aramaico. Il processo di formazione del NT avvenne dall'ebraico al greco e da questo all'aramaico e non diversamente.

Una concordanza e una discordanza evangelica basata sull'oralità assumerebbe connotati del tutto differenti e sarebbe molto più congruente non solo col contesto culturale semitico antico, in cui la memorizzazione era un atto fondamentale dell'apprendimento – e ancora oggi lo è in vaste plaghe intellettuali d'Oriente – ma anche con ogni altra soluzione già trovata per questioni letterarie antiche classiche, da quella omerica alla platonica, e bibliche, come quella del Pentateuco¹², e della letteratura religiosa in genere¹³, nelle quali tutte l'oralità risulta essere la vera chiave di volta per la comprensione dei punti problematici¹⁴.

Del resto le prove spesso addotte per dimostrare le dipendenze tra i Sinottici sono ambivalenti: una semplificazione stilistica o un accorciamento narrativo può essere sia un espediente compositivo *a priori* che *a*

¹² Cfr. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1974, pp.158-348; H. CAZELLES, *Le autor de l'Exode*, Parigi 1987. Per una panoramica su tutte le ipotesi sull'origine del Pentateuco, ma anche dell'Esateuco, dell'Eptateuco e dell'Ottateuco cfr. V. SIBILIO, *La Bibbia. Appunti per una introduzione sistematica. I-Antico Testamento*, amazon.com., 2014, pp. 29-40. 68-78. 82-90. 92-96. 100-101.

¹³ Cfr. P. MASSEIN, *Canone Pāli*, in AA.VV., *Dizionario delle Religioni*, diretto da P. POUPARD, Milano 2007, vol. I, p. 317 (ed. orig. Parigi 1984).

¹⁴ Cfr. REALE, *Per una nuova interpretazione*, pp. 75-134; M.PARRY, *The Making of Homeric Verse*, in *The Collected Papers of M.P.*, a cura di A. PARRY, Oxford 1971; A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura*. *Da Omero a Platone*, trad. it. Bari 1973 (1963).

posteriori di un brano, mentre l'espressione di punti di vista, oltre ad essere non sempre di facile individuazione, non suppone alcuna priorità di testi eventualmente più neutri. Allo stesso modo, una maggiore raffinatezza espositiva non depone necessariamente a favore di una posterità letteraria, ma solo di una maggiore capacità di padroneggiare i mezzi espressivi. A mio modesto parere, se la Critica delle Fonti non estende il proprio ambito di indagine, può considerare chiusa la sua pur importante esperienza.

Consideriamo ora due metodologie particolari, la Formgeschichte, ossia la «Storia delle forme», e la Redaktionsgeschichte, ossia la «Storia della redazione», entrambe della critica novecentesca¹5. La «Storia delle forme», i cui testi base sono di Karl Ludwig Schmidt, Martin Dibelius e Rudolf Bultmann¹6, si è occupata della formazione e della trasmissione dei materiali confluiti nei Vangeli a partire dalle singole unità primitive. Forse è proprio quella meno attuale di tutte. Vediamo perché.

La constatazione base della Storia delle Forme è che si possono enucleare dai Vangeli piccole unità o «pericopi», magari non ben connesse col contesto e sistemate talvolta in modi diversi nei vari Vangeli e in più di uno di essi. Tuttavia questo presupposto, non necessariamente sbagliato, risulta non sostenibile in linea di principio. La prima argomentazione in tal senso scaturisce dalla stessa

 $^{^{\}rm 15}$ Il metodo è però stato applicato anche agli Atti e, in parte, alle lettere del NT.

¹⁶ K.L. SCHMIDT, Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlino 1919; M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919, 1966⁵; R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921, 1961⁵, Ergänzungsheft 1962³.

risultante dell'applicazione della Storia delle Forme. Infatti essa, studiando vari brani, ha cercato classificarli ma non giungendo quasi mai a risultati concordi e tantomeno chiari. Già questo, in base al principio di falsificabilità di Popper, la Storia delle Forme risulta smentita. L'esistenza delle pericopi è un'ipotesi, che però non è riscontrata dalla constatazione empirica. Conseguenzialmente, la ricostruzione della forma originaria, eliminando gli elementi che, anche attraverso il confronto con i paralleli, risultino essere delle aggiunte, appare problematica e di scarsa solidità. Gli step successivi, ossia la ricerca del significato di ogni pericope originaria, e della sua funzione nella situazione in cui fu elaborato – la Sitz im Leben o «collocazione nel contesto vitale» - nonché della sua storia successiva con gli adattamenti e le modificazioni legate a nuove situazioni della comunità cristiana, appaiono ancora più traballanti, senz'altro adatti ad una epistemologia che concepisca la ricerca come un gioco di ruolo, ma non valida per la presunta certezza che tale metodologia critica pretende di raggiungere. Insostenibile oggi è la pretesa di ricondurre ogni ipotetica pericope originaria ad un uso primordiale che ne condiziona la composizione. L'unità stilistica dei Vangeli e l'originalità della documentazione che li sottende, oltre che la contestualizzazione storicomonumentale, non autorizza guesta vivisezione testuale con tutta la libertà che è stata usata di solito. I nessi narrativi, stilistici, teologici che legano le pericopi sono molto più forti di quanto si credesse un tempo. Le collocazioni nel contesto vitale, a loro volta, sempre più rimandano non alle problematiche delle prime ipotetiche comunità cristiane, ma a quelle del giudaismo del I

secolo, alle quali Gesù stesso evidentemente dà delle risposte per accreditarsi quale Maestro di una scuola sua.

Nella classificazione tradizionale¹⁷, le forme sono state distinte innanzitutto in due categorie: quella delle «parole» e quella della «storia» o dei racconti, ma essa appare oggi abbastanza rigida. Innanzitutto consideriamo che la classificazione delle parole appare troppo essenziale (profetiche, sapienziali, precettistiche, paraboliche, cristologiche), in quanto i detti di Gesù spesso sono troppo brevi e per nulla contestualizzati nel corso del loro esame.

Ad es. Mc 13,30 e Lc 21,32, col loro detto profetico «In verità vi dico: non passerà questa generazione prima che tutte queste cose siano avvenute», esige un rimando specifico a quanto detto immediatamente prima. Inoltre, qualora le stesse cose non risultassero avverate al momento della stesura del testo evangelico, non si capirebbe la ragione della conservazione del detto, che non corrisponderebbe affatto al bisogno situazionale Vangelo. comunità del redattore del della conservazione potrebbe avere senso solo se fosse stata condizionata dalla consapevolezza che quelle parole erano le ipsissima verba Christi, ma questo a sua volta rende assai improbabile, se non impossibile, che esse state tramandate nel modo sconnesso e che tali critici pretendono di aver frammentato individuato.

Un'analoga considerazione si può fare per i detti sapienziali come quelli di Mc 6,4: «Un profeta non è disprezzato che nella sua patria, fra i suoi parenti e nella

¹⁷ Cfr. H. ZIMMERMANN, *Metodologia del NT. Esposizione del metodo storico-critico*, Torino 1971, pp. 125-140.

sua casa», o di Lc 13,33: «non è possibile che un profeta muoia fuori da Gerusalemme». Tali detti hanno un senso solo se rapportati alle vicende storiche precise di Gesù. Inoltre il secondo ci mostra come essi spesso si prestino a molteplici simultanee classificazioni, in quanto Lc 13,33 è anche una profezia, che peraltro si è avverata.

Particolarmente calzante all'obiezione da me fatta alla Storia delle Forme come inopportunamente sezionatrice dei testi evangeliche sono le parole precettistiche. Esse non sono semplici formule avulse dalla realtà, ma quest'ultima non è la sitz im leben della Cristianità primitiva, bensì quella del Giudaismo del I sec., ben attestata ormai dalla letteratura gumranica e simile. In questa prospettiva il racconto che spesso accompagna i precetti di Gesù sono inevitabilmente storici, perché spiegano l'occasione in cui essi sono stati dati. Emblematico è Mc 10,11: «Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei...», che viene introdotto necessariamente dalla disputa coi Farisei e il cui contesto attesta proprio quella dialettica tra scuole giudaiche a cui facevo riferimento e in cui Gesù si inseriva pienamente e consapevolmente.

Una riflessione particolare meritano le parabole. Uniche tra le forme di parole ad avere unità abbastanza ampie, possono essere paragonate tra loro anche da un Vangelo all'altro e rivelano una medesima impostazione stilistica e letteraria, concretamente genuina, semplicemente profonda, tratteggiate e sviluppate all'occorrenza nei dettagli e nei caratteri dei personaggi. Dimostrano ossia che hanno avuto il medesimo autore. Non vi è bisogno di immaginare che questo autore sia altri al di fuori di Gesù e sarebbe assai sciocco, perché

complicherebbe inutilmente la storia del testo, immaginare che dopo Gesù altri abbia manipolato e uniformato i testi parabolici.

Ancora una ulteriore riflessione va fatta sui detti cristologici. Sono per lo più introdotti da êlthon, «sono venuto per», o ouk êlthon, «non sono venuto per», a cui segue un'infinito: ad es. Mc 2,17: «Non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori», o Lc 5,32; ma talora hanno come soggetto «il Figlio dell'uomo», come ad es. Mc 10.45: «Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire...», o Lc 19,10: «Il Figlio dell'uomo è venuto per cercare e salvare ciò che era perduto», ecc. Ognuno di essi rimanda ad una precisa teologia messianica, per la quale è impossibile immaginare che, conservata la formula, si sia perduto il contesto che permette di interpretarlo. Il racconto mette sì in situazione il detto, ma è ancora una volta una situazione giudaica, non cristiana. Quando Gesù assume su di sé le prerogative del Figlio dell'Uomo, così come quando i suoi Apostoli, ad esempio nella Lettera agli Ebrei o nei discorsi degli Atti degli Apostoli, gli attribuiscono titoli e competenze di Melchisedec, di Enoc, di David, non lo fanno al di fuori di un contesto teologico polemico, ma col preciso intento di marcare la specificità unica dell'insegnamento del Vangelo¹⁸.

Alla luce di ciò, mi sembra evidente che gli ipotizzati gruppi accorpati in sequenze fisse prima dei Vangeli, più che rimandare ad una preistoria compositiva e preletteraria dei testi, altro non siano che i discorsi del

¹⁸ V. SIBILIO, *Sulle tracce*, pp. 40-41, con bibliografia in apparato.

medesimo Gesù, debitamente conservati, già per stenografia e per memorizzazione¹⁹.

Se le forme di parole si prestano a tali analisi critiche, a maggior ragione lo fanno le forme dei racconti, che da sempre hanno presentato maggiori difficoltà classificazione. Di fatto, i risultati di Dibelius e Bultmann furono molto diversi su questo punto e successivamente non si sono trovate soluzioni condivise tra gli studiosi. A titolo di inventario, Dibelius parla di paradigmi e Bultmann di apoftegmi nel caso di racconti esemplari, anche di miracoli, che hanno il loro punto focale in un detto di Gesù: ad es., gli episodi di guarigione del paralitico, in Mc 2,1-12; Lc 5,17-26; della spigolatura di sabato, in Mc 2,23-28; Lc 6,1-5; dell'uomo dalla mano inaridita, in Mc 3,1-6; Lc 6,6-11; della donna curva, in Lc 13,10-17; dell'unzione di Betania, in Mc 14,3-9. Vengono distinte, tra i paradigmi, le storie di chiamata (es.: Mc 1,16-20; 2,14; Lc 5,27-28). Dibelius e Bultmann poi non volevano distinguere le dispute, che invece Zimmermann individuava, dal gruppo precedente. Ce ne sono cinque in Mc, tra 11,27 e 12,37: sull'autorità di Gesù, sul tributo a sulla Risurrezione, sul Cesare. più comandamento, sul Messia; quattro si ritrovano in Lc 20,1-44 e quella sul più grande comandamento in Lc 10,25-28. Talora si presentano come dialoghi dottrinali: ad es. Mc 7,1-23, sul puro e sull'impuro. Presentano una sorta di schema fisso: un comportamento strano di Gesù o dei suoi discepoli suscita una critica degli avversari, segue la risposta di Gesù, che per lo più 'spiazza' gli interlocutori e li zittisce. I racconti di miracoli si

 $^{^{19}}$ V. SIBILIO, $Sulle\ tracce,$ pp. 35-38; 48, con bibliografia in apparato.

distinguono dai racconti di miracoli classificati come paradigmi perchè non sono orientati a evidenziare una parola di Gesù ma a dimostrare la sua potenza divina. Ad es. la guarigione della suocera di Pietro, in Mc 1,29-31; Lc 4,38-39; la guarigione dell'emorroissa, in Mc 5,25-34; Lc 8,43-48; la guarigione del cieco di Gerico, in Mc 10,46-52; Lc 18,35-43; ecc. Gli episodi della Trasfigurazione, in Mc 9,2-10; Lc 9,28-36, e di Gesù che cammina sulle acque del lago, in Mc 6,45-52, si includono in questa serie, e sono considerati più specificamente come miracoli-epifanie. Anche nel caso di questi racconti si possono rilevare elementi fissi: la descrizione di una situazione di bisogno, la richiesta a Gesù di intervenire, l'intervento di Gesù che risolve la situazione, la constatazione degli effetti dell'intervento, lo stupore dei presenti. Si possono distinguere ulteriormente nei racconti di miracoli altri sottogeneri, come le guarigioni di malattie, gli esorcismi, le moltiplicazioni di pani, ecc. Ciascun sottogenere ha caratteristiche sue.

Ora, a proposito di questa dotta serie di analisi, vanno fatte alcune osservazioni. Senza nulla togliere a tanta erudizione, appare innanzitutto una soverchia pedanteria: individuazioni di generi e sottogeneri non solo è ardito su forme tanto esigue di racconto, ma perfettamente inutile per determinarne la genesi. Per esempio, un racconto di miracolo incentrato o meno su un detto profetico o precettistico può essere riscontrato anche nella letteratura veterotestamentaria, se non addirittura in quella successiva. E' un genere che nasce molto prima dei Vangeli e che gli sopravvive a lungo, di cui gli Evangelisti sono solo alcuni autori tra gli altri. Ragion per cui, la Storia delle Forme dovrebbe essere più

opportunamente la Storia dei Generi e non solo attraverso i Vangeli.

In quanto poi ai racconti di miracoli in quanto tali, con o senza detti di Gesù in mezzo alla narrazione, colpisce l'analisi letteraria che parte di fatto dal presupposto che il miracolo non sia avvenuto. Un filologo può trattare il Vangelo come l'Iliade o l'Odissea, ma uno storico deve chiedersi quale evento sia alla base della nascita non solo della convinzione religiosa del racconto ma l'accompagna. I taumaturghi sono sempre esistiti e Gesù fu uno di questi, diversamente non avremmo tanti racconti di miracoli che gli sono attribuiti. E' poi significativo notare che altri taumaturghi esistevano ai suoi tempi e che per ognuno di essi potrebbe essere fatta, nella letteratura di riferimento, una simile operazione di dissezione testuale, senza che però questo implicherebbe la negazione storica dei fatti attribuiti loro. In realtà, per Gesù come per Apollodoro da Tiana, i racconti di prodigi delineano una fisionomia spirituale ben precisa, senz'altro da valutare ma certo non da negare per principio. Una comparazione dei generi letterari tra biografie e scritti storici su guaritori di religioni antiche diverse ma coevi tra loro mostrerebbe con molta chiarezza quello che vado dicendo: non è la critica letteraria che svela la genesi dei prodigi, ma sono i segni compiuti che, adattandosi alle forme letterarie, generano una tradizione religiosa di riferimento. Più che di una Storia delle Forme, questi topoi evangelici e non solo hanno bisogno di uno studio basato sull'antropologia religiosa di base.

Un'ultima nota la dedico alle dispute che hanno Gesù protagonista. Che siano ben distinte dai racconti

miracolistici è evidente. Ma è assai strano che lo storico delle forme si appunti solo sulla strutturazione letteraria di esse e non piuttosto sul contesto in cui vennero tenute. Al di là della presentazione delle diatribe, è il nocciolo delle argomentazioni che interessa. Se esso, come oramai si è visto, risale all'ambiente del II Tempio, stilizzazione narrativa è la conseguenza standardizzazione dei modelli di confronto tra Maestri. ovviamente usato per far risaltare la figura di Gesù. Si ignora poi del tutto l'ipotesi che una stessa disputa, un medesimo discorso o quant'altro di simile, possa essersi tenuto più volte in contesti differenti, come pure accade molte volte nella vita degli intellettuali, tra i quali i Maestri rabbinici, di cui Gesù era un esponente, possono essere annoverati. In sintesi, il Vangelo di Marco o di Matteo, riportando una disputa di Gesù, sta a Lui come un dialogo platonico poteva stare a Socrate se non ancor più aderente. Concludendo, il limite della Storia delle Forme è duplice: l'indifferenza per il Gesù storico e la mancata comparazione delle forme stesse ad equivalenti extrabiblici ed extragiudaici. I tempi sono maturi per un abbattimento di questi bastioni intellettuali, retaggio di un passato culturale prestigioso ma estintosi.

L'altra metodologia critica a cui facevamo riferimento, la «Storia della redazione», si è sviluppata soprattutto dagli anni Cinquanta in poi²⁰ e ha intelligentemente integrato la «Storia delle forme», in quanto ha posto l'accento sulle caratteristiche e sugli apporti dell'autore di ogni Vangelo. Da questo punto di vista è senz'altro la più

²⁰ Cfr. W. MARXEN, *L'evangelista Marco. Studi sulla storia della redazione del Vangelo*, trad. ital., Casale Monferrato, Piemme, 1994 (ed. orig., Göttingen 1956).

adatta alla nuova temperie di studi che si è sviluppata sui Sacri Testi. Per gli storici della redazione, la cornice, ossia la serie dei brani di introduzione e di conclusione delle pericopi, è degli evangelisti, dei quali ognuno ha un suo modo di legare e introdurre i brani. Le indicazioni geografiche e cronologiche sono anch'esse in gran parte degli autori e acquistano spesso un valore simbolico. Sono poi gli autori dei Vangeli che scelgono cosa narrare e cosa no, come afferma Giovanni in 20,30. Essi inoltre aggiungono e tolgono, modificandone il senso, parole e concetti a brani già messi per iscritto da altri di loro. Ad es., nella controversia sul divorzio, Mc 10,2-12 toglie, rispetto a Mt, in 19,3-12 un detto sul farsi eunuchi che cambia profondamente il significato del brano. Ciò ovviamente riporta la critica al suo valore storico, perché spinge a chiedersi cosa abbia realmente detto Gesù. Ancora, è opera degli Evangelisti la disposizione e la strutturazione del materiale. Se non si può sostenere acriticamente che nella preistoria dei testi molti brani sarebbero stati isolati, in quanto la cosa è priva di riscontro, è innegabile che in alcuni casi nei Vangeli determinati fatti sono narrati in momenti diversi, il che, errore o scelta che sia, è da imputarsi agli autori e non ad altri. Sono sempre frutto degli Evangelisti modificazioni, di vario genere, apportate al materiale tramandato, come le correzioni stilistiche o le trasformazioni di immagini. Tali scelte risentono del fatto che spesso gli originali semitici vengono tradotti in lingua greca e adattati alla mentalità connessa. Possono essere ricondotte alla sensibilità degli Evangelisti le omissioni di frasi o di espressioni ritenute difficili, come Mc 13,32 secondo cui «neanche il Figlio» conosce il giorno o l'ora, che è stata omessa da Lc 21,33-34, perché parsa di difficile decifrazione. Vi sono poi abbreviazioni, specialmente di particolari ritenuti superflui, come l'episodio dell'indemoniato di Gerasa, che in Mc 5,1-20 occupa ben 20 versetti, ed è ridotto a 14 in Lc 8,26-39, e a 7 in Mt 8,28-34. Si hanno infine inserzioni di citazioni e commenti scritturali, come in Matteo la formula: «E questo avvenne affinché si adempisse la parola...». Il lavoro specifico di ogni evangelista si riconosce soprattutto attraverso il confronto con gli altri Vangeli, in quanto la preistoria dei testi si può ricostruire ma non documentare. Di certo, la comparazione deve avvenire tra tutti e quattro i Vangeli e non solo tra i Sinottici e con gli altri testi neotestamentari.

Come si vede, alla Storia della Redazione mi sento particolarmente vicino ma un rilievo devo farlo anche a questa scuola: è sensato chiamare redattori e non autori gli Evangelisti? Dopo tutto, qualsiasi storico, biografo, apologeta o qualsiasi altra cosa di un personaggio carismatico attinge, nel suo lavoro, da materiale preesistente, altrimenti sarebbe un romanziere, ma nessuno nega che sia l'autore del suo prodotto finito e lo chiamerebbe redattore. La Storia della Redazione è sicuramente la più moderna delle scuole critiche del NT e dei Vangeli, ma il complemento di specificazione che il suo nome contiene andrebbe coraggiosamente modificato.

Il limite teologico-filosofico della critica classica

Non possiamo assolutamente nasconderci che ognuna delle metodologie summenzionate risponde ad una specifica istanza della cultura laica, dall'Idealismo al Positivismo, per cui ciascuna di esse ha una valenza filosofica e teologica, che non è l'ultima cosa di cui si deve tenere conto nella valutazione della sua validità. Il senso della storia e della sua critica non è uguale in tutte le epoche e non è nemmeno uguale per tutti gli uomini in ognuna di esse. Oggi, probabilmente, non abbiamo più l'idem sentire dei tempi in cui nacquero la Critica delle Forme o la Storia delle Fonti o della Redazione. Siamo in un'era postmoderna e di pensiero debole, in cui paradossalmente le istanze del pensiero teologico possono essere più forti e definire esse stesse le coordinate di una nuova scientificità, intesa come gioco di ruolo²¹ o come quadro connesso ad una metafisica data²². E se qualcuno, leggendomi, penserà che c'è troppa epistemologia in questo articolo, pensi a quanto ha influito, ad esempio su Bultmann, la critica dei maestri della Sinistra hegeliana e della Scuola marxista nell'elaborazione del suo pensiero. Vale la pena di sperimentare altre strade epistemologiche, visto che le precedenti, nate in difesa della Fede da certi nemici che ora non esistono più, sono cadute anch'esse, quali antemurali sui quali non s'infrange più alcuna offensiva.

²¹ I. LAKATOS, Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza, Milano 2008 (ed. it.).

²² J. WATKINS, *Tre saggi su scienza e metafisica*, Roma 1983 (ed. it.).

Proprio a Bultmann voglio dedicare qualche riga²³. Il maestro di Wiefelstede, nato nel 1886 e morto nel 1976, ha lavorato tutta la vita per dimostrare che, nonostante la demitizzazione imperante nella cultura coeva, il Vangelo poteva essere letto come un testo, ovviamente non storico, ma di fede. Ma quanti presupposti e postulati del suo monumentale studio oggi sono validi ancora?

In Nuovo Testamento e mitologia, edito nel 1941, Rudolf Bultmann sostenne la necessità di liberare il testo sacro da ogni sovrastruttura mitica e metafisica, per identificarne l'autentico significato religioso, perché la mentalità degli autori biblici è del tutto difforme da quella dei critici contemporanei. Ma questo asserto è oggi contraddetto da due elementi: innanzi tutto dalla rinnovata scoperta della centralità del mito nello studio della scienza delle religioni, in quanto esso spesso è l'oggetto dell'antropologia fondamentale del fatto religioso; poi, perché la filosofia contemporanea ha messo in evidenza nuovi nessi tra il pensiero mitico e quello razionale²⁴. Quella che sembrava una esigenza, demitizzare, oggi non solo non è più tale, ma è una minaccia per una corretta comprensione del fatto religioso e quindi anche della formazione dei Vangeli.

Si pensi ad esempio a quello che accade se consideriamo il mito quale simbolo. A tale scopo, è esemplificativo il pensiero di Jacques Vidal. Per lui, l'identità del simbolo e quella dell'esperienza religiosa sono correlate. Il simbolo aiuta l'uomo a trovare la sua

271

 $^{^{23}}$ Cfr. B. MONDIN, $Storia\ della\ Teologia,$ Bologna 1997, vol.IV, pp. 362-373.

²⁴ J. VIDAL, *Mito*, in *Dizionario delle Religioni*, vol. III, pp. 1494-1497.

strada in mezzo ai determinismi. Il simbolo guida all'incontro interreligioso perché mostra l'originalità di ognuna e la matrice comune immanente. Il simbolo infine riporta l'uomo alla sua dimensione corretta e creaturale all'interno del cosmo e verso Dio. L'uomo è *religiosus* e *symbolicus*²⁵.

Possiamo considerare un esempio ancora maggiore, quello di Julien Ries (1920-2013). Egli definisce la sua indagine "Antropologia religiosa" o "Antropologia del sacro". L'esperienza religiosa ha per lui un sostrato unitario e caratteri costanti ma nel contempo è varia e multiforme, in quanto situata all'interno di contesti storici. Ries prende sempre come primario l'elemento storico e culturale, essendo diverso dalle correnti strutturaliste dell'antropologia e da alcune prospettive fenomenologiche. L'esperienza religiosa è per Ries esperienza del sacro, quale realtà trascendente e misteriosa - secondo la lezione di Rudolf Otto - che presuppone la "rottura di livello", cioè un'interruzione della dimensione ordinaria nella quale viviamo, teorizzata da Mircea Eliade. Esperienza umana e realtà del sacro trovano il loro punto d'incontro nell'homo religiosus, la chiave di volta dell'edificio concettuale di Ries. L'homo religiosus è, appunto, l'uomo che vive l'esperienza del sacro, fa esperienza di una realtà che lo trascende, valorizza la sua esistenza e le dà senso. L'uomo è naturaliter religiosus, perchè la religiosità è inscritta nel essere naturalmente e necessariamente e la completezza dell'esperienza umana non può essere conseguita che realizzando tale religiosità naturale.

²⁵ V. SIBILIO, *I Dottori*, p. 344.

Questa duplice tematica ricalca gli assunti di Mircea Eliade, che Ries riprende e ridefinisce, mentre polemizza con quelle prospettive che negano, con varie motivazioni, la validità euristica del concetto di *homo religiosus*, ripensandole nelle forme dell'ermeneutica di Paul Ricœur (1913-2005) e degli studi sull'immaginario di Gilbert Durand (1921-2012)²⁶.

Nessuna critica biblica può oggi fare a meno di una interdisciplinarietà con gli studi di maestri di questo calibro, Vidal e Ries, per citare solo due autori cattolici.

Su questa falsariga, di difficile comprensione oggi appare un altro asserto bultmanniano, ossia che il messaggio di Gesù non sia stata una dottrina da accettare, non tanto per una riaffermazione dell'intellezione spirituale sul misticismo, ma semplicemente perché lo stato avanzato degli studi sul Giudaismo del I sec. ha mostrato che esso è un insieme di dottrine strutturate tra le quali il Cristianesimo non solo trova il suo posto, ma non sarebbe potuto entrare se non avesse avuto un suo insegnamento strutturato²⁷.

Del resto, Bultmann era ben consapevole che il suo metodo esigeva la demitizzazione anche dell'AT, in quanto i miti della Caduta e del Giudizio sono la cornice di quello della Resurrezione. Ma questi miti

²⁶ SIBILIO, *I dottori*, pp. 341-342.

²⁷ P. SACCHI, Gesù nel suo tempo: i concetti di peccato, espiazione e sacrificio, in "Archivio Teologico Torinese" V (1999), pp. 20-29; ID., Il Messianismo ebraico dalle origini al II sec., in E. NACAMULLI - S. ROSSO - E. TURCO (a cura di), Storia di un rapporto difficile. Ebrei e Cristiani nell'età antica, Torino, pp.59-79; ID., La formazione di Gesù, in «Henoch» XIV (1992), pp. 243-260; ID., Testi palestinesi anteriori al 200 a.C, in "Rivista Biblica" 34 (1986), pp. 183-204.

interrogavano personaggi storici concreti nel I sec., tra cui Cristo, Paolo, Pietro, Giacomo, Giovanni, Matteo, Marco. Costoro davano le loro risposte alle domande mitologiche, sugli argomenti dalla Caduta alla Salvezza, risposte che spesso si identificavano in fatti concreti. Immaginare che quei fatti siano essi stessi mitici, nonostante la loro perfetta calabilità in un contesto storico, è francamente ardito e ingenuo, in quanto essi non sarebbero più dei miti, ma dei falsi, e i due concetti sono diametralmente opposti.

Inoltre, Bultmann conduce la sua analisi a privare del tutto Gesù del suo essere soprannaturale, della sua opera storica, della sua stessa esistenza. Il che è semplicemente assurdo per un testo che nasce con la pretesa di essere storico e soprattutto per una critica, come la sua, che pretende di essere cristiana. Demitizzare Gesù per perderlo nelle nebbie dell'incognito significa a conti fatti riaffermare quegli stessi miti che si vogliono negare, ma con minore originalità. Se la critica biblica fatta da un teologo deve avere questa impostazione, non se ne vede l'apporto al dibattito fatto da autori atei e laici. Ma una contraddizione maggiore ci riserva il pensiero di Bultmann, che dopo aver negato la consistenza ontologica del Gesù storico, accetta di riscontrare nei Vangeli la Rivelazione di un nuovo modo di esistere, di sentire la vita. Così scriveva in Jesus (1926), assumendo il Kerygma come un concetto esistenziale. Coerentemente, non lo concepiva più né come ontologico né come metafisico, ma assurdamente lo considerava come autorevole, una sorta di messaggio autofondantesi e dotato a suo avviso di una tale intrinseca evidenza da non essere danneggiato nemmeno dalla presunta demolizione del suo basamento divino e delle sue fondamenta storiche. Gesù diventa un Rivelatore gnostico e ciò getta una luce inquietante non solo sul metodo di Bultmann ma sulla stessa natura razionale della sua indagine, quasi nascondesse un nocciolo esoterico ignoto ai più. Il Kerygma di Bultmann sembra l'Essere di Heidegger che si apre in una radura in mezzo al nulla. Con la differenza che Heidegger critica la metafisica per rifondare la filosofia, mentre Bultmann pretende di essere un esponente del metodo storicocritico. In sintesi, l'esegeta Bultmann, che non è un teologo sistematico, sembra aver bisogno di un fondamento misteriosofico per il suo pensiero. Il che è l'esatto contrario del risultato che dice di voler raggiungere.

In tale prospettiva, altri pilastri esegetici bultmanniani, come la negazione dell'originalità dell'insegnamento di Gesù, della sacramentalità della Chiesa e della sua sussistenza ontologica, che pure hanno avuto tanta importanza nella storia teologica, vengono facilmente smentiti da tutta quella letteratura giudaica antica nella quale i maestri erano tanti e originali, in cui si dibatteva sulla vera natura della Comunità dei credenti e in cui si inseguivano fondazioni di istituzioni molto diverse tra loro, mediante cui le varie sette religiose perpetuavano la loro particolarità²⁸. In linea di principio,

-

²⁸ B. SCHWANK, C'erano degli Esseni di Qumran a Gerusalemme al tempo del ministero pubblico di Gesù?, in B. MAYER, Christen und Christliches in Qumran?, pp. 115-130; R. REISENMAN, James the Just in the Habakkuk Pesher, Leiden 1986; ID., Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran: A New Theory of Hypothesis of Qumran Origin, Leiden 1983 C.P.THIEDE, Il Papiro Magdalen. La Comunità di Qumràn e le origini del Vangelo, Casale Monferrato 1997 (ed. orig.: Rekindling the World: In search of Gospel Truth, Leominster,

è proprio l'idea chiave di questa critica, il Kerygma, che pur essendo stata feconda di applicazioni validissime, sembra oggi insostenibile a causa della retrodatazione della composizione dei Vangeli. Se per Kerygma intendiamo il cuore dell'annuncio, va bene; ma se lo consideriamo il cuore dei testi, di molto anteriore ad essi, oramai non è più pienamente possibile²⁹.

Credo ce ne sia abbastanza non tanto per demolire Bultmann e i maestri della sua epoca, ma semplicemente per comprendere che la loro lezione, pur utile e profonda per certi versi, oggi non è più adatta per raggiungere lo scopo di una autentica comprensione fattuale dei Vangeli.

Herefordshire 1995); ID., *Qumran e i Vangeli*, p. 75, Milano 1996; ID.-M. D'ANCONA, *Testimone oculare di Gesù*, Milano 1996 (ed. orig.: *Eyewitness to Jesus*, New York 1996)

²⁹ V. SIBILIO, *Sulle tracce*, pp. 2-40, con bibliografia in apparato.

Indice

PRESENTAZIONE	pag. 5
PARTE I	
LUCA BUGADA	
IL SILENZIO NELLA SACROSANCTUM CONCILIUM E	
SUCCESSIVI SVILUPPI NORMATIVI	pag. 9
VIRGILIO CESARONE	
LA FENOMENOLOGIA ERMENEUTICA DELL'ESPERIENZ	ZA.
DI VITA PROTOCRISTIANA DEL GIOVANE MARTIN	
HEIDEGGER	pag. 21
MIRKO DI FRANCESCO	
LA PLENITUDO POTESTATIS NEL PONTIFICATO DI	
BONIFACIO VIII: INNOVAZIONE O RIVOLUZIONE?	pag. 63
MARIANNA IAFELICE	
STRATEGIE FAMIGLIARI E PROCEDURE PER	
L'INGRESSO IN UN MONASTERO FEMMINILE DI	
CAPITANATA: LE BENEDETTINE DI SAN LORENZO	
A SAN SEVERO	pag. 165

T 4	TT	D	_		OT
LA		R A		١ĸ	×ι
		11/		, , ,	L)I

 $L'\!ARCHIVIO\,STORICO\,DIOCESANO\,DI\,SAN$

SEVERO: ORIGINI, SVILUPPO E PROSPETTIVE pag. 223

LUCIANA PETRACCA

IL CULTO DEI MARTIRI DI OTRANTO:

STORIA, MITO E CONSACRAZIONE pag. 235

VITO SIBILIO

LA CRITICA SUL GESÙ STORICO. RIFLESSIONI E

PROSPETTIVE pag. 251

INDICE pag. 277

