

Scuola Normale Superiore

Classe di Lettere

Discipline storiche

Tesi di perfezionamento

Governare le diocesi: assestamenti riformatori in Italia  
settentrionale fra linee guida conciliari e pratiche vescovili  
(secoli XI-XII)

Relatori

Prof. Daniele Menozzi

Prof. Giuseppe Sergi

Candidata

Caterina Ciccopiedi

Anno Accademico 2013-2014

# Indice

	I
1	Introduzione
	II
8	Concili. Precisazioni terminologiche
	III
31	Le elezioni vescovili e la questione simoniaca
97	Milano
119	Torino
126	Genova
	IV
136	Vescovi e monasteri
167	Milano
180	Torino
192	Genova
	V
208	Riforma del clero fra vescovi, canonici e laici
240	Milano
258	Torino
272	Genova
	VI
289	Trento
	VII
322	Conclusioni
	Indicazioni bibliografiche
333	Fonti
340	Studi
376	Indice dei nomi di persona
387	Indice dei nomi di luogo

## I. Introduzione

Durante il primo millennio della vita del cristianesimo la costruzione del diritto canonico fu specchio delle difficoltà delle comunità ecclesiali, riconducibili essenzialmente a due preoccupazioni e esigenze: all'interno la minaccia di deviazioni dall'ortodossia che potevano creare divisioni; all'esterno la minaccia di invadenze da parte delle autorità laiche. Le principali fonti del diritto canonico, oltre alla Rivelazione e alla Tradizione<sup>1</sup>, fonti del diritto divino - voci della stessa divinità nella sua funzione legislatrice - sono, in questo periodo di assestamento, i concili. In primo luogo quelli definiti ecumenici, poi quelli generali, che sono identificati sempre più spesso con quelli presieduti dal romano pontefice o dai suoi delegati e infine quelli provinciali (o locali, nel caso riguardassero singole sedi diocesane)<sup>2</sup>.

Alla definizione di concilio e alle diverse qualificazioni applicate a queste assemblee collegiali - che ebbero un grande peso nella costruzione del diritto canonico - è dedicato il primo capitolo di questa ricerca. Partendo dalla documentazione coeva ho tentato di mettere in luce in particolare come i concili dei secoli oggetto di analisi, XI e XII, si definissero soprattutto in rapporto ai concili riconosciuti come ecumenici e alle assemblee precedenti.

Nel primo millennio cristiano l'elemento teologico e quello giuridico sono difficilmente distinguibili e anzi si nota una netta prevalenza del primo. È

---

<sup>1</sup> «Rivelazione» è quanto Dio stesso ha rivelato nelle Sacre Scritture; «tradizione» è quanto Dio ha rivelato grazie all'insegnamento tramandato oralmente dagli Apostoli, ricevuto e conservato dalla chiesa: P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1995, p. 114, n. 9.

<sup>2</sup> P. Erdö, *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione*, Roma 1999, p. 30: si individua una gerarchia delle fonti, in cui la fonte principale era la Sacra Scrittura, anche come fonte giuridica; in secondo luogo seguono le norme provenienti dalla *auctoritas* apostolica che spesso coincideva ed era posta sullo stesso livello di dell'*auctoritas* pontificia. L'autorità pontificia appare come principio fondamentale di tutta la legislazione ecclesiastica, perché il consenso esplicito o implicito di questa autorità era considerato necessario al vigore delle norme ecclesiali; seguivano i concili ecumenici e poi quelli particolari.

infatti il «primato d'onore»<sup>3</sup>, appunto sulle questioni teologiche, che colloca Roma al vertice della cristianità già nell'alto medioevo. Si deve aspettare il secolo XII per una riflessione canonistica più autonoma: «è questo il momento di acme nella vita storica della giuridicità ecclesiale, quello che i canonisti chiamano "diritto canonico classico": momento di acuita consapevolezza, di costruzioni dogmatiche, di definizione, di manifestazione piena e matura»<sup>4</sup>. Nel periodo qui affrontato si comincia a intravedere questo mutamento che si rispecchia anche nella prevalenza di un certo tipo di fonti: se si esamina infatti la legislazione generale per il governo della chiesa fino al secolo XII essa appare, al di fuori dell'ambito conciliare, modesta: solo con il secolo XIII e con l'uso da parte dei pontefici delle decretali e le raccolte delle stesse in collezioni canoniche viene meno il predominio del concilio come momento in cui si fissano le linee generali per il governo della chiesa.

I secoli oggetto di analisi, XI-XII, sono tuttavia ancora caratterizzati dalla convocazione di numerosi concili generali presieduti dal pontefice: è un rinnovamento sinodale che coincide con una fase di riforma della chiesa, troppo semplicisticamente identificata come «riforma gregoriana»<sup>5</sup>. È infatti più corretto e aderente alla realtà parlare di riforme, al plurale: quella centralistica romana (anch'essa animata al suo interno da diverse visioni), quella monastica, quella laica e infine quella vescovile.

Questa complessa fase di riforma della chiesa conosce indubbiamente un tentativo di centralizzazione da parte della chiesa romana rilevabile anche attraverso l'analisi delle costituzioni conciliari. Per loro tramite la chiesa romana tenta di imporre alcune linee guida per il governo dell'intera *societas Christiana* e in particolare delle diocesi: non si tratta tuttavia di norme che nascono con l'intenzione di un'immediata applicazione. Come vedremo sono gli stessi pontefici che convocano le assisi conciliari a non seguire

---

<sup>3</sup> G. Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo 14.*, Torino 1950 (ora riedito a cura di L. Gaffuri, Firenze 2011).

<sup>4</sup> Grossi, *L'ordine* cit., p. 115.

<sup>5</sup> O. Capitani, *Esiste un'età gregoriana?*, in *Tradizione ed interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del sec. 11.*, Roma 1950, pp. 11-43.

deliberatamente quanto prescritto dai canoni che loro stessi promulgano e a preferire la prassi della *dispensatio* o dell'*aequitas* nel rapporto con i casi concreti.

Questo conferma la strumentalità che il diritto assume nell'ottica della chiesa medievale: l'intervento nella sfera del temporale attraverso la costruzione di un diritto suo proprio è motivata dal fatto che è nel tempo e nel sociale che si batte e si corona il percorso dei singoli fedeli verso la vita eterna ma allo stesso tempo la chiesa non ha culti formalistici per il diritto, non lo colloca quale suo fine. Il diritto è sempre e soltanto uno strumento – necessario e imprescindibile, ma strumento – per conseguire l'unico vero fine: la conquista dell'eternità, la *salus aeterna animarum*.

Dopo aver precisato il quadro generale entro cui si collocano le norme conciliari, quello che interessa in questa sede è verificare i punti di contatto fra la sede romana e alcune sedi locali: per farlo si è scelto di usare come spiraglio di verificabilità quello della normativa canonistica. Ovidio Capitani parlava delle decisioni conciliari di Enrico III come «le più atte a esprimere compiutamente gli atteggiamenti della sua politica, se opportunamente vagliate»<sup>6</sup>: anche per la chiesa romana dei secoli XI-XII i canoni promulgati in sede conciliare esprimono in modo efficace l'indirizzo della politica pontificia, rispecchiandone talora le oscillazioni, talora la fermezza.

Scopo della ricerca è rilevare quanto occasioni collettive con potenzialità normative, i concili appunto, si proponessero di intervenire nell'impalcatura ecclesiastica delle singole diocesi e, dopo aver delineato le principali linee di intervento, mettere in rilievo che tipo di risposte sia possibile riscontrare nell'ambito diocesano.

Come efficacemente illustra D'Acunto questa dialettica fra centro e periferia «non può essere ridotta alla semplice contrapposizione tra istituzioni universali consolidate e stabilizzate attraverso meccanismi di autolegittimazione e latrici di perduranti istanza di centralizzazione da una

---

<sup>6</sup> O. Capitani, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età "pregregoriana" e "gregoriana"*, Spoleto 1966.

parte e autonomie locali resistenti a quei disegni dall'altra»<sup>7</sup>. In primo luogo perché non si può pensare alla chiesa dei secoli XI-XII come un'istituzione ormai consolidata – era un processo *in fieri* – e in secondo luogo perché fra il centro e la periferia si instaurava una sorta di gioco di specchi per cui i meccanismi non possono essere solo analizzati attraverso un processo che da Roma andava alle periferie. Era una reciproca legittimazione «attraverso il riconoscimento vicendevole fra istituzioni secolari portatrici di istanze universalistiche e nuclei di potere egemonico che non si erano affatto rassegnati a essere ridotti al rango di periferie né sul piano religioso né su quello che oggi definiremmo politico»<sup>8</sup>. I tentativi romani di definire prassi di governo, in modo per altro – come si vedrà – non sempre definito da parte degli stessi pontefici, si scontrano con radicate autonomie di cui i vescovi erano interpreti.

Il rapporto fra Roma e i vescovi si complica inoltre con diversi elementi che né i presuli né i pontefici potevano ignorare: la presenza all'interno delle diverse diocesi di enti religiosi, come monasteri e canoniche, e di associazioni politiche laiche, i comuni, condiziona pesantemente questo dialogo. Pur quando l'episcopato dell'Italia settentrionale si allineò con maggiore frequenza e convinzione alle direttive romane (anche per una maggiore incisività del papato nella scelta dei presuli) non ne derivò una semplificazione del rapporto tra norma e prassi: gli altri attori diocesani con le loro esigenze lo condizionarono imprimendogli un andamento non lineare. Non dobbiamo dunque immaginare un periodo in cui il papato riuscì ad avere un pieno e pacifico controllo sulle sedi episcopali: anche quando il vescovo era allineato alle posizioni romane la presenza di grandi monasteri e soprattutto del comune – diventato nel corso dei secoli un importante interlocutore della politica romana – fecero sì che non si potesse arrivare a una diretta e ordinata applicazione delle norme romane in sede locale. Le costituzioni conciliari possono solo tentare di regolamentare i

---

<sup>7</sup> N. D'Acunto, *Chiesa romana e chiese della Lombardia: prove ed esperimenti di centralizzazione nei secoli XI e XII*, in *Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III*, a cura di J. Johrendt, H. Müller, Berlino 2008, pp. 207-233, p. 207.

<sup>8</sup> L. cit.

rapporti fra i diversi soggetti presenti nelle diocesi ma, a seconda delle mutevoli situazioni riscontrabili nelle diverse realtà locali, muta il rapporto fra la prassi e la norma.

Dunque proprio i canoni conciliari sono uno strumento utile di analisi della dinamica centro-periferia all'interno di un quadro come quello delineato. Inoltre proprio attraverso le costituzioni conciliari possiamo comprendere quanto le linee guida romane fossero influenzate dalle prassi locali e in che modo le diverse realtà locali recepissero i canoni dei concili generali. Quanto le direttive romane erano influenzate - nella misura in cui si configuravano come risposte - da problematiche presenti nelle singole diocesi? Quanto i canoni romani erano conosciuti e discussi nelle sedi locali?

L'analisi condotta sui concili dei secoli XI-XII si è concentrata sulle costituzioni che hanno come protagonista il vescovo e che tentano di regolamentare l'azione del presule all'interno della diocesi. I canoni conciliari relativi ai presuli si sono prevalentemente occupati di elezioni vescovili, del rapporto fra vescovi e monasteri, fra vescovi e canoniche e fra vescovi e laici<sup>9</sup>.

Dopo aver individuato questi nuclei tematici ho tentato di verificare quanto le linee guida tracciate dai pontefici in ambito conciliare incidessero nella prassi di governo vescovile in alcune diocesi.

La scelta delle diocesi (Milano, Torino, Genova) è stata dettata in primo luogo dalla definizione di un ambito geografico relativamente limitato, l'Italia settentrionale, e in secondo luogo dalla presenza di studi che consentissero la verifica dei momenti di contatto tra la legislazione pontificia e il governo dei vescovi. In tutti i casi esaminati esiste una vasta bibliografia sulle chiese vescovili e sugli enti religiosi con cui queste si rapportavano (ovviamente con la positiva sproporzione di Milano che per i secoli oggetto di analisi vanta un elevatissimo numero di studi): ciononostante - salvo rare eccezioni - le vicende delle diverse realtà diocesane sono state raramente messe in connessione con la

---

<sup>9</sup> Si sono inoltre individuate una serie di costituzioni che riguardano altri aspetti del governo vescovile della diocesi quali la lotta che il presule doveva condurre contro il nicolaismo, le sue prerogative di nomina del clero diocesano e del controllo che si riservava su di esso.

normativa canonistica: probabilmente perché non si riscontra un rapporto diretto fra canoni e prassi. Tuttavia – se si abbandona l’ottica della mera applicazione della norma e si guarda alla costituzione canonica come a uno strumento flessibile di intervento romano nella singola sede diocesana – l’analisi del rapporto centro-periferia si arricchisce di un’importante punto di osservazione.

A scopo comparativo è stata, infine, inserita una diocesi non appartenente al *Regnum Italicum* ma a questo legata per ragioni non solo geografiche, quella trentina: in posizione liminare poiché appartenente al *Regnum Germaniae* ma allo stesso tempo inquadrata entro una provincia ecclesiastica del *Regnum Italicum*, quella di Aquileia. Quali differenze si riscontrano nella diocesi trentina, pressoché impermeabile alle direttive romane, rispetto alle tre precedentemente citate? Quanto l’assenza di Roma come attore presente nelle dinamiche locali muta i rapporti esistenti all’interno della diocesi nei nuclei tematici individuati (elezioni vescovili, rapporti tra vescovi, monasteri, canoniche e laici)?

I canoni conciliari analizzati sono tutti editi: per i quattro concili cosiddetti «lateranensi»<sup>10</sup>, annoverati dalla storiografia fra i concili ecumenici, è stata usata l’edizione curata da Giuseppe Alberigo, Perikles P. Joannou, Claudio Leonardi e Paolo Prodi, *Conciliarum Oecumenicorum Decreta* del 1962; per gli altri concili il riferimento è stata l’ampia raccolta di Mansi, *Sacrorum Conciliarum Nova Amplissima Collectio*. Edizioni più aggiornate dei singoli concili, quando presenti, sono state prese in esame e saranno citate nei singoli capitoli.

I limiti cronologici sono quelli, già enunciati, dei secoli XI e XII. Il concilio Lateranense IV può rappresentare il termine indicativo della ricerca: la decisiva incidenza sulla vita della chiesa, sull’organizzazione della cura d’anime, sulla ripartizione circoscrizionale della diocesi in pievi e parrocchie istituisce una coincidenza (ovviamente non perfetta), fino allora non postulabile, tra

---

<sup>10</sup> I concili lateranensi sono quelli del 1123, 1139, 1179, 1215.



l'organizzazione ideale della chiesa espressa in sedi normative e il concreto funzionamento delle strutture ecclesiastiche all'interno delle diocesi.

## II. Concili. Precisazioni terminologiche

La convocazione di concili risale ai primi secoli della cristianità: attraverso la legislazione emanata da queste assemblee si definiscono sia i dogmi della fede sia questioni relative all'amministrazione delle chiese e della società<sup>1</sup>. Se si esamina la legislazione generale per il governo della chiesa fino al secolo XII essa appare, al di fuori dell'ambito conciliare, modesta: solo con il secolo XIII e l'uso da parte dei pontefici delle decretali - lettere apostoliche nelle quali il pontefice, rispondendo a una domanda su uno specifico punto, prende una decisione che ha carattere generale<sup>2</sup> - e le raccolte delle stesse in collezioni canoniche viene meno il predominio del concilio come momento normativo. Fino ad allora le assemblee sinodali appaiono come un'istanza necessaria. L'oggetto, e quindi la natura dei concili, non è sempre il medesimo, uno stesso concilio può occuparsi di problemi di natura eterogenea: non vi sono limiti alla competenza dell'assemblea.

I secoli oggetto di analisi, XI-XII, sono caratterizzati dalla convocazione di numerosi concili generali presieduti dal pontefice: è un rinnovamento sinodale che coincide con una fase di riforma della chiesa ma anche con lo scisma del 1054 fra la chiesa occidentale e quella orientale: è probabile che la separazione fra i due ambiti della cristianità possa aver influito sulla terminologia usata per descrivere il concilio, soprattutto per quel che riguarda la definizione di ecumenicità. Lungo tutto il medioevo fu comunemente accettato che la rottura fra oriente e occidente, che si consumò sul piano ecclesiastico nel 1054, dopo una incubazione bisecolare su quello politico, pur non rendendo impossibile la legittima convocazione di concili, impediva la celebrazione di sinodi accettate da tutte le sedi patriarcali. I partecipanti ai

---

<sup>1</sup> Per la definizione di concilio si vedano le voci J. Gaudemet, *Concilio*, in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, a cura di A. Vauchez, ed. it. a cura di C. Leonardi, vol. I, Roma 1998, pp. 452-454; J. Avril, *Concilio provinciale*, in *Dizionario cit.*, pp. 455-456; Id., *Sinodo*, in *Dizionario cit.*, p. 1807.

<sup>2</sup> Esse valgono cioè per tutti i casi analoghi a quello su cui il papa si è espresso.

concili dei secoli XII-XIV non definiscono mai, infatti, queste assisi come ecumeniche.

Per quanto riguarda i concili medievali è pressochè impossibile stabilirne una tipologia: la terminologia delle fonti è incerta, erano usati indifferentemente sia il latino *concilium* sia il greco *synodos* e anche le qualifiche applicate alle assemblee conciliari erano variabili – il concilio poteva essere universale, generale, grande, plenario, perfetto, provinciale, episcopale.

Il *Decretum*<sup>3</sup> di Graziano offre un punto privilegiato di osservazione per quanto riguarda la terminologia sui concili: pur non avendo forza obbligatoria – il Decreto, nonostante il suo successo, rimase opera privata e non ricevette alcuna approvazione ufficiale o ufficiosa – fu fonte di diritto consuetudinario: le scuole lo accolsero e le sinodi cominciarono a usarlo per l'elaborazione dei canoni. Proprio appoggiandosi ai suoi testi Alessandro III condusse la sua attività legislativa; a partire poi da Clemente III (1187-1191) il Decreto diventò il manuale della curia romana<sup>4</sup>.

Il grande numero di testi selezionati – in particolare il gruppo di *distinctiones* che trattano delle fonti positive del diritto (DD. XV-XX): concili universali<sup>5</sup>, canoni apostolici, concili particolari<sup>6</sup>, decretali<sup>7</sup>, padri della chiesa – può offrire qualche risultato, sebbene non esaustivo, sulle definizioni che nel medioevo erano applicate alle assemblee conciliari.

Graziano di solito, quando si riferisce al concilio, usa indifferentemente *concilium* o *sinodus*, impiegando entrambi i termini in vari sensi unificati dal fatto che si tratta sempre di assemblee in cui intervengono vescovi.

---

<sup>3</sup> *Decretum Magistri Gratiani*, a cura di E. Friedberg, Union (New Jersey) 2000.

<sup>4</sup> G. Le Bras, *Les institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, Paris 1964 (ed. it. *Le istituzioni ecclesiastiche della Cristianità medievale*, Torino 1974).

<sup>5</sup> *Decretum* cit., c. 8 D. XV; c. 5 D. XVI; c. 5, D. XVII.

<sup>6</sup> *Decretum* cit., c. 6 D. XVII; c. 7 D. XVIII.

<sup>7</sup> *Decretum* cit., D. XIX.

Si nota una certa preferenza a ricorrere a *concilium* quando un aggettivo ne deve specificare la natura: *concilium universale*<sup>8</sup>, *concilium generale*<sup>9</sup>, *concilium provinciale*<sup>10</sup>, *concilium episcopale*<sup>11</sup>.

La definizione di concilio data da Graziano è ripresa da quella precedente di Isidoro<sup>12</sup>: «sinodus autem ex greco interpretatur comitatus vel cetus. Concilii vero nomen tractum est ex more romano. Tempore enim, quo causa agebatur, conveniebant omnes in unum, communique intentione tractabant. Unde et concilium a communi intentione dictum quasi consilium; consilium quasi considium, d in l litteram transeunte; vel concilium dictum est ex communi intentione, eo quod in unum dirigant omnes mentem obtutum: supercilia enim oculorum sunt; unde qui sirime dissentiant, non agunt concilium, quia non sentiunt in unum. Certus vero conventus est vel congregatio, a coeundo, id est a convenendo in unum. Hinc et conventus est noncupatus, quod ibi nomine conveniunt; sicut conventus cetus sic et concilium a societate multorum in unum appellatur». Il concilio dunque come *reductio ad unum* che nell'ottica graziana si identifica sempre più chiaramente con il pontefice la cui presenza chiarisce la natura stessa del concilio.

Risulta problematico per questi secoli definire il senso di concilio generale o universale, in rapporto soprattutto con i concili orientali, riconosciuti come ecumenici. Le sinodi riunitesi in occidente, che spesso superavano i limiti della provincia o della diocesi, convocate e presiedute dal pontefice o dai suoi legati a che tipologia andavano ascritte? Negli anni precedenti al *Decretum* i termini *concilium generalis*, *sinodus generalis*, *concilium universalis* erano usati sia per indicare assemblee di vescovi di più province (e quindi anche per concili nazionali e papali) sia per indicare concili provinciali e sinodi diocesane.

---

<sup>8</sup> Alcuni esempi in *Decretum* cit., Dict. Post. c. 2, D. III; Dict. Post. c. 4, D. XVI; Dict. Post. c. 31 C. XXIII, q. 8. Dict. Post. c. 17 C. XXV q. 2.

<sup>9</sup> Alcuni esempi in *Decretum* cit., c. 1, D. XV; Dict. Ante c. 1, D. XVII; Dict. Post. c. 34 D. LXIII; Inscript. c. 12, C. XVI, q. 7; Dict. Ante c. 1, D. XCVIII.

<sup>10</sup> Alcuni esempi in *Decretum* cit., Dict. Post. c. 2, D. III; Inscript c. 6, D. XVII.

<sup>11</sup> Alcuni esempi in *Decretum* cit. D. XVI; D. XVIII.

<sup>12</sup> Isidoro di Siviglia, *Etimologie*, a cura di A. Valastro Canale, Torino 2004, L. 6, C. 16.

Sebbene il *Decretum* voglia sistematizzare gerarchicamente le fonti di diritto, eliminando le istanze legislative intermedie, e conferendo prerogative legislative e giudiziarie solo ai concili papali, vi sono comunque dei punti in cui lo stesso Graziano usa il termine «concilia generalia» comprendendone anche altri, non solo quelli papali (fra i *concilia generalia* sono elencati, per esempio, anche quelli di Sardica, Antiochia, Cartagine, Reims, Toledo<sup>13</sup>).

A parte questo caso – spia di un confuso uso degli aggettivi applicati ai concili – l'uso di *generalis* e *universalis* nel *Decretum* si limita alle sinodi convocate e presiedute dal pontefice; il *Decretum* recepisce così la tesi di Gregorio VII che, con chiarezza, aveva limitato l'uso di *generalis* ai concili nei quali fosse in qualche modo presente e operante l'autorità del romano pontefice (nel *Dictatus Papae* la sedicesima proposizione recita infatti: «quod nulla synodus absque praecepto eius debet generalis vocari»<sup>14</sup>).

Sia i *concilia universalis* sia quelli *generalia* sono caratterizzati dalla presenza o dall'autorità del romano pontefice: è necessario il suo intervento perché i decreti degli uni e degli altri siano obbliganti<sup>15</sup>. Non pare tuttavia che ciò comportasse l'estensione a tutto il mondo cattolico delle decisioni prese in tali concili: è frequente in questi secoli la ripetizione dei medesimi canoni in diversi concili che sono riuniti in luoghi differenti. La legislazione di un concilio, seppur convocato e presieduto dal papa, non era dunque generale poiché raggiungeva solo alcune persone e alcuni ambiti geografici.

L'uso alternativo di *universalis*, *generalis* e *plenaria* per indicare i concili presieduti dal pontefice dà la misura dell'incertezza e della fluidità delle definizioni applicate alle sinodi. Qualche esempio, tratto non solo dal *Decretum*, può essere utile: il I concilio del Laterano (1123) nelle lettere e nei decreti di

---

<sup>13</sup> *Decretum* cit., c. 11 D. XVI.

<sup>14</sup> *Das Register Gregors. VII, Dictatus pape*, a cura di E. Caspar, in MGH, *Epistolae Selectae*, vol. 2, Berlino 1920, pp. 202-208.

<sup>15</sup> *Decretum* cit., Inscript. c. 2 D. XVII: «non est ratum concilium, quod auctoritate Romanae ecclesiae fultum non fuerit». Inscript. c. 5 D. XVII: «non est concilium sed conventiculum, quod sine sedis apostolicae auctoritate celebratur».

Papa Callisto II è chiamato «concilium generale»<sup>16</sup>, nel *Decretum* è spesso menzionato solo attraverso il nome del pontefice che lo convoca o come concilio lateranense. Il II concilio lateranense (1139) è così citato da Graziano: «generalis synodus Innocentii Papae Romae habita» e in altro luogo «Innocentius in universali concilio generaliter constituit»<sup>17</sup>. Papa Innocenzo II riferendosi al concilio Lateranense II, durante la sinodo del 1179, parla di «plenaria synodus»<sup>18</sup>. Il IV concilio lateranense citando il III dice semplicemente «in Lateranensi concilio»<sup>19</sup>. In diverse collezioni canoniche il concilio del 1215 è chiamato *synodus generalis*. La prefazione di uno dei quattro commentari conosciuti, per il IV concilio lateranense, parla di decreti promulgati «a sancta universali synodo sub domino Pontifice Innocentio III»<sup>20</sup>.

Le assemblee conciliari del medioevo appaiono, in ogni caso, differenti dagli «octo sancta universalia concilia»<sup>21</sup> celebrati in Oriente dalla chiesa unita,

---

<sup>16</sup> *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198*, I (A. S. Petro ad a. MCXLM), a cura di P. Jaffé, S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Edward, Leipzig 1885, nn. 6977, 6995, 7028, 7031, 7034, 7034a, 7056, 7075a, 7144, 7147.

<sup>17</sup> Il *Decretum* cita il concilio del 1123 mai con il titolo di ecumenico e quasi sempre indicandolo sotto il nome del pontefice che lo ha presieduto (*unde Calixtus Papa, Item Calixtus Papa*) o come concilio del Laterano (*in Concilio Lateranensi*): c. 10 q. 1 C. 1; c. 47 q. 2 C. 12; c. 11 q. 7 C. 16 (questo caso è particolarmente interessante poichè mentre il concilio del 1123 è indicato sotto il nome del pontefice, Callisto II, è contemporaneamente citato un concilio presieduto da Gregorio VII e detto sinodo generale: «Item Gregorius VII in generali Sinodo residens dixit»); c. 2 D. 60; c. 25 q. 7 C. 16; c. 3 D. 62; c. 14 q. 1 C. 10; c. 1 q. 4 C. 16; c. 23 q. 3 C. 24; c. 31 q. 3 C. 18; c. 10 q. 1 C. 16; c. 24 q. 3 C. 24; c. 8 D. 27; c. 37 q. 2 C. 12. Analoghe le citazioni per il concilio del 1139 mai definito ecumenico ma sempre indicato con il nome del pontefice che lo presiedeva (*Unde Innocentius II*) o come sinodo lateranense o concilio generale: c. 15 q. 3 C. 1; c. 5 q. 4 C. 21; c. 2 D. 28; c. 40 q. 1 C. 27; c. 5 q. 2 C. 21; c. 3 D. 60; c. 20 q. 4 C. 17; c. 7 q. 1 C. 8; c. 32 q. 8 C. 23; c. 8 D. 5; c. 25 q. 2 C. 18; c. 35 D. 63; c. 11 D. 90.

<sup>18</sup> *Innocentii papae Epistolae et privilegia*, in Migne, *Patrologia Latina* (PL), CLXXIX, 450, 459, 462 (*Regesta Pontificum Romanorum* cit., nn. 8007, 8016, 8017).

<sup>19</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta* (COD), a cura di G. Alberigo, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Basiliae-Barcinone-Friburgi-Romae-Vindobonae 1962, pp. 203-247 (canoni 11; 29; 61).

<sup>20</sup> G. Fransen, *L'ecclésiologie des conciles médiévaux*, in *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*, a cura di B. Botte, H. Marat, P. T. Camelot, Parigi 1960, pp. 125-142, p. 138.

<sup>21</sup> *Decretum* cit., c. 8 D. XVI: «Item ex Libro Diurno professio Romani Pontificis. Sancta octo universalia concilia, primum Nicenum, Constantinopolitanum, Ephesinum, Calcedonense quintum et sextum, Constantinopolitanum; item Nicenum; octavum quoque Constantinopolitanum usque ad unum apicem immutilata servare, et pari honore et veneratione digna habere, et que predicaverunt et statuerunt omnibus modis sequi et predicare, quecumque condempnaverunt ore et corde condempnare profiteor».

concili che il neo eletto papa doveva giurare di osservare: di questi Graziano offre un elenco certo in cui nessuna delle sinodi presiedute dai pontefici romani nel corso dei secoli XI-XII trova posto.

Nel *Decretum*, oltre alle sinodi generali sono citate anche quelle metropolitane e diocesane: Graziano si concentra soprattutto sulle norme che ne regolano la convocazione e le competenze<sup>22</sup>, essendo la loro definizione più chiara rispetto a quella delle sinodi generali: i concili provinciali o sinodi metropolitane sono assemblee presiedute dal metropolita, capo della provincia ecclesiastica, e riuniscono tutti i vescovi della provincia sottoposta all'autorità del metropolita<sup>23</sup>; le sinodi diocesane sono assemblee convocate e presiedute dal vescovo della diocesi spesso affiancato dai componenti della canonica della cattedrale.

La cosiddetta riforma della chiesa, a guida romana, provoca l'aumento se non dei concili provinciali almeno di quelli presieduti dai legati pontifici (cardinali o semplici *capellani papae*). Molto spesso, fuori dall'Italia, i concili dei legati si sostituiscono a quelli nazionali (con la significativa eccezione tedesca: i concili nazionali permangono nel regno teutonico in ragione della presenza dell'imperatore, nella sua funzione di re, che li convoca sotto forma di concili nazionali o imperiali).

A partire dal pontificato di Leone IX e ancora di più con Gregorio VII le sinodi locali diventano strumento privilegiato della riforma guidata da Roma. Il modello delle sinodi romane si estende ad altri concili, o diretti personalmente dai pontefici o presieduti dai loro legati che moltiplicano gli interventi della sede romana ed estendono la sua autorità nel campo della riforma ecclesiastica «questi concili, sia quelli papali, cioè quelli in cui interveniva personalmente il papa, sia quelli dei legati, diventarono lo strumento vivo e operante della

---

<sup>22</sup> Per i concili provinciali si veda S. C. Bonicelli, *I concili particolari da Graziano al concilio di Trento. Studio sulla evoluzione del diritto della Chiesa latina*, Brescia 1971.

<sup>23</sup> Per il concilio provinciale (che per Graziano sembra essere sinonimo di sinodo metropolitana perché chi convoca e presiede il concilio è sempre il metropolita) si veda: *Decretum* cit., Inscript. c. 15 D. XVIII; Dict. post c. 2 D. III; c. 4 D. XVIII.

riforma»<sup>24</sup>. L'estensione della legislazione pontificia ha come conseguenza quella di portare a una certa limitazione delle loro competenze: Innocenzo III vede nelle sinodi locali solo dei mezzi per promuovere la riforma intrapresa dal IV concilio lateranense: il canone 6 di questo sinodo precisa che essi debbano tenersi annualmente sotto pena di sospensione dell'ufficio e dei benefici. Gli arcivescovi sono tenuti a convocare concili provinciali ogni anno; in queste assemblee è loro compito rileggere i decreti del concilio generale e adottare le decisioni necessarie nella loro provincia in linea con la legislazione delle assemblee pontificie: «sicut olim a sanctis patribus noscitur institutum, metropolitani singulis annis cum suis suffraganeis provincialia non omittant concilia celebrare, in quibus de corrigendis excessibus et moribus reformandis, praesertim in clero, diligentem habeant cum Dei timore tractatum, canonicas regulas et maxime quae statuta sunt in hoc generali concilio relegentes, ut eas faciant observari, debitam poenam transgressoribus infligendo. Ut autem id valeat efficacius adimpleri, per singulas dioceses statuunt idoneas personas, pavidas videlicet et honestas, quae per totum annum simpliciter et de plano, absque ulla iurisdictione sollicite investigent, quae correctione vel reformatione sint digna, et ea fideliter perferant ad metropolitanum et suffraganeos et alios in concilio subsequenti, ut super his et aliis, prout utilitati et honestati congruerit, provida deliberatione procedant; et quae statuerint, faciant observari, publicantes ea in episcopalibus synodis annuatim per singulas dioceses celebrandis. Quisquis autem hoc salutare statutum neglexerit adimplere, a suis beneficiis et executione officii suspendatur, donec per superioris arbitrium eius relaxerut»<sup>25</sup>.

Si ambisce, da parte del papato al raggiungimento di un'unificazione del diritto per cui le decisioni pontificie e conciliari sono riprese in sede provinciale, in quel contesto devono essere previste delle misure per assicurare la loro applicazione. Gli statuti provinciali avrebbero dovuto dunque riprendere quelli

---

<sup>24</sup> M. Maccarrone, *Il IV concilio lateranense*, in «Divinitas» II (1961), pp. 270-298.

<sup>25</sup> COD cit., p. 212.



dei concili generali ai quali spesso i metropolitani prendevano parte. A partire dal 1215 giuridicamente non è quindi lasciata libertà ai concili provinciali: lo sviluppo della giurisdizione pontificia costituisce la materia essenziale che questi concili e i loro statuti riprendono. La situazione è più complessa per gli anni precedenti al IV concilio lateranense: è da verificare se i concili convocati dai metropolitani, o dai vescovi, si inserissero ordinatamente nella gerarchia di norme auspicate dal papato romano, e teorizzata dal *Decretum Gratiani*, o se mantenessero una loro autonomia legislativa.

La regolamentazione dei tempi di convocazione dei concili particolari ha una tradizione che risale al concilio di Nicea (325)<sup>26</sup>: il canone 5 stabiliva che in tutte le province si dovesse celebrare due volte all'anno un concilio. Questo canone fu ripreso e precisato da molti concili successivi fino al secondo concilio di Nicea (787) che ritenne opportuno ridurre a una volta all'anno l'obbligo della celebrazione dei concili provinciali<sup>27</sup>. In realtà, almeno per quanto riguarda i secoli che vanno dal X al XII, una tale frequenza non è riscontrabile. È solo a partire dalla fine del secolo XIII che le riunioni si fanno più frequenti, senza comunque rispettare strettamente la prescrizione dell'annualità.

La legislazione episcopale<sup>28</sup> presenta un interesse speciale perché lo stesso legislatore l'ha prescritta per un fine ben determinato: le sinodi diocesane sono spesso convocate per risolvere casi particolari e dunque l'applicabilità della norma è limitata. Si può ravvisare nei loro canoni meno genericità rispetto ai concili generali e provinciali e una maggiore concretezza (decisioni sull'amministrazione dei sacramenti, disciplina ecclesiastica, occupazione degli uffici e dei benefici e la loro amministrazione o ancora riscossione delle imposte sono i principali argomenti delle sinodi presiedute da vescovi).

L'autorità legislativa dei vescovi subisce anch'essa, anche se meno di quella dei metropolitani un affievolimento: la crescita del potere pontificio non

---

<sup>26</sup> COD cit., p. 7. Parte del canone 5 è riportato in *Decretum cit.*, c. 3 D. XVIII.

<sup>27</sup> COD cit., p. 119, 41-120, 33. Parte del canone è riportato in *Decretum: c. 7 D XVIII*.

<sup>28</sup> G. Le Bras, *L'âge classique 1140-1378. Sources et théorie du droit*, in *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident* a cura di G. Le Bras, C. Lefebvre, J. Rambaud, Tomo VII, Parigi 1965.

può che portare a queste conseguenze: il vescovo si trova a legiferare per le circostanze interne alla sua diocesi e deve relazionarsi con il potere superiore del pontefice. Il diritto pontificio penetra negli ambiti locali sia attraverso le decretali sia attraverso gli statuti provinciali, assicurando in questo modo una certa efficacia allo sviluppo della riforma papale.

Il canone 6 del IV concilio lateranense, come visto in precedenza, prevede che i concili vescovili siano convocati a seguito di quelli provinciali stabilendo che i decreti conciliari si debbano pubblicare «in episcopalibus sinodis» celebrati ogni anno in ciascuna diocesi. Prima del 1215 l'idea che la sinodo vescovile fosse un momento di conferma delle decisioni prese dal pontefice si ritrova nel *Decretum* in cui non vi sono esplicite norme per le sinodi diocesane, ma vi sono alcuni significativi accenni: così la D. XVIII<sup>29</sup> in cui si prevede un'assemblea radunata dal vescovo in cui egli notifica i decreti dei concili provinciali.

I rapporti tra pontefice e concilio hanno avuto alterne vicende: si può comunque notare che, nel gruppo di anni qui presi in esame, si afferma nettamente l'autorità del pontefice sul concilio diventato strumento di riforma della chiesa. Con Gregorio VII la figura del papa diventa indispensabile per la legittimazione di un'assemblea: la proposizione 16 del *Dictatus pape* «quod nulla synodus absque precepto eius debet generalis vocari»<sup>30</sup> fu in seguito sviluppata dai canonisti e trovò conferma nella più importante collezione canonica di questi anni, il *Decretum* in cui tutti i momenti legislativi sono ricondotti all'autorità papale. Le pretese che il *Dictatus*, documento-programma, aveva innescato fecero sì che si giungesse ad affermare, durante il pontificato di

---

<sup>29</sup> *Decretum* cit., c. XVII D. XVIII: «decernimus, ut, dum in qualibet provincia concilium agitur, unusquisque episcoporum admonitionibus suis intra sex mensium spatia omnes abbates, presbiteros, diaconos atque clericos, seu etiam omnem conventum civitatis ipsius, ubi preesse dignoscitur, nec non etiam cunctam diocesis suae plebem aggregare nequaquam moretur: quatenus coram eis plenissime omnia reseret, que eodem anno in concilio acta vel diffinita esse noscuntur. Quod si quispiam hec parvipendenda crediderit, sententia excommunicationis duorum mensium curriculo persistat usquequaque mulctatus».

<sup>30</sup> *Das Register Gregors. VII, Dictatus pape*, a cura di E. Caspar, in MGH, *Epistolae Selectae*, vol. 2, Berlino 1920, pp. 202-208.

Innocenzo IV, che il concilio aveva il solo compito di dare solennità alle decisioni del pontefice in cui si riassume l'ecumene cristiana.

Non è superfluo ricordare, nell'ambito delle prerogative del pontefice, che la partecipazione a questi concili papali è selezionata discrezionalmente dal papa, il quale decide quali vescovi convocare e quali no.

Il papa ha dunque, nello svolgimento del concilio, un ruolo eminente cui si affianca, soprattutto a partire dal III concilio lateranense del 1179, quello della curia incaricata di preparare prima della riunione sinodale temi e testi su cui l'assemblea lavora e di organizzare lo svolgimento di alcuni dibattiti. Se per quanto riguarda i decreti del 1179 e del 1215 sappiamo che essi sono frutto del lavoro di canonisti gravitanti nella curia papale che lavorano su delle bozze proposte prima del concilio, sui decreti conciliari precedenti, e sulle informazioni provenienti dalle diocesi, si hanno scarse informazioni. È probabile che l'elaborazione dei decreti conciliari per i precedenti concili seguisse un *iter* analogo.

Ulteriore problema in merito all'analisi dei canoni conciliari è quello della ripetizione della medesima costituzione in concili diversi, tanto che risulta difficile, spesso, capirne la provenienza: «il est des textes que l'on retrouve identiques de concile en concile, à tel point que l'historien ou le canoniste, lorsqu'il se trouve devant un canon isolé, est incapable de déterminer le concile dont il est issu»<sup>31</sup>. Non è irrilevante sottolineare, a questo proposito, come non vi sia quasi mai esplicito richiamo al concilio precedente sebbene il testo di alcuni canoni sia riprodotto in modo identico, come se il richiamo esplicito a una precedente riunione conciliare non fosse legittimante. È forse una prassi da connettere con la forte instabilità del clima politico-istituzionale – i secoli XI e XII oltre a essere teatro di scontri fra chiesa e impero, sono secoli di forte instabilità interna della chiesa, spesso attraversata da scismi come quello che oppose Gregorio VII e poi Urbano II a Clemente III, quello di Pasquale II e

---

<sup>31</sup> G. Fransen, *Papes, conciles généraux et oecuméniques*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato* (Atti della quinta Settimana internazionale di studio Mendola, 26-31 agosto 1971), Milano 1977, pp. 203-228, p. 206.

Gregorio VIII o di Innocenzo II e Anacleto II – per cui si tende a non richiamare esplicitamente i predecessori, a meno che non siano i padri conciliari<sup>32</sup>, le *auctoritates*, o a canoni conosciuti e legati a uno specifico concilio, come quello sull'elezione papale del 1059<sup>33</sup>.

La ripetizione di alcuni canoni inoltre può essere una necessità: probabilmente la legislazione pontificia non raggiungeva tutti gli ambiti locali e aveva bisogno di essere reiterata perché risultasse più efficace e fosse maggiormente conosciuta. Legata al rapporto con la diffusione in ambiti locali vi è ancora una questione aperta: se i concili generali – quindi il concilio che ha ricevuto la legittimazione papale – avessero validità solo nelle diocesi o nei paesi rappresentati dai vescovi presenti al concilio<sup>34</sup>. Un esempio in questo senso efficace può essere quello dei concili di Reims e di Cremona entrambi del 1148<sup>35</sup>: nel primo era presente un solo vescovo italiano, motivo per il quale si avvertì la necessità di ripetere e promulgare i medesimi canoni, senza nessuna aggiunta, durante una successiva sinodo, quella di Cremona appunto, cui presenziarono vescovi provenienti dall'Italia. Pare dunque che i concili generali avessero scarsa efficacia legislativa al di fuori dei paesi rappresentati dai loro vescovi al concilio.

Il lavoro della curia, come già detto, si basa anche sulle informazioni provenienti dalle diocesi essendo stata ordinata un'inchiesta in ogni provincia sugli abusi che richiedono sorveglianza e correzione apostolica: se questa

---

<sup>32</sup> «Sequentes statuta sanctorum patrum» è incipit frequente nelle disposizioni conciliari; come «que a sanctis patribus statuta sunt» anche quando il canone che si sta promulgando si rifà alle disposizioni prese dal predecessore.

<sup>33</sup> Differente la situazione per quanto riguarda la legislazione laica per cui, negli stessi secoli, è sempre esplicito e insistito il richiamo a disposizioni regie precedenti: ed è proprio questo richiamo a fornire legittimità e garanzia: N. D'Acunto, *Nostrum Italicum regnum. Aspetti della politica italiana di Ottone III*, Milano 2002; H. Keller, *Gli Ottoni. Una dinastia imperiale fra Europa e Italia (secc. X e XI)*, Roma 2012; W. Huschner, *Transalpine Kommunikation im Mittelalter. Diplomatische, Kulturelle und politische Wechselwirkungen zwischen Italien und Italien und dem nordalpinen Reich (9.-11. Jahrhundert)*, Hannover 2003.

<sup>34</sup> Si veda in proposito Fransen, *L'ecclésiologie des conciles médiévaux* cit., e R. Somerville, *Observations on general councils in the twelfth century*, in «*Annuaire Historiae Conciliorum*», 40 (2008), pp. 281-288.

<sup>35</sup> Per i decreti dei concili di Reims e Cremona J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio XXI*, p. 711 sgg.

pratica è accertata per il IV concilio lateranense, come previsto dalla bolla di convocazione, *Vineam Domini Sabaoth* (19 aprile 1213)<sup>36</sup>, è possibile, anche in questo caso, supporre anche per i precedenti concili un dialogo fra Roma e le diverse realtà locali. Non soltanto un accertamento di questioni da risolvere di cui Roma si fa carico, ma una presa d'atto di problemi già riscontrati all'interno delle realtà diocesane a cui probabilmente si era già tentato di dare una risposta e le cui soluzioni la sede papale fa proprie, inserendole, certo, nel contesto proprio dell'ideologia verticistica della chiesa romana dei secoli XI-XII.

Gerard Fransen, in una relazione tenuta in una delle Settimane della Mendola<sup>37</sup>, offre un'interessante ipotesi sul ruolo del papa in relazione al concilio durante questi secoli, supponendo che la riserva papale di convocazione di un concilio generale si giustifichi per questioni di natura giudiziaria. La riserva papale di convocazione di concili che si potevano dire generali era comunemente nota durante i secoli XI-XII: la riconoscono Burcardo di Worms nel *Decretum*, la maggior parte delle collezioni gregoriane (Anselmo da Lucca, *Deusdedit*) e postgregoriane (Ivo di Chartes, *Graziano*).

I presuli possono essere giudicati solo dal papa, principio che si ritrova dalle Pseudo-Isidoriane in poi – soluzione nata, in quel contesto, per tutelare il vescovo dal più vicino metropolita rinviando al pontefice e trasformatasi poi in una delle principali espressioni del primato romano – dunque solo il papa ha il diritto esclusivo di convocazione dei concili generali, i soli che possono deporre un vescovo. Secondo Fransen la principale caratteristica dei concili generali – ciò che li definisce in relazione agli altri – è proprio la loro capacità di poter giudicare i vescovi. Anche i concili provinciali, esattamente come quello generale, creavano canoni, tuttavia non era loro prerogativa giudicare altri vescovi.

Per quanto riguarda i canoni dei concili non generali va rilevato che spesso questi non erano in rapporto diretto con le norme promulgate dalle

---

<sup>36</sup> *Regesta pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum 1198 ad annum 1304*, a cura di A. Potthast, Graz 1957, n. 4706.

<sup>37</sup> Fransen, *Papes, conciles* cit.

sinodi papali, sebbene con Graziano prima e con le legislazioni di alcuni concili generali poi, si sostenesse che il potere costituente di diritto apparteneva solo al pontefice e dunque che le sinodi provinciali e diocesane non potessero che limitarsi alla trasmissione del diritto pontificio senza intervenire (in realtà sembra che il *Decretum* auspichi una situazione futura e non che constati la situazione presente, visto che nella sua stessa raccolta ammette anche canoni provenienti da concili provinciali). Dunque il criterio per differenziarli da quelli del pontefice non sarebbe quello legislativo bensì quello giudiziario. Questa ipotesi trova riscontro nella prassi conciliare dei secoli XI-XII: le assemblee romane raramente si occupano di questioni di fede e la loro è prevalentemente un'attività giudiziaria e amministrativa.

Per cui, secondo Fransen: «le synode général dont la tenue est réservée au pape, est donc, à mon avis, celui qui a le pouvoir de condamner et de déposer les évêques en dernier ressort». Gregorio VII è in questo senso un caso emblematico: i numerosi concili da lui convocati durante il suo pontificato assumono via via il carattere di veri e propri tribunali, basti pensare alle numerose scomuniche non solo di presuli ma anche di laici e persino dell'imperatore.

### **Il problema dell'ecumenicità.**

Dopo la rottura della comunione tra oriente e occidente, i concili generali del medioevo presentano una fisionomia sostanzialmente diversa, non solo per la loro limitazione alla chiesa latina ma anche per altri significativi aspetti: come si è visto precedentemente le questioni dogmatiche hanno scarso peso nei canoni dei concili medievali che si occupano prevalentemente della disciplina della comunità creando una vera e propria legislazione sociale, destinata a

regolare aspetti cruciali della vita della cristianità (proprietà, procedure giudiziarie, matrimonio)<sup>38</sup>.

Nonostante queste peculiarità alcuni fra i concili medievali sono considerati ecumenici: i quattro concili lateranensi (del 1123, 1139, 1179 e 1215), i concili di Lione e quello di Vienne.

È al successo dell'opera di alcuni canonisti e teologi postridentini, come vedremo in seguito, che si deve la trasformazione in ecumenici questi concili, i quali si erano considerati e definiti assemblee generali.

Fino alla rottura fra chiesa di oriente e di occidente, nel 1054, erano sette i concili riconosciuti come ecumenici<sup>39</sup>: quelli di Nicea (325), Costantinopoli I (381), Efeso (431), Calcedonia (451), Costantinopoli II (553) e III (680/681), Nicea II (787).

Da un esame delle fonti risulta impossibile individuare una esplicita definizione dell'ecumenicità di un concilio e dei requisiti che lo potessero distinguere da un'altra assemblea sinodale. Un tentativo di definizione si era avuto da parte di Isidoro di Siviglia<sup>40</sup> – ripreso poi da Ugo da San Vittore<sup>41</sup> e Ivo di Chartes<sup>42</sup> – integrato da qualche passo di Gregorio Magno sulla venerazione religiosa dovuta ai grandi concili antichi, – principalmente ai primi quattro<sup>43</sup> – : sono i medesimi passi che confluiscono, ormai divenuti canonici, nel Decreto di Graziano<sup>44</sup>. Nell'insieme la tradizione medievale non ha conosciuto né creato una definizione di concilio ecumenico che si fosse poi affermata nell'insegnamento corrente. Alla riscontrata carenza di definizioni è da

---

<sup>38</sup> *Storia dei concili ecumenici*, a cura di G. Alberigo, Brescia 1993. Per i concili medievali si veda Garcia Y Garcia, *La Ecumenicidad de los Concilios Generales de la Edad Media*, in «Annuarium Historiae Conciliorum» 32 (2000), pp. 44-60.

<sup>39</sup> Per la questione dell'ecumenicità si veda la raccolta di studi di V. Peri, *I Concili e le chiese*, Roma 1965.

<sup>40</sup> Isidoro, *Etimologie* cit.

<sup>41</sup> Agli stessi «synodi principales» con le parole di Isidoro si riferisce il *Didascalicon de studio legendi*, I, a cura di CH. H. Buttmer, Washington 1933, pp. 85-87, c. 12.

<sup>42</sup> Ivo di Chartres, *Panormia*, in PL 161, coll. 1107-1109.

<sup>43</sup> Sull'importanza dei primi quattro concili ecumenici si veda Y. M. Congar, *La primauté des quatre premiers conciles oecuménique*, in *Le concile* cit., pp. 75-109.

<sup>44</sup> *Decretum* cit., c. 8 D. XVI.

contrapporre il frequentissimo ricorso negli atti dei concili, negli scritti degli autori medievali, nelle lettere dei papi – si pensi di nuovo a Gregorio Magno<sup>45</sup>– dell'espressione concilio ecumenico. Ci si riferisce con unanime venerazione e con sicura osservanza di fede alle deliberazioni dogmatiche e disciplinari dei concili orientali del primo millennio. Manca tuttavia ai primi dieci secoli della vita cristiana una definizione di concilio ecumenico che non sia implicita e che possa essere esauriente.

Alcune linee fondamentali per disconoscere l'ecumenicità furono fissate nel concilio del 787, il Niceno II, che si proponeva ufficialmente e solennemente di negare che la sinodo costantinopolitana del 753 fosse, come si diceva e pretendeva, un concilio ecumenico. I padri elencavano a tale scopo una serie di condizioni rimaste senza adempimento nella sinodo condannata e ritenute al contrario da loro indispensabili perché un concilio potesse essere e dirsi grande ed ecumenico<sup>46</sup>.

Per prima cosa era dichiarata fondamentale la presenza della chiesa romana, con le varie forme in uso e vigore (partecipazione diretta del pontefice,

---

<sup>45</sup> S. Boesch-Gajano, *Gregorio Magno: alle origini del Medioevo*, Roma 2004.

<sup>46</sup> «come dunque può pretendersi grande ed ecumenico un concilio che non accolsero né ammisero concordemente quanti presiedono le rimanenti chiese, i quali invece lo condannarono con anatema? Concilio che non ebbe cooperatore il Papa della chiesa romana allora regnante rispettivamente gli ecclesiastici suoi collaboratori, neppure per il tramite di persone che lo rappresentassero né per mezzo di una lettera enciclica, come è canonicamente richiesto per i concili? Concilio che non ebbe neppure con sé consenzienti i Patriarchi dell'Oriente, di Alessandria, di Antiochia e della Città Santa, rispettivamente i presuli e i membri più elevati della gerarchia ecclesiastica, che sono loro uniti. Vero fumo pieno di caligine, che ottenebra gli occhi degli stolti è il loro discorso e non lanterna posta sul candelabro perché illumini quanti sono nella casa: ciò perché regionalmente come di nascosto emise le sue conclusioni e non in vetta al monte dell'Ortodossia. Né alla maniera degli Apostoli si diffuse il loro suono o le loro parole raggiunsero in confini del mondo come quelle dei sei santi concili ecumenici. Come potrebbe a suo turno essere il settimo quello che non concorda con i sei santi ed ecumenici concili precedenti a esso? Per essere ordinatamente collocata al settimo posto occorre infatti che qualunque cosa susseguisca coerentemente nel computo delle cose che si trovano ad essa precedenti: poiché ciò che non ha nulla di comune con quante entità sono prima contate neppure può inserirsi nel medesimo computo. Come infatti un tale, quando avesse allineato sei monete d'oro, quindi aggiungesse ad esse un soldino di bronzo, non potrebbe denominarlo settimo per la diversa natura della materia poiché l'oro è prezioso e pregiato, il bronzo invece vile e dispregiato; così anche questo concilio non avendo nulla di aureo e di ragguardevole nelle tesi dogmatiche ma essendo in tutto men che bronzeo e falsificato, impegnato di veleno mortifero, non era degno che lo si annoverasse assieme ai sei santi concili rifulgenti per le auree parole dello Spirito» (traduzione del passo in italiano dal greco di V. Peri, *I concili* cit., p. 24).



partecipazione per mezzo di plenipotenziari o con lettere enciclica); inoltre era necessaria la concordanza e l'omogeneità di materia con le decisioni dei precedenti concili: questi, grandi ed ecumenici, erano caratterizzati dal fatto di essere accolti e numerati come tali dalla tradizione di tutte le chiese cristiane, caratterizzati nelle parole delle loro deliberazioni dal contrassegno dello Spirito Santo.

Il concilio ecumenico è dunque visto come momento fondante dell'ortodossia cattolica, momento che ha bisogno dell'accoglienza e della concorde ammissione delle sue conclusioni dottrinali e delle sue deliberazioni canoniche da parte delle autorità che guidano e presiedono l'insieme delle chiese costituenti la cristianità. Con l'introduzione di quest'ultimo elemento assumono una configurazione determinata e specifica la collocazione e la posizione del papa, dei quattro patriarchi ecumenici e dei singoli episcopati che a loro fanno capo. Per cui sostenere che un nuovo concilio possa dirsi veramente ecumenico, diventa, dopo i primi sette, problematico nel momento stesso in cui viene a mancare l'unanime solidarietà, dogmatica e canonica, che dovrebbe legare i cinque patriarchi ecumenici.

Tuttavia, pur non esistendo alcun riconosciuto elenco di concili ecumenici il comune insegnamento teologico e canonistico ne indica fino al concilio Vaticano II un numero complessivo di ventuno. Tale elenco, che diverge da quello dei sette concili riconosciuti dalla chiesa d'oriente suppone necessariamente alla sua base un diverso criterio di riconoscimento e di valutazione dell'ecumenicità, che è quello dell'autorità papale: sviluppo del ruolo sempre più preminente, come abbiamo visto, del pontefice in relazione al concilio.

La creazione di una lista, comprendente ventuno concili, risale ai primi anni del secolo XVII<sup>47</sup>: tra il 1608 e il 1612 furono pubblicati a Roma i quattro

---

<sup>47</sup> J. Grohe, *Cesare Baronio e la polemica sui concili ecumenici*, in *Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive*, a cura di L. Martinez Ferrer (Atti del XII Convegno Internazionale della Facoltà di Teologia «La storia della Chiesa nella storia», Roma 13-14 marzo 2008), Roma 2010.

volumi della cosiddetta *Editio Romana*<sup>48</sup> dei concili ecumenici voluta da papa Urbano VI e stampati dalla Tipografia vaticana, creata dallo stesso pontefice. Il progetto sui concili fu affidato a una commissione appositamente istituita: la *Congregatio super editione conciliorum generalium*, inizialmente presieduta dal cardinale Antonio Carafa, che la diresse fino al 1591 e a cui successe, fra gli altri, il cardinale Roberto Bellarmino<sup>49</sup>. L'anno 1596 riveste una particolare importanza nello sviluppo dell'edizione perché la *Congregatio* stabilì l'elenco dei concili che avrebbero dovuto far parte del piano dell'opera<sup>50</sup>.

Come riferisce Pietro Morin (1531-1603), allora segretario della Typographia Vaticana<sup>51</sup>, della commissione che preparò l'*Editio Romana* fecero parte studiosi di teologia, di storia, di diritto canonico e di filologia. Per comprendere i motivi che portarono a una tale selezione, non accettati in modo unanime, ci soffermeremo sulle figure di Cesare Baronio e Roberto Bellarmino.

Il gesuita Roberto Bellarmino (1542-1621) era uno dei membri più autorevoli della commissione. Già nel 1586 era apparso il primo volume delle celebri *Controversiae*<sup>52</sup>, in cui compare quella lista dei *Concilia generalia approbata* che ha trovato un'ampissima ricezione, e che coincide con quella approvata dalla commissione.

È merito degli studi di Vittorio Peri l'aver messo in luce l'importante contributo di Bellarmino nella progettazione dell'*Editio Romana*. Altri studi, in

---

<sup>48</sup> *Concilia generalia ecclesiae catholicae Pauli V. pont. Max. auctoritate edita*, ex Typographia Vaticana, Roma 1608-1612.

<sup>49</sup> Sulla figura di Bellarmino F. Motta, *Bellarmino: una teologia politica della Controriforma*, Brescia 2005. Per la questione dell'ecumenicità dei concili si veda C.D. Washburn, *St. Robert Bellarmine on the infallibility of General Councils of the Church*, in «*Annuaire Historiae Conciliorum*» 42/1 (2010), pp. 171-192.

<sup>50</sup> Vale a dire i concili di Nicea (325), Costantinopoli I (381), Efeso (431), Calcedonia (451), Costantinopoli II (553) e III (680/681), Nicea II (787) ai quali si aggiungevano i concili di Costantinopoli IV (869/70), Lateranense I (1123) II (1139) III (1179) e IV (1215), i due concili di Lione (1245 e 1274), il concilio di Vienne (1311/12), quello di Ferrara-Firenze (1438/39), il concilio Lateranense V (1512-17) e infine il concilio di Trento (1545-63).

<sup>51</sup> V. Peri, *Due protagonisti dell'Editio Romana dei concili ecumenici: Pietro Morin ed Antonio d'Aquino*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. III, Città del Vaticano 1964, pp. 131-232.

<sup>52</sup> R. Bellarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, ex Typographia Davidis Sartorii, Ingolstadii 1586-93.

particolare quelli di Hermann-Josef Sieben, hanno il merito di illustrare i precedenti della lista bellarminiana<sup>53</sup>. Il contributo di Bellarmino fu decisivo in quanto la sua autorità e l'ampia diffusione delle *Controversiae* resero possibile la ricezione della sua lista che fu approvata dalla *Congregatio super editione conciliorum generalium*. La pubblicazione autorevole, incoraggiata dal pontefice, ha poi fatto sì che la lista si imponesse così come noi oggi la conosciamo.

Quando fu chiamato a far parte della commissione Baronio aveva già pubblicato il primo volume degli *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198* cui fecero seguito, fino al 1607, altri undici volumi. Egli partecipò ai lavori della commissione fino alla sua scomparsa nel 1607. Come si evince dagli *Annales ecclesiastici*, Baronio non approvava l'elenco dei 18 concili ecumenici proposti da Bellarmino e in sostanza accettato dalla commissione. Non era infatti convinto dell'ecumenicità dei concili Lateranensi I, II e III. A questi concili è dedicato il 12 volume degli *Annales*, l'ultimo dato alle stampe personalmente da Baronio. L'oratoriano pubblicò per la prima volta una parte considerevole degli atti di queste tre sinodi ma a nessuno di essi attribuì la qualifica di concilio ecumenico, né adoperò mai, per indicarli, i numeri ordinali con cui essi vengono comunemente identificati: così il Lateranense I, tenutosi nel 1123, è definito *concilium generale*, il II, del 1139, è detto *concilium generale* o *synodus maxima*, il III, infine, del 1179 è detto ancora *generale concilium*.

Si noti che, nello stesso volume, Baronio attribuisce la qualifica di *concilium generale* anche ad altre sinodi papali. Anche dopo la decisione del 21 ottobre 1596 dunque, Baronio mantenne questa sua riserva nei confronti dei primi tre concili lateranensi. I curatori successivi degli *Annales* apportarono

---

<sup>53</sup> H. J. Sieben, *Die Liste der ökumenischen Konzilien der katholischen Kirche. Wortmeldungen, historische Vergewisserung, theologische Deutung*, in «Theologie und Philosophie» 82 (2007), pp. 525-561. Il più rilevante tra i precedenti di Bellarmino è la lista proposta da Arnault de Pontac che già nel 1567, dunque vent'anni prima di Bellarmino, aveva presentato un elenco molto simile a quello del teologo gesuita, che differiva soltanto per l'inserimento, all'interno dei concili ecumenici, del concilio di Costanza e Basilea.

piccole correzioni al testo, eliminando così la discrepanza tra la lista bellarminiana e la *Editio Romana* da un lato e la lista di Baronio dall'altro<sup>54</sup>.

Il fatto che Cesare Baronio, nel XII volume degli *Annales*, neghi ai concili Lateranensi I, II e III la qualifica di concili ecumenici, indica che il cardinale considerava la decisione di una commissione della sede apostolica non vincolante al pari di una decisione magisteriale.

Dietro alla decisione della *Congregatio* di approvare la lista di Bellarmino non poco pesò la situazione in cui la chiesa cattolica si trovava in quel periodo: lo scisma con i protestanti, il concilio di Trento e la discussione sull'ecumenicità del tridentino sono lo sfondo dei lavori della commissione. Ecumenicità che i protestanti negavano sia per le condizioni di svolgimento e di partecipazione sia perchè ne contestavano l'universale autorità per tutti i fedeli cristiani. Tale autorità e i titoli di legittimità del concilio costituivano invece il punto che i polemisti e gli apologeti cattolici ribadivano con maggiore intensità. E lo facevano con il definire e sostenere il tridentino come vero e proprio concilio ecumenico attribuendogli di diritto l'idoneità giuridica a rappresentare la chiesa universale che avevano avuto, indiscutibilmente, i concili dell'antichità. I concili ecumenici antichi e moderni avevano differenze che non erano tuttavia sottolineate dai polemisti cattolici: prima tra tutte la mancata concordia dei cinque patriarchi ecumenici. Sebbene i patriarchi fossero considerati scismatici era difficile sostenere l'ecumenicità di un concilio in loro assenza. Gli apologeti cattolici, che invocavano per il concilio di Trento un'ecumenicità che potesse dirsi piena a tutti i titoli, vollero superare l'innegabile difficoltà accettando

---

<sup>54</sup> Della posizione di Baronio, oltre al silenzio significativo del volume XII ci informa un'altra interessante fonte: il ciclo degli affreschi del salone sistino (W. J. G. A. Veth, *The Frescoes of the Ecumenical Councils in the Sistine salon (1590) and the Catholic conciliar historiography*, in «*Annuaire Historiae Conciliorum*» 34 (2002), pp. 209-455). Federico Rainaldi, allora prefetto della biblioteca, propose i soggetti da riprodurre negli affreschi: i concili ecumenici, le biblioteche più celebri del mondo, gli alfabeti e i loro inventori, e, infine, le *res gestae* di Sisto V. Nel progetto fu affiancato da Silvio Antoniano, vicino a Baronio proprio durante la stesura degli *Annales* pubblicati a partire dal 1558. Nel 1590 gli affreschi erano già terminati: nel ciclo non compaiono i concili Lateranensi I e II, il concilio di Costanza e quello di Basilea. Il programma pittorico rispecchia le conoscenze degli eventi sinodali trasmesse dagli *Annales*. Antoniano aggiunse agli affreschi delle sinossi che, secondo uno schema prestabilito, riportavano il nome del Pontefice e dell'imperatore regnanti e ricordavano quanto deliberato nella sinodo raffigurata.

l'idea che dopo la consumazione dello scisma, unico patriarca ecumenico fosse il pontefice romano capo di un corpo ecclesiale ridotto e identificabile ormai nei soli membri in perfetta comunione con lui e, tuttavia, nel suo genere perfetto.

Si trattava quindi di considerare tutti i concili, del passato e del futuro, limitatamente al solo criterio di ecumenicità che prendeva in considerazione la loro legittimità e autorità: proprio su questo punto si svolse la controversia. Lo sintetizzò nitidamente Roberto Bellarmino. Sotto questo profilo diventa naturale e conseguente che concili antichi e moderni confluiscono in una serie la cui ecumenicità si definisce solo in rapporto all'autorità pontificia e al suo ruolo svolto nel corso dei concili del passato.

In seguito alla pubblicazione dell'*Editio Romana* la lista dei concili ebbe un'ampia ricezione fino all'epoca del Vaticano II: le grandi collezioni dedicate ai concili accolsero via via la lista proposta dall'*Editio Romana*, e, anche nel campo degli studi storici, la grande maggioranza degli studiosi accettò l'elenco redatto da Bellarmino. Particolare importanza in questo senso ebbe senz'altro la grande opera sulla storia dei concili iniziata da Carl-Josef Hefele e portata a compimento da Josef Hergenröther<sup>55</sup>.

La convocazione del concilio Vaticano II riaprì la questione del numero dei concili ecumenici e più in generale dell'istituto conciliare - interesse che restò circoscritto agli anni di convocazione del Vaticano II. Nel 1959 Hubert Jedin pubblicò la sua *Breve storia dei concili. I venti Concili Ecumenici nel quadro della storia della Chiesa*<sup>56</sup>. Degna di nota è anche la collana curata da Dumeige e Bacht, dedicata esclusivamente ai venti concili compresi tra il concilio di Nicea e il Vaticano I, che la chiesa romana considera ecumenici<sup>57</sup>.

Negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso sono stati pubblicati diversi studi dettati che mettono in dubbio la ecumenicità dei concili del secondo Millennio. Nel 1962 Giuseppe Alberigo e i suoi collaboratori curarono

---

<sup>55</sup> C. J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Parigi 1907-1952.

<sup>56</sup> H. Jedin, *Breve storia dei concili. I venti Concili Ecumenici nel quadro della storia della Chiesa*, Roma 1978.

<sup>57</sup> G. Dumeige, H. Bacht, *Histoire des conciles oecuméniques*, Parigi 1962-82.

l'edizione dei testi dei *Conciliarum Oecumenicum Decreta*. L'opera ricevette un'ottima accoglienza sia presso i Padri che allora portavano avanti i lavori del Vaticano II, sia nel mondo scientifico. Si trattava dell'unica edizione, in un solo volume, dei decreti conciliari e anche se non intendevano realizzare un'edizione critica nova, gli autori usarono, come fonte, le migliori edizioni già esistenti (solo nel caso dei due concili di Lione è stato usato anche materiale manoscritto). Recentemente gli studiosi del centro di Bologna, lo stesso gruppo dell'edizione del '62, hanno avviato la pubblicazione di un'edizione completamente nuova, con l'intento di migliorare il testo critico dei decreti e di ampliare il numero dei testi conciliari pubblicati<sup>58</sup>.

Questa iniziativa ha provocato una reazione critica da parte della sede romana: il 3 giugno 2007 è apparsa una nota su L'Osservatore romano che disapprovava il fatto che la nuova edizione dell'opera dell'Istituto di Bologna riservava la qualifica di *Oecumenical Councils* ai soli concili della chiesa antica. I concili dell'età medievale invece sono indicati nell'opera come Concili generali del Medioevo (*Medieval General Councils*)<sup>59</sup>.

Si affermava che la fisionomia dei concili generali del medioevo è sostanzialmente diversa da quella dei concili della chiesa antica. Alberigo in particolare ritiene che l'ecumenicità dei concili si restringa progressivamente:

---

<sup>58</sup> Il primo volume è pubblicato dalla casa editrice Brepols: *The Oecumenical Council, 325-787*, Turnhout 2007; I volumi 2, *The Medieval General Councils, 869-1517* e 3, *The General Councils of the Roman Catholic Church, 1545-1965*, sarebbero dovuti uscire anche nel 2008; anche il volume 4, *General Introduction and Indexes*, previsto per il 2009 non è stato pubblicato.

<sup>59</sup> Si adottavano evidentemente alcuni criteri per l'ecumenicità di un concilio quali la necessità che le cinque sedi della chiesa antica (Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme) lo considerino tale - le altre chiese considerano ecumenici solo i primi sette grandi concili, e in parte, il concilio di Costantinopoli dell'879/80 ritenendo che non si possa invece parlare di ecumenicità per i concili convocati dopo lo scisma del 1054 e prima di una riconciliazione fra Occidente e Oriente. La nota de L'Osservatore Romano contestava l'uso poco chiaro e arbitrario del concetto di «concilio ecumenico»; inoltre, disapprova la definizione inusuale di concili generali della chiesa cattolica romana riservata al concilio di Trento e ai due concili vaticani, definizione che sembra richiamare lo scisma del Cinquecento e circoscrivere al solo ambito dei cristiani in unione con la chiesa di Roma la validità dei decreti emanati da tali concili. La teologia cattolica non può accettare la posizione che è alla base dell'opera poiché, come si è detto, gli autori sembrano partire dall'idea che, dopo il 1054, l'unica chiesa di Cristo non esiste più ed è pertanto impossibile celebrare concili ecumenici dotati dell'autorità necessaria per insegnare verità valide per la chiesa universale.

si verifica, in sostanza, una sorta di processo involutivo nel quale i concili passano da universali a occidentali, e poi da occidentali a romani.

La questione è dunque quella dei criteri attraverso cui un concilio può essere detto ecumenico. In uno studio Hermann-Josef Sieben ha esaminato tali possibili criteri e i loro limiti<sup>60</sup>: non è sufficiente che una sinodo si autodichiari ecumenica, perché non poche sinodi della chiesa antica si considerarono tali, ma non sono state riconosciute come concili ecumenici o addirittura sono state dichiarate nulle da un concilio successivo, come accadde, ad esempio, al concilio iconoclasta di Hieria (753) condannato solennemente dal niceno II (787).

Neanche l'ecumenicità di fatto, la presenza, cioè, di vescovi provenienti da tutto l'orbe cristiano può essere considerata un criterio decisivo, poiché in diversi concili della chiesa antica, mancò una parte, anche considerevole: è il caso ad esempio, del I concilio di Costantinopoli (381) cui non prese parte l'occidente. Di fatto si considerano ecumenici anche quei concili dell'antichità, successivi ad Efeso e Calcedonia, cui non partecipò una parte, anche non indifferente, di cristiani.

Secondo un altro criterio, un concilio può dirsi ecumenico quando vi è la partecipazione del pontefice romano. Si esprime in questo senso il concilio Vaticano II nella costituzione *Lumen Gentium*. Secondo Sieben, tuttavia, questa è una condizione necessaria, ma non sufficiente. Sebbene la chiesa antica riconosca il principio secondo cui, senza il consenso della sede apostolica, non è possibile celebrare un concilio ecumenico, esistono dei concili convocati dal papa, e magari anche approvati, che tuttavia non rientrano nelle liste dei concili ecumenici.

Anche stabilire l'ecumenicità dei concili sulla base della presenza o, almeno, della collaborazione dei cinque patriarchi, è un criterio storicamente non attendibile perché, in seguito alle conquiste realizzate dall'Islam, i

---

<sup>60</sup> Sieben, *Liste cit.*, pp. 533-536.

patriarchi di Alessandria, di Antiochia e di Gerusalemme non hanno più la possibilità di partecipare alle sinodi.

Un criterio, valido secondo Sieben, potrebbe essere quello di considerare ecumenici quei concili che si siano accostati o possano essere posti sullo stesso livello di quello di Nicea: ci si dovrebbe in sostanza basare sul processo di ricezione. È chiaro che un tale criterio è difficilmente applicabile soprattutto perché si individua chiaramente l'istituzione legittimata ad accertare il grado di vicinanza al primo concilio niceno.

I redattori delle liste di cui abbiamo parlato hanno espresso, in un certo senso, la convinzione che la chiesa può sempre celebrare concili ecumenici posti sullo stesso piano di Nicea. Naturalmente in tutti i casi è necessaria l'approvazione della Sede apostolica. Nel caso dell'*Editio Romana* questa autorevole voce c'è ma non si è pronunciata in modo vincolante.

Per quanto riguarda la dibattuta questione dell'ecumenicità, all'interno di questo lavoro, non si operano distinzioni in questo senso<sup>61</sup>. Tutti i concili sono trattati come concili generali poiché presentano le medesime caratteristiche sono cioè assemblee legislative della cristianità e strumenti della riforma della chiesa presieduti o legittimati dal pontefice; inoltre si è scelto di attenersi alla terminologia usata nei secoli XI e XII; dato che, come abbiamo visto, nessuna delle assemblee conciliari del medioevo si definì mai ecumenica.

---

<sup>61</sup> Per quanto riguarda l'edizione per i concili lateranensi del 1123, 1139, 1179 e 1215 ci si rifà a quella dei COD curata da Alberigo.



### III. Le elezioni vescovili e la questione simoniaca

Nel corso dei secoli XI e XII i canoni conciliari romani fissarono alcune norme al fine di regolamentare l'elezione vescovile, in particolare concentrandosi sull'individuazione degli aventi diritto al voto e sui requisiti di cui il candidato doveva essere in possesso per accedere alla carica vescovile. Il problema delle elezioni vescovili si intreccia poi, in questo periodo, con quello della presenza dei laici sia per quanto riguarda l'investitura regia - che consisteva nell'attribuzione al vescovo di tutti i benefici connessi con la chiesa episcopale, concessi di volta in volta dall'imperatore, per lo più nella sua funzione di sovrano dei singoli regni: terre, immunità, giurisdizioni - sia per la partecipazione del *populus* alle elezioni del vescovo diocesano<sup>1</sup>.

Per quanto riguarda i requisiti di cui il candidato doveva essere in possesso sono tre i canoni conciliari cui far riferimento: il primo proveniente dal concilio del 1014<sup>2</sup>, presieduto dal pontefice Benedetto VIII con Enrico II a Ravenna, il secondo dal concilio del 1091 di Benevento<sup>3</sup>, presieduto da Urbano II e l'ultimo dal concilio romano del 1179, il terzo lateranense svoltosi sotto il pontificato di Alessandro III<sup>4</sup>.

Nel concilio del 1014 si stabilisce, nell'ambito di una più generale regolamentazione dell'età di accesso alle diverse cariche ecclesiastiche, che il vescovo non debba avere meno di trent'anni «si quis episcopus ante XXX

---

<sup>1</sup> C. Magni, *Ricerche sopra le elezioni episcopali in Italia durante l'alto medioevo vol. I-II*, Roma 1928, Bologna 1930.

<sup>2</sup> MGH, *Leges, Legum, Sectio IV. Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, a cura di L. Weiland, I, p. 61-62. Per questo concilio si vedano O. Capitani, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età "pregregoriana" e "gregoriana". L'avvio alla restaurazione*, Spoleto 1966, pp. 75-84; M. Fornasari, *Enrico II e Benedetto VIII e i canoni del presunto concilio di Ravenna del 1014*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 1964 (XVIII), pp. 46-55.

<sup>3</sup> Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio* XX, p. 738; R. Somerville, *Pope Urban II, the collection Britannica, and the council of Melfi: 1089*, Oxford 1996.

<sup>4</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta* (COD), a cura di G. Alberigo, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Basiliae, Barcinone, Friburgi, Romae, Vindobonae 1962, pp. 181-201; su Alessandro III si veda la voce P. Brezzi, *Alessandro III*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma 2000, pp. 291-299 e relativa bibliografia.

annum presbiterum consecraverit, vel diaconum ante XXV annum, anathema sit, et ordinatus deiciatur, usque ad prefinitam etatem, nisi summa compellat necessitas. Quod si inevitabilis causa advenerit, permittamus presbiterum consecrari in legitima etate diaconorum. Subdiaconus ante XII annum nullatenus fiat». Se la norma non è rispettata l'ordinato è privato della sua carica.

Il trentesimo anno di età come requisito per l'elezione è riaffermato nel corso del III concilio lateranense, il canone 3 stabilisce infatti che «eapropter, ne quod de quibusdam ex necessitate temporis factum est, in exemplum trahatur a posteriori, praesenti decreto statuimus, ut nullus in episcopum eligatur, nisi qui iam trigesimum aetatis annum egerit et de legitimo sit matrimonio natus, qui etiam vita et scientia commendabilis demonstratur. Cum autem electus fuerit et confirmationem electionis acceperit et ecclesiasticorum bonorum administrationem habuerit, decurso tempore de consecrandis episcopis a canonibus definito, is ad quem spectant beneficia, quae habuerat, dispondendi de illis liberam habeat facultatem». Il futuro vescovo non deve solo possedere l'età considerata necessaria per accedere alla carica vescovile, cioè i trent'anni, ma deve anche essere in possesso di un'istruzione adeguata, essere un esempio moralità e avere nascita legittima.

Il precedente concilio beneventano del 1091 non aveva indicato come requisito l'età del candidato ma aveva affermato l'indispensabile moralità che il candidato doveva possedere, fornendo inoltre alcune interessanti informazioni in merito all'*iter* che il futuro vescovo doveva compiere nel suo percorso ecclesiastico: il canone stabilisce che «nullus deinceps in episcopum eligatur, nisi qui in sacris ordinibus religiose vivens inventus est. Sacros autem ordines dicimus diaconatum ac presbyteratum. Hos siquidem solos primitiva legitur ecclesia habuisse: super his solum praeceptum habemus apostoli. Subdiaconos vero, quia et ipsi altaribus administrant, opportunitate exigente concedimus, sed rarissime, si tamen spectatae sint religionis et scientiae. Quod et ipsum sine Romani pontificis, vel metropolitani licentia non fiat». Sappiamo dunque che il vescovo prima di poter rivestire la carica episcopale doveva essere stato un

diacono o un prete, e che qualora si volesse promuovere alla dignità episcopale un suddiacono è prevista la licenza papale o del metropolita.

Questi pochi canoni fissano dunque alcuni prerequisiti per poter essere eletti vescovi: in primo luogo il dato anagrafico, in secondo le qualità morali di cui il candidato deve aver dato prova nei precedenti incarichi che ha rivestito all'interno della struttura della chiesa.

Il riferimento del canone terzo del 1179 alla nascita legittima apre ad alcune considerazioni: i vescovi – come ha sottolineato Gabriella Rossetti<sup>5</sup> delineando il profilo del vescovo del secolo XI – provenivano per la maggior parte dai più alti livelli della società, erano appartenenti all'aristocrazia, convenientemente istruiti nelle cose ecclesiastiche, forniti di un cospicuo patrimonio. Si tratta di uomini combattivi che identificano il bene della loro chiesa con la gelosa difesa delle sue prerogative. Sono vescovi attenti alla perfezione formale delle cerimonie liturgiche e al decoro esteriore dei prelati, che danno lustro al prestigio della loro sede, preoccupati infine di assicurarsi, attraverso la fedeltà di uno stuolo di vassalli laici ed ecclesiastici, un ampio controllo politico e militare sul territorio.

Proprio la loro origine sociale sembra essere il motivo per cui i legislatori ecclesiastici si premurarono di fissare nei trent'anni il limite minimo per l'accesso alla carica episcopale: non doveva essere infrequente, come ha sottolineato Giovanni Miccoli, che giovani appartenenti a famiglie aristocratiche assumessero la dignità vescovile prima dei trent'anni, proprio in ragione della loro provenienza: «significativo del resto che molti canoni conciliari dedicati a condannare l'abuso di ordinazioni troppo precoci alle dignità ecclesiastiche o volti a imporre per i vescovi l'età minima di 30 anni e per le altre cariche ecclesiastiche di 25 si soffermino sul problema della giovinezza dei candidati senza accennare minimamente al problema, che gli era strettamente connesso,

---

<sup>5</sup> G. Rossetti, *Origine sociale e formazione dei vescovi nel 'Regnum Italiae' nei secoli XI e XII*, in *Diocesi, pievi e parrocchie* (Atti della Sesta settimana Internazionale di Studio, Milano 1-7 settembre 1974), Milano 1977, pp. 57-85. Sull'origine sociale dell'episcopato si veda anche G. Tabacco, *Le metamorfosi della potenza sacerdotale nell'alto medioevo*, a cura di G. G. Merlo, Brescia 2012 (1° ed. 1996).

delle loro origini e della loro posizione sociale: è chiaro infatti che solo l'ossequio alla "dignitas sanguinis" o comunque al rilievo economico e sociale della famiglia del candidato poteva provocare il verificarsi di tali situazioni»<sup>6</sup>.

L'individuazione dei soggetti deputati alla scelta del vescovo occupa una parte più rilevante nei concili convocati dall'inizio del secolo XI fino al 1215, anno di svolgimento del IV concilio lateranense. L'analisi dei canoni rende evidente lo sforzo di riportare la scelta e l'elezione dei candidati a un ambito di esclusiva competenza clericale - processo che ha un parallelo nella definizione, sempre più precisa, delle norme per la regolazione dell'elezione pontificia<sup>7</sup>. Il collegio elettorale, per quanto riguarda il vescovo, è progressivamente limitato al solo capitolo della cattedrale sebbene si parta da una situazione in cui è prevista, perché l'elezione sia ritenuta canonica, anche la partecipazione del *populus*.

---

<sup>6</sup> G. Miccoli, *La storia religiosa, in Storia d'Italia, Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, vol. 2, Torino 1974, p. 556.

<sup>7</sup> Il canone 1 del concilio del 1059 (MGH, *Constitutiones* cit., I, pp. 546-548, doc. 384) aveva stabilito che l'elezione del pontefice spettasse ai cardinali: «primo namque, inspectore Deo, est statutum, ut electio Romani pontificis in potestate cardinalium episcoporum sit: ita ut si quis apostolicae sedi sine praemissa concordia et canonica electione eorum, ac deinde frequentium ordinum religiosorum, clericorum et laicorum consensu, inthronizatur, is non papa vel apostolicus, sed apostolicus habeatur»; il canone 1 del concilio del 1079 (COD cit., p. 187) stabilisce che vi debba essere l'unanimità tra i cardinali e che qualora questa non si verifichi sia considerato legittimo pontefice chi ottiene la maggioranza dei due terzi: «Licet de evitanda discordia in electione summi pontificis manifesta satis a nostris praedecessoribus constituta manaverint, tamen quia saepe post illa per improbae ambitionis audaciam gravem passa est ecclesia scissuram, nos etiam ad malum hoc evitandum, de consilio fratrum nostrorum et sacri approbatione concilii aliquid decrevimus adiungendum. Statuimus igitur ut si forte, inimico homine superseminante zizania, inter cardinales de substituendo pontifice non potuerit concordia plena esse, et duabus partibus concordantibus tertia pars noluerit concordare aut sibi alium praesumpserit ordinare, ille Romanus pontifex habeatur, qui a suabus partibus fuerit electus et receptus. Si quis autem de tertiae partis nominatione confisus, quia rem non potest, sibi nomen episcopi usurpaverit, tam ipse quam qui eum receperint, excommunicationi subiaceant et totius sacri ordinis privatione mulctentur, ita ut viatici eis etiam, nisi tantum in ultimis, communicatio denegetur, et nisi resipuerint, cum Dathan et Abiron, quos terra vivos absorbit, accipiant portionem. Preterea, si a paucioribus aliquis quam a duabus partibus fuerit electus ad apostolatus officium, nisi maior concordia intercesserit, nullatenus assumatur et predictae poenae subiaceat, si humiliter noluerit abstinere. Ex hoc tamen nullum canonicis constitutionibus et aliis ecclesiasticis praeiudicium generetur, in quibus maioris et senioris partis debet sententia praevalere, quia quod in eius dubium venerit, superioris poterit iudicio definiri. In Romana vero ecclesia aliquid speciale constituitur, quia non potest recursus ad superiorem haberi».

Accanto a questo processo di restringimento del corpo elettorale si deve accennare al parallelo disegno ecclesiastico, molto chiaro nei canoni conciliari, come vedremo in seguito, di estromissione dell'imperatore e dei laici nelle nomine alle diverse cariche ecclesiastiche.

L'antica consuetudine della partecipazione attiva del *populus* è ravvisabile in diversi canoni di concili del secolo XI: nel 1049 il canone 1 del concilio di Reims, presieduto da papa Leone IX afferma «ne quis sine electione cleri et populi ad regimen ecclesiasticum provehenetur»<sup>8</sup>; il principio dell'elezione per clero e popolo è ribadita da Gregorio VII in due concili, quello del 1078<sup>9</sup> e quello del 1080<sup>10</sup>. Il canone 5 del 1078 è dedicato alla lotta contro la simonia ed è interessante notare che Gregorio VII paragoni le elezioni simoniache a quelle avvenute senza il consenso di *clerus et populus*, in entrambi i casi, infatti, le elezioni sono da considerare non valide, *irritas*: «ordinationes quae interveniente pretio, vel precibus, vel obsequio alicuius personae ea intentione impenso, vel quae non communi consensu cleri et populi secundum canonicas sanciones fiunt, et ab his ad quos consecratio pertinet non comprobantur, infirmas et irritas esse diiudicamus: quoniam qui taliter ordinantur, non per ostium, id est per Christum, intrant, sed, ut ipsa veritas testatur, fures sunt et latrones». Il canone 6 del concilio del 1080 contiene alcuni punti fermi del pensiero di Gregorio VII: non soltanto si ribadisce la necessità della partecipazione di clero e popolo affinché l'elezione possa essere ritenuta legittima ma si sottolinea che tale elezione debba avvenire in piena indipendenza dal potere temporale, inoltre Gregorio VII ricorda che qualora le persone incaricate della nuova elezione abusino della loro prerogativa

---

<sup>8</sup> Mansi, *Sacrorum* cit., XIX, 741. Sul concilio di Reims si veda G. Bettini, *Leone IX e i concili: Reims 1049*, in *La reliquia del sangue di Cristo. Mantova, l'Italia e l'Europa al tempo di Leone IX*, a cura di G. M. Cantarella, A. Calzona, Mantova 2012, pp. 151-168.

<sup>9</sup> *Das Register Gregors. VII* (Reg.), a cura di E. Caspar, in MGH, *Epistolae Selectae*, vol. 2, Berlino, 1920, L. VI ep. 5b. Per i concili di Gregorio VII si veda R. Somerville, *The councils of Gregory VII*, in *La Riforma Gregoriana e l'Europa (Studi Gregoriani)*, vol. XIII (1989), pp. 33-53.

<sup>10</sup> Reg. VII, ep. 14 a.

l'elezione debba passare o al metropolita o allo stesso papa<sup>11</sup>: «quotiens, defuncto pastore alicuius ecclesiae, alius est ei canonice subrogandus, instantia visitoris episcopi, qui ei ab apostolica vel metropolitana sede directus est, clerus et populus, remota omni saeculari ambitione, timore atque gratia, apostolicae sedis vel metropolitani sui consensu pastorem sibi secundum Deum eligat. Quodsi corruptus aliquo vitio aliter agere praesumpserit, electionis perperam factae omni fructu carebit; et de caetero nullam electionis potestatem habebit; electionis vero potestas omnis in deliberatione sedi apostolicae sive metropolitani sui consistat. Si enim is, ad quem consecratio pertinet, non rite consecrando, teste beato Leone, gratiam benedictionis amittit, cosequenter is, qui ad pravam electionem declinaverit, eligendi potestate privatur».

I concili presieduti da Gregorio VII sono gli ultimi in cui si fa riferimento all'elezione per *clerus* e *populus*, in seguito si assiste all'inizio di quel processo di restringimento del corpo elettorale precedentemente accennato. In una costituzione del secondo concilio lateranense del 1139, il diritto di eleggere il vescovo è ristretto ai canonici della cattedrale; il canone insiste, tuttavia, sul fatto che anche i *viri religiosi* debbano avere un ruolo di consultazione e di conferma «obeuntibus sane episcopis, quoniam ultra tres menses vacare ecclesias prohibent patrum sanctiones, sub anathemate interdicimus, ne canonici de sede episcopali ab electione episcoporum excludant religiosos viros,

---

<sup>11</sup> Per una rassegna delle lettere papali in cui Gregorio VII sostiene l'elezione per clero e popolo si veda: F. Accrocca, "Pastorem secundum Deum eligite". *La partecipazione del popolo all'elezione dei vescovi nell'epistolario di Gregorio VII*, in «Archivum Historiae Pontificiae» 28 (1990), pp. 343-355. Diversamente dall'autore, tuttavia, credo che le preoccupazioni di Gregorio VII, espresse nelle lettere, in merito alle vacanze delle sedi episcopali non possano portare a «un'attenta revisione del tanto conclamato centralismo gregoriano». Mi pare anzi che indizi come quelli del canone 6 del 1080 siano in linea con la volontà di Gregorio VII di porsi come arbitro ultimo dei conflitti della *societas christiana* avocando a sé, in questo modo, un preciso potere di controllo sulle situazioni locali. Volontà di controllo sui vescovi chiaramente espressa in diverse proposizioni del *Dictatus*, la 3 «Quod ille solus possit deponere episcopos vel reconciliare»; la 4 «Quod legatus eius omnibus episcopis presit in concilio etiam inferioris gradus et adversus eos sententiam depositionis possit dare»; la 13 «Quod illi liceat de sede ad sedem necessitate cogente episcopos transmutare»; la 21 «Quod maiores cause cuiscunque ecclesie ad eam referri debeant» e infine la 25 «Quod absque synodali conventu possit episcopus deponere et reconciliare»: dall'elenco di queste proposizioni ben si comprende come il progetto di Gregorio VII prevedesse un potere assoluto sui vescovi – sebbene praticamente non ancora realizzabile – e che per il pontefice poteva essere normale pensare di intervenire in una sede locale approfittando di un conflitto in merito a un'elezione vescovile.

sed eorum consilio honesta et idonea persona in episcopum eligatur. Quod si exclusis eisdem religiosis electio fuerit celebrata, quod absque eorum assensu et convenientia factum fuerit, irritum habeatur et vacuum»<sup>12</sup>. Il canone non specifica chi siano gli uomini religiosi di cui si deve richiedere il consulto: nella D. 63 del *Decretum*, Graziano suggerisce che il riferimento sia a tutto il clero, ai monaci e agli abati della diocesi e quindi che gli elettori non siano solo i canonici della chiesa matrice.

Il terzo concilio lateranense non dedica nessun canone specifico agli elettori del vescovo, tuttavia la prima costituzione ha come oggetto l'elezione del pontefice e stabilisce che nell'elezione papale si debba raggiungere l'unanimità, qualora questo non fosse possibile deve essere riconosciuto papa il candidato eletto e riconosciuto dai due terzi dei cardinali; il canone aggiunge «ex hoc tamen nullum canonicis constitutionibus et aliis ecclesiasticis praeiudicium generetur, in quibus maioris et senioris partis debet sententia praevalere, quia quod in eis dubium venerit, superioris poterit iudicio definiri. In romana vero ecclesia aliquid speciale constituitur, quia non potest recursus ad superiorem haberi»<sup>13</sup>, suggerendo quindi che le modalità di elezione per le cariche inferiori a quelle pontificie si fondassero sul principio della «maior et sanior pars». Il canone inoltre introduce un'importante distinzione fra l'elezione papale e quella vescovile: per quest'ultima infatti è possibile l'appello all'autorità superiore, il metropolita o il pontefice, soluzione impossibile per il papa che non aveva alcuna autorità al di sopra di lui. La costituzione del III lateranense si iscrive in un percorso in cui è ravvisabile un peso sempre crescente della sede apostolica nella scelta dei candidati<sup>14</sup>, una tendenza già

---

<sup>12</sup> COD cit., pp. 171-179, c. 28.

<sup>13</sup> COD cit., p. 187, c. 1.

<sup>14</sup> COD cit., p. 195, c. 16: «cum in cunctis ecclesiis quod pluribus et senioribus fratribus visum fuerit, incunctanter debeat observari, grave nimis et reprehensione est dignum, quod quarundam ecclesiarum pauci, quandoque non tam de ratione quam de propria voluntate, ordinationem multoties impediunt et ordinationem ecclesiasticam procedere non permittunt. Quocirca praesenti decreto statuimus, ut nisi a paucioribus et inferioribus aliquid rationabile fuerit ostensum, appellatione remota, semper praevaleat et suum consequatur effectum, quod a maiori et seniori parte capituli fuerit constitutum. Nec nostram constitutionem impediat, si forte aliquis ad conservandam ecclesiae suae consuetudinem iuramento se dicat adstrictum; non

chiara fin dai tempi di Gregorio VII, – un’eco in questo senso si ha anche nel canone 16 del concilio del 1179 – favorita dalla consuetudine di appellarsi alla sede apostolica in caso di contrasto tra gli elettori, suscitando così quegli interventi romani che daranno vita al diritto di devoluzione precisato e generalizzato da Innocenzo III e Bonifacio VIII. È un processo che è talvolta lo stesso clero locale a favorire, sia per resistere alle pressioni del potere politico sia per rinsaldare l’alleanza con Roma e ottenere privilegi e concessioni per la propria sede (in questo secondo caso il ricorso al pontefice può trovare appoggio tra le stesse magistrature locali)<sup>15</sup>.

Il IV concilio lateranense, presieduto da Innocenzo III, segna la definitiva restrizione del corpo elettorale al solo capitolo della cattedrale: non vi è più alcuna menzione né al ruolo del *populus* né a quello dei *viri religiosi* della diocesi e, trattando delle forme elettorali ammesse, si prevede che al termine dello scrutinio sia proclamato eletto colui che abbia ricevuto il consenso unanime o almeno della *maior et sanior pars* del solo capitolo «quia propter electionum formas diversas, quas quidam invenire conantur, et multa impedimenta proveniunt et magna pericula imminent ecclesiis viduatis, statuimus ut cum electio fuerit celebranda, praesentibus omnibus qui debent et volunt et possunt commode interesse, assumantur tres de collegio fide digni, qui secreto et singulatim voces cunctorum diligenter exquirant, et in scripsit redacta, mox publicent in communi, nullo prorsus appellationis obstaculo interiecto, ut is collatione adhibita eligatur, in quem omnes vel maior vel sanior pars capituli consentit; vel saltem eligendi potestas aliquibus viris idoneis committatur, qui vice omnium ecclesiae viduatae provideant de pastore; aliter electio facta non valeat, nisi forte communiter esset ab omnibus quasi per inspirationem divinam absque vitio celebrata. Qui vero contra praedictas formas eligere attentaverit,

---

enim dicenda sunt iuramenta sed potius peritia, quae contra utilitatem ecclesiasticam et sanctorum patrum veniunt instituta. Si quis autem huiusmodi consuetudines, quae nec ratione iuvantur nec sacris congruunt institutis, iurare praesumpserit, donec congruam egerit poenitentiam, a Domini corporis perceptione fiat alienus».

<sup>15</sup> Per i rapporti tra papa, vescovi e comuni si veda L. Baietto, *Il papa e le città. Papato e comuni in Italia centro-settentrionale durante la prima metà del secolo XIII*, Spoleto 2007.



eligendi ea vice potestate priventur. Illud penitus interdicimus, ne quis in electionis negotio procuratorem constituat, nisi sit absens in eo loco de quod debeat advocari iustoque impedimento detentus venire non possit; super quo, si fuerit opus, fidem faciat iuramento et tunc si voluerit uni committat de ipso collegio vicem suam. Electiones quoque clandestinas reprobamus, statuentes ut, quam cito electio fuerit celebrata, soemniter publicetur»<sup>16</sup>. Questo quanto prescrive la costituzione conciliare sebbene il precedente canone mostri ancora qualche incertezza nella definizione del corpo elettorale: stabilendo una vacanza massima di tre mesi per una sede vescovile prescrive che il diritto di elezione passi a un superiore che «cum capituli sui consilio et aliorum virorum prudentium, viduatam ecclesiam de persona idonea ipsius quidem ecclesiae vel alterius, si digna non reperiatur in illa, canonicamente ordinare, si canonicamente voluerit effugere ultionem»<sup>17</sup>. L'autorità ecclesiastica superiore cui compete l'elezione a seguito della mancata decisione del capitolo si deve quindi avvalere non soltanto del consiglio del capitolo ma anche di quello di *aliorum virorum prudentium*, indicati con una formula volutamente vaga.

Inoltre nella prassi – come si tenterà di verificare nell'indagine delle realtà locali – il quadro fornito dal concilio difficilmente corrisponde alla realtà: spesso fra i secoli XII e XIII il corpo elettorale tende ad allargarsi dai canonici della cattedrale ad altre figure e i contrasti che inevitabilmente accompagnano tale processo devono essere connessi «allo sviluppo e al deciso affermarsi di nuove forze e istituzioni ecclesiastiche che si affiancavano ai tradizionali centri di potere religioso»<sup>18</sup>. Proprio quando i capitoli della cattedrale conseguirono quasi ovunque il monopolio, più decisi e imperiosi si fecero gli interventi della sede apostolica nella provvisione così delle cattedre vescovili, come degli altri benefici ecclesiastici maggiori. Interventi più decisi supportati da nuove teorizzazioni, soprattutto durante il pontificato di Innocenzo III attraverso le

---

<sup>16</sup> COD cit., p. 222, c. 24.

<sup>17</sup> Op. cit., p. 222, c. 23.

<sup>18</sup> A. Rigon, *Le elezioni vescovili nel processo di sviluppo delle istituzioni ecclesiastiche a Padova tra XII e XIII secolo*, in «Mélanges de l'école française de Rome. Moyen Age/Temps Modernes», 89 (1977), pp. 371-409, p. 372.

numerose decretali che il pontefice redige per risolvere, attraverso un intervento diretto, conflitti locali. Le decretali - lettere apostoliche nelle quali il pontefice, rispondendo a una domanda su uno specifico punto, prende una decisione che ha carattere generale: esse valgono cioè per tutti i casi analoghi a quello su cui il papa si è espresso - hanno forza di legge e dovrebbero essere vincolanti per tutta la *societas Christiana* al pari dei canoni conciliari. Tuttavia è chiaro che con la decretale il pontefice riuscisse a raggiungere principalmente la dimensione locale e avesse influenza sulla specifica situazione cui era rivolta: le decretali di Innocenzo III assumono la fisionomia di legge soprattutto con il loro inserimento nel *Liber Extravagantium* (1234) voluto da Gregorio IX a seguito di un vero e proprio rimodellamento dei testi con selezione di parti rilevanti, espulsione dei nomi dei destinatari, introduzione di nuovi preamboli e rilevanti adattamenti delle parti dispositive. Un provvedimento di carattere amministrativo, giudiziario, disciplinare o politico diventava così legge generale.

Nei suoi interventi Innocenzo III teorizzava un modello di rapporto papa-vescovi che rifletteva la sua idea di un società organizzata intorno alla struttura portante rappresentata dalle istituzioni ecclesiastiche, organizzate gerarchicamente intorno al papa. Di questa struttura i vescovi costituivano l'anello fondamentale per ciò che concerneva i rapporti fra la chiesa e la società locale. Nel disegno innocenziano di salvezza della società ai presuli era dunque attribuito un ruolo fondamentale e proprio per questo essi dovevano seguire le linee indicate dal pontefice. In base al disegno innocenziano il papa e i vescovi, pur mantenendo ruoli specifici e diversificati, avrebbero dovuto muoversi in stretta connessione.

Per la prima volta Innocenzo III sancì con chiarezza la superiorità del potere papale su tutti i gradi della gerarchia ecclesiastica: il pontefice era il capo della chiesa e quindi era il solo giudice nei casi importanti, in particolare aveva il potere di intervenire e giudicare sui vescovi, per assicurare continuità e funzionamento all'*ordo ecclesiae*. L'autorità episcopale era ben radicata nella struttura della chiesa e in ultima analisi era anch'essa garantita da un intervento

divino: il papa non poteva e non doveva usurpare la giurisdizione vescovile a suo piacimento ma aveva il dovere, in quanto rappresentante di Cristo in terra, di vigilare sul corretto funzionamento e sulla conservazione dell'*ordo ecclesiae*. In questa prospettiva il pontefice aveva il potere di intervenire per assicurare il retto funzionamento dell'ordinamento episcopale; di qui i diritti rivendicati da Innocenzo III nei confronti dei vescovi: al papa fu riservato il giudizio sulle dispense connesse con la pluralità dei benefici, su traslazioni, rinunce e deposizioni, su privilegi ed esenzioni. Il pontefice aveva insomma il diritto di intervenire ovunque si verificasse un'anomalia e ovunque sorgesse un dubbio circa la realizzazione dell'*ordo ecclesiae* in una situazione particolare.

Una tale chiarezza nella definizione dei poteri del papa sui vescovi era decisamente nuova. In precedenza la questione era rimasta adombrata da ampi margini di indeterminatezza. Il canonista Ugucione<sup>19</sup> fornì i presupposti per le asserzioni e le teorie di Innocenzo III. Elencò con precisione le prerogative papali affermando così il principio secondo cui un vescovo poteva essere condannato o deposto esclusivamente per delega del potere papale o su un suo speciale mandato<sup>20</sup>.

Il papa fondò il proprio diritto di intervento sull'episcopato sulla *plenitudo potestatis* e sull'avocazione a sé di tutti i poteri giurisdizionali e amministrativi concernenti l'organizzazione ecclesiastica: non solo aveva il diritto di esaminare l'eletto, per deciderne l'idoneità, ma attraverso rimozioni, traslazioni e dispense il suo ruolo di controllo nei confronti dell'episcopato

---

<sup>19</sup> Secondo Ugucione da Pisa la differenza qualitativa fra il potere papale e quello vescovile si fondava sulla conferma dopo l'elezione, che non avveniva nel caso del papa ed era invece un passaggio fondante per i vescovi. Nel pensiero canonico dell'epoca non si faceva derivare l'autorità vescovile da quella del papa. In accordo con i decretisti, per Ugucione, la distinzione fra il papa e i vescovi non stava tanto nel fatto che la *plenitudo potestatis* del pontefice fosse radicalmente diversa da quella dei vescovi, quanto piuttosto nel fatto che l'autorità pontificia non aveva delimitazioni geografiche e che il papa esercitava la stessa giurisdizione ordinaria su tutte le chiese, in contrapposizione a quella esercitata dal vescovo solo nella propria diocesi. La piena autorità del papa era quindi legata alla sua *generalitas*: B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonist from Gratian to the Great Schism*, Leiden 1998, pp. 129-136.

<sup>20</sup> K. Pennington, *Pope and bishops. The Papal Monarchy in the 12th and 13th Centuries*, Philadelphia 1984, pp. 81-85.

proseguiva anche dopo l'elezione, acquisendo un carattere strutturale all'interno dell'ordinamento ecclesiastico.

La gestione di alcuni casi concreti getta luce sul modello di intervento di Innocenzo III e ci fa comprendere come l'intervento pontificio fosse divenuto estremamente rilevante all'interno delle realtà locali e quindi anche nella designazione del vescovo. Fra le moltissime decretali inviate per risolvere casi concreti quella del 1199, la *Inter corporalia* - che si riferiva a un caso di traslazione illegittima - fa il punto su tutte le questioni relative ai vescovi di esclusiva competenza del papa, vale a dire traslazioni, deposizioni e cessioni. La lettera che enunciava con chiarezza tutti i passaggi teorici che conducevano ad affermare l'autorità del pontefice divenne un punto di riferimento sull'argomento e fu compresa nel successivo *Liber Extra*. Nella decretale si teorizza che solo un potere divino possa sciogliere il legame che si instaura fra il vescovo e la sua chiesa e dal momento che solo il papa come vicario di Cristo, poteva agire per autorità divina, gli erano riservate traslazioni, deposizioni e cessioni. Questo potere non si fondava quindi sulle costituzioni canoniche, ma su un'istituzione divina. Nella *Inter corporalia* era poi esposta con chiarezza anche la dottrina in base alla quale il vincolo fra il vescovo e la sua chiesa si accendeva mediante il mutuo consenso al momento dell'elezione. Da quel momento, quindi, eventuali trasferimenti, deposizioni e rinunce necessitavano dell'autorizzazione del papa<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> *Die Register Innocenz' III*, I, a cura di O. Hagender, A. Heidacher, Graz-Köln 1964, pp. 765-769, n. 530: «cum ergo fortius sit spirituale vinculum quam carnale, dubitari non debet, quin omnipotens Deus spirituale coniugium, quod est inter episcopum et ecclesiam, suo tantum iudicio reservaverit dissolvendum, qui dissolutionem carnalis coniugii, quod est inter virum et feminam, suo tantum iudicio reservavit: precipiens ut, quod Deus coniuxit, homo non separet. Non enim humana sed divina potius potestate coniugium spirituale dissolvitur, cum per translationem vel depositionem aut etiam cessionem auctoritate Romano pontificis, quem constat esse vicarium Jesu Christi, episcopus ab ecclesia removetur. Et ideo tria hec, que premisimus, non tam constitutione canonica quam institutione divina soli sunt Romano pontifici reservata. Sicut autem episcopus consecratus sine licentia Romani pontificis suam non debet ecclesiam derelinquere, sic et electus confirmatus preter eius assensum suam deserere nequit ecclesiam, cui est matrimonialiter alligatus: cum non debeat in dubium revocari, quin post electionem et confirmationem canonicam inter personas elegantium et electi coniugium sit spirituale contractum. Cui profecto episcopalis dignitas nichil addit, cum quis episcopali predictus dignitate nullius tamen ecclesie possit episcopus esse, quemadmodum de illo contingit, qui honeri pontificali renunciat non honori. Unde, cum non maius sit vinculum

In sostanza la lettera in questione, sebbene non si occupi specificamente di elezioni, negava qualsiasi possibilità di aggirare il potere papale. Anche le correzioni degli errori commessi erano lasciate all'arbitrio del pontefice. Nel caso specifico della *Inter corporalia* il vescovo di Avranches non aveva ricevuto la consacrazione né per la prima sede a cui era stato eletto né poteva in alcun modo riceverla per la seconda, cui era stato illegittimamente trasferito. Tuttavia, visto che il vescovo in questione si era presentato spontaneamente a Roma chiedendo perdono per l'errore commesso, il papa, considerando l' «urgens necessitas et evidens utilitas ecclesie» gli concedeva la grazia e lo confermava sul seggio episcopale di Angers. Si sottolineava così che il potere di dispensare la grazia in simili situazioni, così come l'autorità di intervento nelle cause maggiori, faceva parte dell'esercizio della *plenitudo potestatis* di cui il papa era unico detentore in terra. Il punto centrale di tutta la questione era l'autorità speciale, non semplicemente umana, del pontefice nel mondo cristiano.

La parabola della definizione del corpo elettorale del vescovo ha dunque il suo punto di partenza nell'elezione *per clericus et populus*, un'elezione aperta alla componente laica - e come vedremo in seguito cui partecipava con un notevole peso anche il rappresentante più eminente del mondo laico, l'imperatore - sino ad arrivare a un restringimento degli elettori nel capitolo e poi nel pontefice, legittimato, con Innocenzo III, a qualsiasi intervento sui vescovi in virtù dell'esercizio della *plenitudo potestatis* che gli deriva dal suo ruolo di vicario di Cristo in terra.

Una costante preoccupazione - a prescindere dalla definizione degli elettori - a partire dai primi concili del secolo XI fino ad arrivare al pontificato di Innocenzo III, con la convocazione del IV concilio lateranense, - oltre che per la scelta di un non idoneo al seggio episcopale -, è quella verso i ritardi nelle elezioni dei presuli e le conseguenti vacanze delle sedi<sup>22</sup>. Nelle assisi conciliari

---

episcopi ad ecclesiam quam electi, maxime cum fuerit confirmatus, immo idem penitus et non aliud, idem iuris optinet in utroque. Sicut ergo episcoporum translatio vel etiam depositio, sic et electorum, post confirmationem ratione spiritualis coniugii soli est Romano pontifici reservata».

<sup>22</sup> La non idoneità dell'eletto porta inevitabilmente a trattare uno dei maggiori problemi del secolo XI, la questione della simonia, di cui ci si occuperà estesamente in seguito.

alcuni canoni prevedono infatti punizioni per chi abusa del suo diritto di elezione del vescovo. Nel concilio del 1080<sup>23</sup> presieduto da Gregorio VII è sancito che chi abusa del suo diritto di elezione lo debba perdere per l'elezione successiva, inoltre è stabilito che il papa o il metropolita diventino gli unici giudici della questione «quodsi corruptus aliquo vitio aliter agere praesumpserit, electionis perperam factae omni fructu carebit; et de caetero nullam electionis potestatem habebit; electionis vero potestas omnis in deliberatione sedi apostolicae sive metropolitani sui consistat. Si enim is, ad quem consecratio pertinet, non rite consecrando, teste beato Leone, gratiam benedictionis amittit, cosequenter is, qui ad pravam electionem declinaverit, eligendi potestate privatur». In questo caso non solo si prevede una punizione – e quindi la perdita del diritto di scelta del presule – ma si sancisce il principio dell'intervento dell'autorità gerarchicamente superiore per risolvere la questione. Nel 1110, il concilio romano presieduto da Pasquale II considera sacrilego chiunque si opponga all'occupazione regolare di una chiesa: «sunt preterea quidam, qui vel violencia vel favore non permittunt ecclesias regulariter ordinari; hos etiam decernimus ut sacrilegos iudicandos»<sup>24</sup>. Durante il primo concilio lateranense del 1123 sono condannati sia il consacrato sia chi ha conferito la consacrazione, qualora il candidato non risulti essere eletto in modo canonico «nullus in episcopum nisi canonice electum consecret. Quod si praesumptum fuerit, et consecratus et consecrator absque recuperationis spe deponatur»<sup>25</sup>; questo canone fornisce informazioni non solo in merito alla condanna di una consacrazione illegittima ma anche un'indicazione, molto rara nei canoni dei concili dei secoli XI-XII, sulla separazione dei due momenti dell'elezione e della consacrazione. Il primo appare il momento fondamentale della scelta del candidato, che deve essere compiuta canonicamente, solo in seguito vi è la consacrazione – sebbene in questo canone non sia specificato chi abbia la facoltà di consacrare l'eletto. I due momenti sono separati anche nel

---

<sup>23</sup> Reg. L. VII, ep. 14 a.

<sup>24</sup> MGH, *Constitutiones* cit., p. 567; Mansi, *Sacrorum* cit., XXI, p. 8, c. 3.

<sup>25</sup> COD cit., p. 166, c. 3.

canone 26 del IV concilio lateranense che indica quali siano le pene per chi – soggetto ancora una volta non specificato – confermi un'elezione irregolare. Il canone stabilisce che chi deve confermare un nuovo eletto debba esaminare con diligenza il procedimento dell'elezione e la persona dell'eletto.

Se invece si procede con poca attenzione promuovendo qualcuno di indegno le sanzioni sono rivolte non solo all'eletto ma anche a chi ha confermato il candidato, dimostrando di rivolgere poca attenzione a una scelta così importante. Non soltanto chi ha confermato qualcuno di non idoneo è privato del potere di confermare il prossimo eletto ma è anche sospeso dal percepire i frutti del proprio beneficio fino a che non gli sia concesso il perdono. Il canone si rivolge anche ai vescovi, tenuti a promuovere agli ordini sacri e alle dignità ecclesiastiche soggetti che diano affidamento di adempiere degnamente l'ufficio loro affidato «nihil est quod ecclesiae Dei magis officiat, quam quod indigni assumantur praelati ad regimen animarum. Volentes igitur huic morbo necessariam adhibere medelam, irrefragabili constitutione sancimus, quatenus cum quisquam fuerit ad regimen animarum assumptus, is ad quem pertinet ipsius confirmatio, diligenter examinet et electionis processum et personam electi, ut cum omnia rite concurrerint, munus ei confirmationis impendat; quia si secus fuerit incaute praesumptum, non solum deiciendus est indigne promotus, verum etiam indigne promovens puniendus. Ipsum quoque decernimus hac animadversione puniri ut, cum de ipsius constiterit negligentia, maxime si hominem insufficientis scientiae vel inhonestae vitae aut aetatis illegitimae approbaverit, non solum confirmandi primum successorem illius careat potestate, verum etiam, ne aliquo casu poenam effugiat, a perceptione proprii beneficii suspendatur, quousque, si aequum fuerit, indulgentiam valeat promereri; si convictus fuerit in hoc per malitiam excessisse, graviori subiaceat ultioni. Episcopi quoque tales ad sacros ordines et ecclesiasticas dignitates promovere procurent, qui commissum sibi officium digne valeant adimplere, si et ipsi canonicam cupiunt effugere ultionem»<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> COD cit., p. 223.

Il canone 8 del terzo concilio lateranense del 1179<sup>27</sup> si occupa non di chiese cattedrali e quindi di nomine vescovili, ma di chiese minori. Anche per queste deve essere scongiurato il pericolo della vacanza; il canone prevede infatti che le chiese, le funzioni ecclesiastiche e i benefici non debbano essere promessi a qualcuno prima che siano davvero vacanti e in caso di vacanza della sede essi devono essere attribuiti entro sei mesi. L'attribuzione è di pertinenza vescovile ma se il presule non tiene contro dei tempi i canonici della cattedrale devono agire al suo posto, se sia l'uno sia l'altro danno prova di negligenza la questione passa alla competenza del metropolita. I concili del 1139 e del 1215, infine, prevedono che non si superi la vacanza di tre mesi per una chiesa vescovile<sup>28</sup> considerando la mancata elezione un grave danno all'ordinamento ecclesiastico.

Parallelamente al processo di restringimento del corpo elettorale del vescovo i concili dei secoli XI-XII affrontano il problema dell'estromissione della componente laica: per quanto riguarda il *populus* si è visto che i canoni

---

<sup>27</sup> «Nulla ecclesiastica ministeria seu etiam beneficia vel ecclesiae alicui tribuantur seu promittantur antequam vacent, ne desiderare quis mortem proximi videatur, in cuius locum et beneficium se crediderit successurum. Cum enim id etiam in ipsis gentilium legibus inveniatur prohibitum turpe nimis est et divini plenum animadversione iudicii, si locum in Dei ecclesia futurae successionis expectatio habeat, quam etiam damnare ipsi gentiles homines curaverunt. Cum vero praebendas ecclesiasticas seu quaelibet officia in aliqua ecclesia vacare contingerit vel etiam si modo vacant, non diu maneant in suspenso, sed infra sex menses personis, quae digne administrare valeant, conferantur. Si autem episcopus, ubi ad eum spectaverit, conferre distulerit, per capitulum ordinetur. Quod si ad capitulum electio pertinuerit et infra praedictum terminum hoc non fecerit, episcopus hoc secundum Deum cum virorum religiosorum consilio exsequatur aut, si omnes forte neglexerint, metropolitanus de ipsis secundum Deum absque illorum contradictione disponat».

<sup>28</sup> COD cit., p. 179, c. 28: «Obeuntibus sane episcopis, quoniam ultra tres menses vacare ecclesias prohibent patrum sanctiones, sub anathemate interdicimus, ne canonici de sede episcopali ab electione episcoporum excludant religiosos viros, sed eorum consilio honesta et idonea persona in episcopum eligatur. Quod si exclusis eisdem religiosis electio fuerit celebrata, quod absque eorum assensu et convenientia factum fuerit, irritum habeatur et vacuum»; Op. cit., p. 222, c. 23: «Quod ecclesia cathedralis vel regularis ultra tres menses non vacet. Ne pro defectu pastoris gregem dominicum lupus rapax invadat aut in facultatibus suis ecclesia viduata grave dispendium patiat, volentes in hoc occurrere periculis animarum et ecclesiarum indemnitatibus providere, statuimus ut ultra tres menses cathedralis vel regularis ecclesia praelato non vacet, infra quos iusto impedimento cessante, si electio celebrata non fuerit, qui eligere debuerant, eligendi potestate careant ea vice ac ipsa eligendi potestas ad eum, qui proximo praeesse dignoscitur, devolvatur. Is vero ad quem devoluta fuerit potestas, Dominum habens prae oculis, non differat ultra tres menses cum capituli sui consilio et aliorum virorum prudentium, viduatam ecclesiam de persona idonea ipsius quidem ecclesiae vel alterius, si digna non reperiat in illa, canonicè ordinare, si canonicam voluerit effugere ultionem».



smettono di menzionare la sua partecipazione all'elezione vescovile a partire dal II concilio lateranense del 1139 quando l'elezione del presule passa all'esclusiva competenza dei canonici della cattedrale e dei *religiosi viri* della diocesi. Più complessa è invece la questione dell'estromissione dell'imperatore e dei principi laici dalle nomine vescovili: vicenda che trova una parziale sistemazione con il concordato di Worms del 1122, ratificato poi nel concilio romano del 1123. I rapporti con il mondo laico sono tuttavia affrontati sin dai primi concili del secolo XI.

Il primo decreto del papato riformatore sull'investitura laica è generalmente considerato quello di papa Nicolò II nella sinodo dell'aprile 1059<sup>29</sup>, così concepito «ut per laicos nullo modo quilibet clericus aut presbyter obtineat ecclesiam nec gratis, nec pretio»<sup>30</sup>. La costituzione vieta per cui di ricevere una chiesa da un laico, neppure se la chiesa è data gratuitamente, *nec gratis, nec pretio*.

È bene sottolineare che l'enunciato sopra riferito non è il decreto *in extenso*, ma soltanto un *capitulum* che brevemente lo riassume – che quello di Nicolò II fosse solo un *capitulum* e non tutto il decreto pare evidente da un confronto tra il *capitulum* a proposito dell'elezione papale e il decreto stesso (questo molto più lungo). In merito al decreto di Nicolò II sappiamo che il cardinale Stefano, legato papale in Francia – i legati avevano il compito di promulgare in tutti i loro elementi i decreti e di farli osservare- nel gennaio 1060 a Vienne, poi nel febbraio seguente a Tours emanò un decreto il cui testo era «nullus ecclesiam, magnam vel parvam, deinceps sine consensu episcopi in cuius parochia est a laicis praesumat accipere quolibet modo»<sup>31</sup>. Evidentemente il legato promulgava in Francia il decreto della sinodo di pochi mesi prima senza, ovviamente, aggiungere nulla al significato originale. Se dunque qui vi

---

<sup>29</sup> G. B. Borino, *L'investitura laica dal decreto di Nicolò II al decreto di Gregorio VII*, in *Studi Gregoriani* V (1956), pp. 345-359.

<sup>30</sup> Mansi, *Sacrorum* cit., XIX, p. 898; MGH, *Constitutiones* cit., I, pp. 546-548, doc. 384; D. Jasper, *Das Papstwahldekret von 1059. Überlieferung und textgestalt*, Sigmaringen 1986.

<sup>31</sup> Mansi, *Sacrorum* cit., XIX, p. 926.

sono altri elementi, vuol dire che questi erano già nel decreto di Nicolò II, che integrato con le informazioni provenienti dalla sinodo convocata dal suo legato si potrebbe leggere così «ut per laicos nullo modo clericus aut presbyter obtineat ecclesiam, (magnam vel parvam), nec gratis, nec pretio (sine consensu episcopi in cuius parochia est)».

Il decreto dunque non era contro l' investitura laica, non la proibiva, ma poneva la necessità del consenso del vescovo, evidentemente allo scopo che l'investitura non fosse data simoniamente (*pretio*), o eventualmente a persone incapaci o indegne. Se il decreto *in extenso* conteneva soltanto questi elementi riguardava soltanto le chiese *minores*, nell'ambito di un vescovato, fossero esse grandi o piccole (*magnae vel parvae*): non si parlava dunque, nel decreto di Nicolò II di episcopi (se era vacante una sede episcopale e se si doveva procedere a un'elezione, non c'era vescovo che potesse dare il consenso per l'investitura del nuovo eletto)<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> G. B. Borino, *Perché Gregorio VII non annunciò ad Enrico IV la sua elezione e non ne richiese il consenso*, in *Studi Gregoriani* IV, 1952, pp. 313-343: ulteriore prova del fatto che il decreto del 1059 non prendesse in considerazione i vescovati possiamo trovarla nel fatto che il 7 gennaio 1060, Sigfrido nuovo arcivescovo di Magonza ricevette l'investitura dal re, presente e annuente il legato papale Anselmo vescovo di Lucca (il futuro Alessandro II): «papae etiam tunc legato Alexandro (errore per Anselmo), qui non longe postea papa effectus est, hoc idem in curte regia annuente». (Marianus Scotus, *Chronicon*, 1060 in MGH, *Scriptores in usum scholarum separatim editi*, n. 553). Un legato papale non avrebbe acconsentito a questa investitura se nove mesi prima ci fosse stato un decreto che la proibiva. Ancora: poco dopo la data in cui Enrico IV fu riconosciuto maggiorenne il cardinale Mainardo vescovo di Silva Candida e abate di Pomposa, a nome suo e degli altri cardinali scrisse una lettera al re, riguardante la causa di un *episcopus Pataviensis*, che deve essere Olderico vescovo di Padova. La lettera ha questa *intitulatio*: «Domno suo H(enrico) glorioso regi M(ainardus) cardinalis dictus episcopus Silvae Candidae et sua gratia abbas Pomposiae cum reliquis Romanae ecclesie cardinalibus». Quel *sua gratia* vuol dire che Mainardo aveva ricevuto l'investitura dell'abbazia di Pomposa dal re Enrico. Mai più un cardinale della chiesa romana avrebbe ricevuto questa investitura se fosse esistito un decreto che la proibiva. (*Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV*, a cura di C. Erdmann, Weimar 1950, p. 67). Inoltre, Alessandro II, che aveva ritenuto per sé l'antico suo vescovato di Lucca, nell'ultimo suo mese di vita fece eleggere a quel vescovato suo nipote Anselmo e lo mandò, facendolo accompagnare da Mainardo cardinale vescovo di Silva Candida, al re Enrico per riceverne l'investitura. Accadde che, arrivato presso il re, Anselmo non la volle ricevere, per cui il re si ritenne disprezzato e offeso (Vita Anselmi Episcopi Lucensi, a cura di E. Wilmans in MGH, SS, XII, 13 s.). Non è rilevante ai nostri fini indagare le motivazioni per cui Anselmo rifiutò l'investitura, mentre pure, mandato dal papa, era andato a riceverla. Basti sottolineare che lo stesso papa Alessandro II mandò il proprio nipote a ricevere l'investitura dal re. Da ultimo: quando Anselmo tornò in Italia, trovò lo zio pontefice morto. Allora il già eletto vescovo si rivolse al papa Gregorio VII. Il papa gli disse una prima volta, a voce, di astenersi dal ricevere l'investitura dal re, perché questi non era in pace con lui, ossia con la chiesa, ma in stato di scomunica - non avendo allontanato da sé i consiglieri scomunicati accusati di simonia - (Reg.

Il decreto di Nicolò II fu ripetuto, allo stesso modo da Alessandro II nella sinodo del 1063<sup>33</sup>.

Il primo decreto contro le investiture laiche – di chiese minori, abbazie e vescovati – è dunque quello di Gregorio VII del 1075.

Questo decreto non è riportato nel registro di Gregorio VIII, come invece sono riportati quelli del 1078 e del 1080<sup>34</sup>, tuttavia Borino<sup>35</sup> ha dimostrato – contestando così la tesi di Caspar che nella sua edizione del *Registrum* di Gregorio VII, a proposito del decreto contro le investiture della sinodo del 1075, sostiene che fatto il decreto questo non fu però pubblicato: «zunächst nicht veröffentlicht wurde», «nicht publiziert», «offiziel nicht publiziert», affermando che fu pubblicato soltanto più tardi nella sinodo di novembre 1078 – sebbene il Registro non riporti il decreto contro le investiture, questo possa essere datato alla sinodo del 1075. Che nel registro, nella notizia della sinodo del 1075 non ci sia il decreto sulle investiture non sembra essere indicativo. Troppe cose, anche importanti, mancano nel registro. Non vi sono ad esempio i decreti contro la simonia e il nicolaismo del 1074, ripetuti poi nel 1075.

---

I, 21, p. 35.) Nell'ammonizione di astenersi dal ricevere l'investitura dal re non è detto nulla sull'investitura stessa come colpa da punire. Il motivo per cui non doveva ricevere l'investitura sta solo nella non pace del re con il papa. E quando poi Enrico IV si fece assolvere dalla scomunica, nell'aprile 1074, dai legati papali andati in Germania, Anselmo allora ricevette l'investitura e Gregorio VII lo consacrò (Vita Anselmi cc. 3 e 4). Vi è inoltre un fatto più significativo: che lo stesso Gregorio VII nel dicembre 1073, pregò il re Filippo di Francia di dare l'assenso e l'investitura (*donum episcopatus*) al vescovo di Macon. Era stato eletto a questa sede Landrico arcidiacono di Autun, con elezione unanime del clero e del popolo e con l'assenso anche del re. Poi il re aveva mutato avviso e non concedeva l'investitura al nuovo vescovo. Gregorio VII il 4 dicembre 1073 scrisse una lettera a Roclino vescovo di Chalon-sur-Saone pregandolo di intercedere presso il re, affinché concedesse l'investitura e permettesse che l'eletto potesse essere preposto a quella chiesa: «ut ... Augustudunensem archidiaconum, unanimi cleri et populi consensu, ipsius etiam, ut audivimus, regis assensu electum, episcopatus dono gratis, ut decet, concesso, praefici patiat» (Reg. I, 35, p. 57). I fatti sopra esposti mostrano chiaramente che il decreto di Nicolò II riguardava soltanto le chiese minori, non conteneva nulla che riguardasse l'investitura dei vescovati. Per questi si continuò, come era antica usanza a ricevere l'investitura dal re o principe secolare.

<sup>33</sup> Mansi, *Sacrorum* cit., XIX, p. 1023-1024.

<sup>34</sup> Reg. VI, 5b; VII, 14a.

<sup>35</sup> G.B. Borino, *Il decreto di Gregorio VII contro le investiture fu promulgato nel 1075*, in *Studi gregoriani* VI (1959), pp. 329-348.

Il decreto delle investiture del 1080<sup>36</sup> afferma che «sicut in prioribus conciliis, quae Deo miserante celebravimus, de ordinatione ecclesiasticarum dignitatum statuimus, ita et nunc». Seguendo Borino quei «priora concilia in quibus statuit» sono la sinodo del novembre 1078<sup>37</sup>, la sinodo quaresimale del 1078<sup>38</sup> e la sinodo del 1075. Alcuni avvenimenti successivi alla sinodo del 1075 supportano questa ipotesi: nel registro si legge che alla sinodo del 1075 erano presenti alcuni *fideles* del re. Gregorio VII li incaricò di dire a Enrico IV, affinché non si turbasse della «pravae consuetudinis mutatio», di mandargli alcuni uomini sapienti e religiosi: egli avrebbe ascoltato i loro consigli se avessero potuto ragionevolmente dimostrare in quale parte il papa potesse temperare la «promulgata sententia» («si aliqua ratione demonstrare vel astruere possent in quo, salvo aeterni Regis honore et sine periculo animarum nostrarum, promulgatam sanctorum patrum possemus temperare sententiam»)<sup>39</sup>. Il papa parla di decreto promulgato e si dimostra disponibile a temperarlo in qualche sua parte, non ad annullarlo o, anche solo nella sua sostanza centrale, a sospenderlo.

Nell'autunno 1075, a ogni modo prima dell'8 dicembre<sup>40</sup>, Enrico IV diede l'investitura a Tedaldo, arcivescovo di Milano e ai vescovi di Fermo e di Spoleto. Gregorio VII intervenne, come vedremo in modo più approfondito, nella complicata questione della chiesa milanese che si ritrovava ad avere ora tre arcivescovi. In una lunga lettera dell'8 dicembre a Enrico IV<sup>41</sup>, Gregorio VII gli esprime il suo dissenso per le investiture impartite dall'imperatore e parla della *prava consuetudo*, fino ad allora esistita, per cui le dignità ecclesiastiche

---

<sup>36</sup> Reg. VII, ep. 14 a.

<sup>37</sup> Reg. VI, 5b.

<sup>38</sup> *Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz 1054-1100*, ed. I. S. Robinson, MGH, *Scriptores rerum Germanicarum nova series*, 14, Hannover 2003.

<sup>39</sup> Reg. III, 10.

<sup>40</sup> Ovvero prima della lettera di Gregorio VII ai vescovi suffraganei di Milano, 8 dicembre 1075 (Reg. III, 9), in cui proibisce di ordinare «quem rex... in Mediolanensem posuit»; e anteriormente alla lettera al re Enrico, stessa data (Reg. III, 10), in cui lo rimprovera di aver dato a Tedaldo l'investitura.

<sup>41</sup> Reg. III, 10.

erano date da persone laiche e infine del suo *decretum*, della *promulgata sanctorum patrum sententia*, poiché egli, dice, non ha inventato nulla di nuovo ma solo ha richiamato in vigore l'antica regola dei santi padri. Lo rimprovera, poi, di aver violato i decreti apostolici: «non solum a te vel ab his qui in regno tuo sunt, sed ab omnibus terrarum principibus et populis qui Christum confitentur et colunt devote suscipiendam et observandam adiudicavimus». Pare dunque evidente che Gregorio VII non avrebbe potuto scrivere una tale lettera se il decreto non fosse stato promulgato, con l'obbligo di osservarlo. Al contrario il pontefice insiste sul fatto che il suo decreto dovesse essere ricordato e osservato.

Una lettera a Ugo di Die, legato in Francia, del maggio 1077<sup>42</sup> fornisce ulteriori chiarimenti: con quella lettera, infatti Gregorio VII invia un capitolo, da leggersi nel concilio che il legato doveva tenere nei mesi successivi «nullus metropolitanorum aut quivis episcoporum alicui qui a laica persona donum episcopatus suscepit ad consecrandum illum imponere manum audeat, nisi dignitatis suae honore officiorumque carere et ipse velit. Similiter etiam, ut nulla potestas aut aliqua persona de huiusmodi honoris donatione vel acceptance ulterius se intromittere debeat; quod si praesumpserit, eadem sententia et animadversionis censura quam beatus Adrianus papa in octava synodo de huiusmodi praesumptoribus et sacrae auctoritatis corruptoribus statuit atque firmavit se astrictum ac ligatum fore cognoscat». Visto che il testo del decreto sulle investiture promulgato nella sinodo del 1075 non è riportato né sul registro né altrove, questo *capitulum* ne conserva in qualche modo il senso: proibizione a una potestà secolare di dare un vescovato, sotto pena di scomunica e proibizione ai metropolitani di consacrare chi riceve un vescovato da una persona laica, sotto pena di deposizione.

Gregorio VII nella lettera continua «quo capitulo scripto atque in praesentia omnium lecto ad collaudationem et confirmationem eius universum coetum illius consessus ammonetas. Eos autem qui, post recensitam a nobis

---

<sup>42</sup> Reg. IV, 22.

huius decreti auctoritatem, investituram episcopatus per manum saecularium dominorum et potestatum susceperunt, et qui eis in ordinationem manum imponere praesumpserunt, ad nos super hac re rationem reddituros venire apostolica auctoritate commoneas atque praecipias».

Nel seguito Gregorio non dice più *susceperint* e *praesumpserint* ma *susceperunt* e *praesumpserunt*, per dire: chi ricevette, chi presunse, dopo il mio decreto («post recensitam a nobis huius decreti auctoritatem»), cioè dopo il decreto della sinodo del 1075, e prima di questa lettera del 12 maggio 1077: il che conferma l'ipotesi della pubblicazione del decreto con valore obbligante, subito dopo la sinodo del 1075.

Si possono poi ricordare le chiare parole di Arnolfo, storico della chiesa di Milano: «papa, habita Romae synodo, palam interdicat regi ius deinde habere aliquod in dandis episcopatibus omnesque laicas ab investituris ecclesiarum summovet personas; id ipsum (anathema) regi comminatus, nisi in proximo huic oboediat constituto»<sup>43</sup>. L'espressione «nisi in proximo» sta a indicare che il decreto doveva avere, dopo la sinodo, immediata esecuzione, non ammetteva dilazione. Le parole di Arnolfo trovano corrispondenza con quelle dell'altro cronista milanese, Landolfo (sebbene erroneamente egli ponga questo decreto durante la prima sinodo di Gregorio VII, *in prima synodo*, e per di più erroneamente connesso con la scomunica di Enrico IV nella sinodo del 1076): «Henricum excommunicavit imperatore, parvissimis datis induciis, nisi investuras episcopatum omniumque abbatiarum ipse refutaret»<sup>44</sup>. Non solo Arnolfo parlò di questo decreto ma, a parte gli errori cronologici indicati, le parole *parvissimis datis induciis* dicono la stessa cosa della frase «nisi in proximo» di Arnolfo. Si aggiunga che del decreto, sebbene indirettamente, parla anche il sassone Brunone: quando fu eletto re Rodolfo (marzo 1077), secondo il racconto di Brunone, dovette promettere «ut episcopatus non pretio

---

<sup>43</sup> Arnulfus Mediolanensis, *Gesta archiepiscoporum Mediolanensis*, a cura di L. C. Bethmann, W. Wattenbach, in MGH, SS, VII, Hannoverae 1848, IV, 7.

<sup>44</sup> Landulphi Senioris, *Historia Mediolanenensis*, a cura di L. C. Bethmann, W. Wattenbach, in MGH, SS, VIII, Hannoverae 1848, pp. 32-100, p. 98.

nec pro amicitia daret, sed unicuique ecclesiae de suis electionem, sicut iubent canones permetteret«nisi in proximo»<sup>45</sup>. Il *dare episcopatus* significava dare l'investitura; se nel marzo 1077 il nuovo re Rodolfo dovette fare questa promessa vuol dire che in coloro che la richiesero, e in lui stesso, era viva la coscienza di un decreto di Gregorio VII che aveva richiamato in vigore gli antichi canoni.

Il registro conserva invece i due decreti successivi che, con chiarezza, si esprimono contro l'investitura laica; quello del 1078 «quoniam investituras ecclesiarum contra statuta sanctorum patrum a laicis personis in multis partibus cognovimus fieri, et ex eo plurimas perturbationes in ecclesia oriri, ex quibus Christiana religio conculcatur; decernimus ut nullus clericorum investituram episcopatus, vel abbatiae, vel ecclesiae, de manu imperatoris, vel regis, vel alicuius laicae personae, viri vel feminae, suscipiat. Quod si praesumpserit, recognoscat investituram illam apostolica auctoritate irritam esse et se usque ad condignam satisfactionem excommunicationi subiacere«nisi in proximo»<sup>46</sup>, e quelli del 1080, il primo «sequentes statuta sanctorum patrum – sicut in prioribus conciliis, quae Deo miserante celebravimus, de ordinatione ecclesiasticarum dignitatum statuimus – ita et nunc apostolica auctoritate decernimus ac confirmamus: ut si quis deinceps episcopatum vel abbatiam de manu alicuius laicae personae susceperit, nullatenus inter episcopos vel abbates habeatur nec ulla ei ut episcopo seu abbati audientia concedatur. Insuper etiam ei gratiam sancti Petri et introitum ecclesiae interdiciamus, quo usque locum, quem sub crimine tam ambitionis quam inobedientiae, quod est scelus idolatriae, cepit, resipiscendo non deserit... similiter etiam de inferioribus ecclesiasticis dignitatibus constituimus» e il secondo «item si quis imperatorum, regum, ducum, marchionum, comitum vel quilibet saecularium potestatum aut personarum investituram episcopatum vel alicuius ecclesiasticae dignitatis dare praesumpserit, eiusdem sententiae vinculo se obstrictum esse sciat.

---

<sup>45</sup> Borino, *Il decreto di Gregorio VII cit.*, pp. 339-340.

<sup>46</sup> Reg. VI, ep. 5b.

Insuper etiam nisi resipiscat et ecclesiae propriam libertatem dimittat, divinae animadversionis ultionem in hac praesenti vita tam in corpore suo quam ceteris rebus suis sententiat, ut in adventu Domini spiritus salvus fiat «nisi in proximo»<sup>47</sup>. Se nel decreto del 1077 letto nella sinodo convocata dal legato papale Ugo di Die si comminavano pene contro i laici che investivano qualcuno di una chiesa non è tuttavia detto nulla in questo capitolo (che si ricorda non è comunque il decreto *in extenso*) di chi riceve il vescovato da parte di un laico: i decreti del 1078 e del 1080 comminano anche per lui la scomunica. Anzi il decreto del 1078, quasi a supplire, parla soltanto di chi riceve il vescovato, comminandogli la pena.

Appare significativo che nei decreti di Gregorio VII scompaia del tutto il ruolo dell'imperatore nell'elezione vescovile, non è solo condannata l'investitura ma addirittura non si fa menzione al consenso dell'imperatore o del principe all'elezione vescovile: diritto riconosciuto persino da Umberto di Silva Candida, le cui posizioni in relazione all'investitura laica (che paragonava, come vedremo, a una forma di simonia mascherata) erano molto dure<sup>48</sup>. Il

---

<sup>47</sup> Reg. VII, ep. 14 a.

<sup>48</sup> Umberto di Silva Candida, *Adversus Simoniacos*, a cura di F. Thaner, in MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti*, Hannoverae 1892: «quicumque consecratur episcopus, secundum decretales sanctorum regulas prius est a clero eligendus, deinde a plebe expetendus, tandemque a comprovincialibus episcopis cum metropolitani iudicio consecrandus (I, 5, p. 108). «Ipsi (reges saeculi et principes) primatibus et metropolitans in electione episcoporum fiunt priores, qui deberent tantummodo consensum et desiderium cleri, plebis et ordinis cuiuscumque civitatis suo secundum Deum consensu confirmare» (III, 5, p. 204). «Haec cum ita venerabile somni mundo et summi pontifices, Spiritu sancto dictante, decreverint, ut metropolitani iudicio electio cleri, principis autem consensu expetito plebis et ordinis confirmetur, ... praepostero ordine omnia fiunt, suntque primi novissimi et novissimi primi. Est enim prima in eligendo et confirmando saecularis potestas, quam velit nolit subsequitur ordinis, plebis clerique consensus, tandemque metropolitani iudicium... quid enim ad laicas pertinet persona sacramenta ecclesiastica et pontificalem seu pastorem gratiam distribuere, camyros scilicet baculos et anulos, quibus praecipue perficitur, militat et innitur tota episcopali consecratio? Nonne saeculi princeps prius vendiderunt et vendunt ecclesiastica sub falso nomine investitionis, deinde metropolitani sub tenore consecrationis?» (III, 6, pp. 205 sg.). «Saecularis potestas primo ambitiosis ecclesiasticarum dignitatum vel possessionum cupidis favebat prece, dein minis, deinceps verbis concessivis; in quibus omnibus cernens sibi contradictorem neminem... ad maiora progreditur, et iam sub nomine investiturae dare primo tabellas vel qualescumque porrigere virgulas, dei baculos laicos, tandemque ecclesiasticos. Quod maximum nefas sic iam inolevit, ut id solum canonicum credatur, nec quae sit ecclesiastica regula sciatur aut attendatur» (III, 11, p. 211). «Saeculariter potentes... caveant anulis et virgis ecclesiasticis quemlibet insignire, scientes hoc non sui officii, sed sacerdotum esse» (III, 15, p. 217).



cardinale di Silva Candida immaginava una reintegrazione di quello che considerava l'ordine canonico: elezione del clero (*electio*) e del popolo (*expetitio*); giudizio (*iudicium*) del metropolita sull'elezione del clero e consenso (*consensus*) del principe che confermava l'elezione del popolo, infine consacrazione del metropolita e dei suffraganei.

Il problema dell'investitura laica occupa quasi tutto il pontificato di Pasquale II, artefice del – mai applicato – concordato di Sutri del 1111, un tentativo di accordo fra le due *potestates* della *societas Christiana* prima degli accordi di Worms del 1122.

Durante il primo dei concili convocati da Pasquale II, a Roma nel 1102 – concilio di cui non abbiamo i canoni – sappiamo che il pontefice rinnovò i decreti contro l'investitura laica dei predecessori, come si evince dalle lettere che inviò in seguito a Anselmo di Canterbury e al re di Inghilterra<sup>49</sup>. I concili di Guastalla del 1106<sup>50</sup> e quello romano del 1110<sup>51</sup> rinnovano la condanna dell'investitura laica e precedono il 1111, l'anno in cui è siglato l'accordo di Sutri: qui Enrico V, re di Germania e d'Italia, firmò un accordo con il pontefice il cui contenuto prevedeva che il re, nel giorno della sua incoronazione, avrebbe rinunciato a tutte le investiture di vescovi e abati. Il pontefice, da parte sua, doveva ottenere dagli ecclesiastici la restituzione all'imperatore dei *regalia*, cioè, come si legge nel documento papale<sup>52</sup>, le città, i ducati, le marche, i comitati, i

---

<sup>49</sup> *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198*, a cura di P. Jaffè, S. Lewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald, I, Lipsia 1885, n. 711.

<sup>50</sup> MGH, *Constitutiones* cit., p. 567; riedizione in U. R. Blumenthal, *The early councils of pope Paschal II, 1100-1100*, Toronto 1978, pp. 51-71: «Iamdiu a pravis hominibus tam clericis quam laicis catholica est ecclesia conculcata; unde plura temporibus nostri schismata et hereses emerunt. Nunc autem, per Dei gratiam huius nequitie deficiente auctoribus, in ingenuam libertatem resurgit ecclesia. Unde providendum est, ut horum schismatum cause penitus abscondantur. Patrum ergo nostrorum constitutionibus consentientes, ecclesiarum investituras a laicis fieri omnimodo prohibemus. Si quis autem decreti huius temerator extiterit, tamquam matris iniurie reus, clericus quidem ab eiusdem dignitatis consortio repellatur, laycus vero ab ecclesie liminibus arceatur».

<sup>51</sup> MGH, *Constitutiones* cit., p. 567: «Illud etiam repetitum et confirmatum est quod in Trecensi concilio de investituris aecclesiasticis promulgatum est, quod ita se habet: Constitutiones sanctorum canonum sequentes statuimus, ut quicumque clericorum ab hac hora investituram aecclesiae vel aecclesiastice dignitatis de manu laici acceperit et qui ei manum inposuerit, gradus sui periculo subiaceat et communionem privetur».

<sup>52</sup> MGH, *Constitutiones* cit., pp. 134-52, nn. 83 e 85.

diritti di monetazione, di teloneo, di mercato, le avvocazie del Regno, i diritti dei giudici e le corti che manifestamente erano del Regno, con le loro pertinenze, ovvero i poteri giurisdizionali di competenza regia esercitati dai presuli e loro concessi a partire dall'esperienza carolingia di governo che proprio nei vescovi aveva individuato importanti alleati per l'esercizio del potere. Vista la cospicua entità di queste prerogative, il conferimento dell'investitura era essenziale per l'esercizio pieno della funzione vescovile. Proprio per questo la designazione da parte del sovrano di una determinata persona alla carica vescovile o abbaziale finiva con il diventare pregiudiziale per la stessa elezione e consacrazione del futuro vescovo o abate<sup>53</sup>.

L'opposizione dei vescovi fu tale da rendere inapplicabile l'accordo siglato a Sutri: Pasquale II non fu in grado di mantenere quanto previsto e il re si sentì svincolato dalla «promissio» che aveva prestato al pontefice.

Alcuni storici <sup>54</sup> hanno dato del concordato di Sutri una lettura pauperistica: secondo questa linea interpretativa il pontefice oppose un categorico rifiuto all'investitura laica poiché si trattava di offesa alla libertà ecclesiastica, di una vera profanazione del corpo della chiesa. Pasquale II, seguendo la linea più rigida della riforma della chiesa, tracciava per il clero un ideale di vita a cui i laici dovevano rimanere estranei: sacerdozio e laicato erano da lui pensati come due ordini chiusi, in modo rigido l'uno all'altro, i cui rispettivi membri dovevano guardarsi da ogni ingerenza. Secondo questa visione la decisione di Pasquale II fu un atto di coerenza: fino a quando i vescovi avessero ricevuto i *regalia* dall'imperatore rimaneva valido l'argomento con cui quest'ultimo rivendicava una parte nell'elezione canonica; bisognava dunque restituire quel che l'impero aveva dato alle chiese. Soltanto così vescovi

---

<sup>53</sup> O. Capitani, *L'Italia medievale nei secoli di trapasso. La riforma della chiesa*, Bologna 1984, pp. 47-62, p. 52.

<sup>54</sup> P. Zerbi, *Pasquale II e l'ideale della povertà della Chiesa*, in M.P. Alberzoni (a cura di), «*Ecclesia in hoc mundo posita*»: studi di storia e di storiografia medioevale raccolti in occasione del 70° genetliaco dell'autore Pietro Zerbi, Milano 1993 (1<sup>a</sup> ed. 1965); G. Miccoli, *Storia religiosa, Storia d'Italia*, v. 2, t. 1, Torino 1974, pp. 431-1079; G.G. Merlo, *Proprietà ecclesiastiche e potenza delle chiese vescovili nel secolo XII*, in A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, v. 1, *L'antichità e il medioevo*, Bari 1993, p. 295.

e abati avrebbero potuto essere sciolti dal rapporto con il potere temporale che procurava loro una serie di obblighi sconvenienti. Da questo ragionamento discendeva l'accordo del 1111 nel quale il pontefice ordinava a tutti i vescovi di restituire al neo imperatore i diritti giurisdizionali di cui godevano: la chiesa doveva accettare una pratica più austera di povertà. La proposta del pontefice appare – seguendo questa linea di pensiero – autenticamente rivoluzionaria per la chiesa del tempo: ma proprio in virtù del tentato ritorno al modello di povertà della chiesa primitiva, inapplicabile. La lettura pauperistica del concordato sutrino non tiene conto, tuttavia, di alcuni importanti elementi: gli storici che accreditano questa versione tendono a considerare l'imperatore come un impostore che, pur conscio dell'inapplicabilità del concordato del 1111, avrebbe sottoscritto l'accordo per giungere in un secondo momento a ottenere un risultato più vantaggioso (un «privilegium-pravilegium» che garantiva la corona imperiale a re Enrico e considerava legittima l'investitura laica); eppure anche Pasquale II doveva, come Enrico, essere perfettamente conscio dell'impossibilità per i vescovi di rinunciare a tutti i benefici connessi con l'investitura laica. Il pontefice ben conosceva la situazione di molti presuli legati all'impero non soltanto da un vincolo di fedeltà ma dal fatto di essere parte attiva nel governo dell'impero, poiché rivestivano importanti incarichi di natura temporale: alcuni di loro, per esempio, erano cancellieri presso la corte imperiale, espressioni del sistema della *Reichskirche*, la chiesa del regno.

La lettura di Sutri come di un importante momento in cui il pontefice tenta un ritorno alla chiesa delle origini mediante una netta separazione tra le competenze – solo spirituali della chiesa ed esclusivamente temporali dell'impero – secondo un generico richiamo a teorie gelasiane appare schematica nel valutare il concordato stesso e gli avvenimenti che ne seguirono.

L'accordo era stato raggiunto in assenza dei maggiori interessati, ovvero di quei vescovi e abati che sarebbero stati spogliati di importanti diritti consuetudinari. Il pontefice aveva siglato un accordo che riguardava non solo la chiesa di Roma ma tutte le chiese della *societas Christiana*, ponendosi così come autorità suprema di una istituzione compatta, organizzata gerarchicamente con

potere decisionale su tutte le chiese locali; tuttavia l'autorità pontificia, ancora in costruzione, non era abbastanza forte da riuscire a imporsi su quei vescovi che avevano con l'imperatore uno stretto rapporto di collaborazione e gestione delle cose del *publicum* e che avevano spesso mostrato poca disponibilità ad accettare Roma come centro di coordinamento<sup>55</sup>.

Per ambedue i protagonisti era dunque un accordo difficile e rischioso, un modo, secondo la lettura di alcuni storici<sup>56</sup>, per guadagnare tempo e riaprire successivamente le trattative. L'alto clero, com'era infatti prevedibile, oppose una fortissima resistenza prima che il papa notificasse ufficialmente, rendendolo legge, l'accordo. Il concordato di Sutri risultava quindi inapplicabile: successivamente le due parti si accusarono a vicenda di averlo sottoscritto e ne sconfessarono il contenuto.

In seguito alla mancata incoronazione Pasquale II fu costretto con la forza a concedere, il 12 aprile a Sette Fratte, un privilegio a Enrico V, noto nelle fonti di parte papale come *privilegium* con cui il re non solo si assicurava la corona imperiale ma anche, rinnegando gli accordi di Sutri, il diritto di continuare a impartire l'investitura a vescovi e abati per mezzo dell'anello e del pastorale. La restituzione del patrimonio di S. Pietro, aspetto non secondario per il pontefice, continuava a essere garantita anche in questo nuovo accordo. Era un accordo contrario a quanto la chiesa romana aveva sin allora sostenuto: era riconosciuta la legittimità dell'investitura laica con anello e pastorale, simboli sacramentali, teoricamente di esclusiva pertinenza sacerdotale. Se dopo l'accordo di Sutri, nel febbraio 1111 era prevedibile l'opposizione degli ecclesiastici titolari di *regalia*, così era prevedibile, dopo l'accordo di Sette Fratte, l'opposizione da parte degli uomini di chiesa legati alle idee di Gregorio VII, il pontefice che più aveva sostenuto l'esclusione del potere temporale nelle questioni ecclesiastiche.

---

<sup>55</sup> C. Ciccopiedi, *Diocesi e riforme nel medioevo. Orientamenti ecclesiastici e religiosi dei vescovi nel Piemonte dei secoli X e XI*, Cantalupa 2012.

<sup>56</sup> G.M. Cantarella, *Pasquale II* in *Enciclopedia dei papi*, vol. 2, Roma 2000, pp. 228-236; Id., *Pasquale II e il suo tempo*, Napoli 1997; Capitani, *L'Italia* cit.

Nei due concili lateranensi del 1112 e 1116<sup>57</sup> Pasquale II sconfessò il suo operato: nell'ambito del concilio del 1112 attraverso una *professio fidei* il pontefice ammetteva la pravit  della concessione all'imperatore e condannò gli accordi da lui stesso sottoscritti. Non poteva infatti attenersi a ci  che aveva fatto e agli accordi di Sette Fratte, perch  troppe e insistenti erano all'interno della chiesa le proteste dei presuli e il pontefice non poteva non tenerne conto poich  la sua autorit  non era ancora tale da potersi imporre sui vescovi senza tener conto della loro posizione.

Il concilio lateranense del 1116<sup>58</sup>   sintesi perfetta della linea di Pasquale II che in quella sede condannò nuovamente il *pravilegium* e respinse le ipotesi pauperistiche del concordato di Sutri. Il papa aveva seguito l'unica strada possibile da lui stesso intrapresa nel precedente concilio, quella dell'autogiudizio e della ritrattazione.

Nonostante la ritrattazione, l'incapacit  di trovare un nuovo accordo e le reciproche accuse che le parti papale e imperiale si rivolsero, il pontefice non scomunic  Enrico V, segno che Sutri si pu  collocare all'interno di una serie di tentativi di entrambe le parti per trovare un accordo sulla questione non solo delle investiture ma pi  generalmente della coesistenza tra le due istituzioni alla guida della *societas Christiana*: «su di un piano pi  generale   possibile individuare sin dalle prime reazioni al "pravilegium" della politica papale e curiale, quella che per tutto il periodo compreso tra il 1111 e il 1177 fu una costante della politica papale nei confronti dell'impero, con particolare riguardo alla questione delle investiture e dei "regalia": giungere gradualmente alla sostanza dei propri fini attraverso una serie di accordi limitati nel tempo e ancora pi  nell'interpretazione che a essi si sarebbe data di volta in volta»<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> MGH, *Constitutiones* cit., pp. 570-574; cfr. L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, vol. 2, Paris 1955, pp. 369-371.

<sup>58</sup> Mansi, *Sacrorum* cit, XX, pp. 145-151.

<sup>59</sup> Capitani, *L'Italia* cit., p. 84.

La maggiore elasticità che scaturì dopo le violente reazioni sia agli accordi di Sutri sia a quelli di Sette Fratte diventò la linea vincente della politica papale nei confronti dell'impero.

Entrambi i momenti analizzati sin qui rappresentano oggettivamente una «sorta di prova di quanto sarebbe stato accettabile un compromesso e di quale forza avesse ogni residua intransigenza di tipo gregoriano»<sup>60</sup>: il rapporto tra impero e papato non poteva essere interrotto senza provocare una profonda destabilizzazione di tutto l'apparato ecclesiastico. La linea di una radicale separazione tra le due sfere non poteva ancora essere intrapresa.

La questione delle investiture si risolse con un profondo allontanamento dalla linea tracciata da Gregorio VII e dall'accordo di Sutri del 1111: il successore di Pasquale II - Callisto II - concludeva con Enrico V un accordo, a Worms, definito da Benson: «un accordo inusuale a causa del numero di dettagli di cui non si occupava»<sup>61</sup>. Da un punto di vista formale esso constava di due dichiarazioni d'intenti, una del papa, l'altra dell'imperatore, nelle quali il papa con riferimento alla controparte si impegnava al mantenimento dei suoi obblighi verso Enrico V per il durare della sua vita, mentre Enrico si impegnava con la chiesa di Roma. Il testo - se confrontato con il numero dei problemi in discussione - è piuttosto breve: fu stabilito che i vescovi di tutto l'impero e gli abati delle abbazie di spettanza imperiale fossero eletti nel rispetto dei canoni, secondo la volontà rispettivamente del clero locale e delle comunità monastiche, e che all'eletto il sovrano dovesse concedere i diritti di origine regia mediante la consegna non dell'anello o del pastorale bensì di uno scettro, che impegnava il prelado ad adempiere verso il re i doveri connessi con le funzioni temporali. Callisto II concedeva a Enrico V che l'elezione dei vescovi e degli abati del regno di Germania dovesse avvenire in presenza del sovrano, senza simonia o violenza di sorta, con la facoltà per il sovrano medesimo di favorire, ascoltato il parere dei metropolitani, la *sanior pars* degli elettori e del candidato

---

<sup>60</sup> Op. cit., p. 85.

<sup>61</sup> R.L. Benson, *The Bishop-Elect*, Princeton 1968, pp. 228-229.

della stessa parte; a Enrico V era riconosciuto il diritto di conferire, prima della consacrazione, i *regalia* con lo scettro, mentre l'imperatore doveva rinunciare all'investitura «per anulum et baculum». Nel regno italico e in Borgogna il vescovo eletto avrebbe ricevuto i *regalia* entro sei mesi dalla consacrazione: in tal modo questa concessione – a differenza di quanto avveniva in Germania – non appariva che un fatto marginale e comunque non prioritario. In Germania Callisto II non aveva fatto altro che riconoscere uno stato di cose che nessuna forza avrebbe potuto cambiare: la collocazione della consacrazione, sia pure con lo scettro e non con anello e pastorale, come primo atto era l'ammissione del valore costitutivo – non unico, certo – dell'investitura. I *regalia* erano dunque indispensabili per la definizione dell'autorità di un vescovo. Non per nulla da parte di certi ambienti di tradizione gregoriana, quando nel concilio lateranense del 1123 furono letti i punti dell'accordo, si sollevarono molte voci di dissenso per quella che appariva ancora come un'indebita ed eccessiva concessione all'imperatore, e cioè il diritto di investire «per sceptrum» i *regalia* ai vescovi tedeschi.

La questione delle investiture<sup>62</sup>, così lungamente dibattuta, si chiudeva a Worms con un compromesso: i *regalia* restavano parte costitutiva dell'autorità dei vescovi e il loro legame con l'imperatore e con i regnanti non era messo in discussione; la linea del ritorno alle origini (in ogni caso origini evocate ma presunte) cessava definitivamente di essere un aspetto della riforma ecclesiastica.

Nei successivi concili la questione dell'investitura scompare dai canoni e soltanto nel IV concilio lateranense si fa riferimento al rapporto tra potestà laiche e mondo ecclesiastico: a essere condannata non è tuttavia l'investitura, non più menzionata, bensì l'intervento laico nella fase di elezione del vescovo «*quisquis electioni de se factae per saecularis potestatis abusum consentire praesumpserit contra canonicam libertatem, et electionis commodo careat et*

---

<sup>62</sup> Per la cosiddetta lotta per le investiture si veda U. R. Blumenthal, *La lotta per le investiture*, Napoli 1990; G. M. Cantarella, *Il papa ed il sovrano. Gregorio VII ed Enrico IV nella lotta per le investiture*, Novara 1985.

inelegibilis fiat, nec absque dispensatione possit ad aliquam eligi dignitatem. Qui vero electione huiusmodi, quam ipso iure irritam esse censemus, praesumpserint celebrare, ab officiis et beneficiis penitus per triennium suspendantur, eligendi tunc potestate privati»<sup>63</sup>. Il problema non è più quello dell'intervento dell'imperatore e dell'investitura conferita ai vescovi quanto quella dell'intromissione dei laici nelle elezioni vescovili: l'orizzonte, in cui il canone si iscrive, sembra essere quello del mondo comunale in cui la pressione laica si manifesta anche nella scelta del presule.

La parabola sin qui illustrata - il restringimento del corpo elettorale del vescovo e il rapporto con il potere laico per le investiture - trova un'interessante corrispondenza in un gruppo di *distictiones*, dalla LXI alla LXIII, del *Decretum* di Graziano<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> COD cit., p. 223, c. 25.

<sup>64</sup> Il *Decretum* raccoglie un considerevole numero di testi relativi all'elezione episcopale: nella *distinctio* LXI sono considerate alcune esigenze relative alla scelta dei candidati: oltre a essere eletto in modo canonico è sottolineata l'irrepreensibilità morale, la capacità di governo delle anime e un'adeguata preparazione. Nelle *distinctiones* LXII e LXIII Graziano riunisce complessivamente 39 canoni che riguardano l'elezione dei vescovi (e degli arcivescovi). Il metodo di composizione del *Decretum* - che riunisce canoni tra loro discordanti - fa sì che le *distinctiones* non siano di immediata comprensione, soprattutto per quanto riguarda le soluzioni proposte per concordare i canoni. Il *dictum* iniziale della D. 62 («breviter monstratum est, ex quibus ordinibus in quos gradus sunt eligendi. Nunc videndum est, a quibus sunt eligendi et consecrandi. Electio clericorum est, consensus plebis»). pone un importante principio secondo cui al clero spetta l'elezione mentre il popolo deve limitarsi a dare il suo assenso. Ma i tre canoni che compongono questa *distinctio* confermano in modo imperfetto questo *dictum*, poiché nessuno dei tre definisce con chiarezza il ruolo del popolo nelle elezioni dei vescovi. La *distinctio* 63, molto più ampia - costituita da 36 canoni e 2 *paleae* - sviluppa il medesimo tema mostrando nel complesso uno scarso favore verso la partecipazione dei laici alle elezioni vescovili. Nella *distinctio* 63 è trattato il tema, molto attuale, dell'intervento dei principi nella scelta dei vescovi e in particolare del ruolo dell'imperatore nell'elezione pontificia. All'interno di questa *distinctio* non vi è traccia dell'accordo di Sutri, che pure negava totalmente l'intervento laico nelle elezioni vescovili e non si accenna neppure al concordato di Worms la cui soluzione era forse per Graziano, ostile alla partecipazione di qualsiasi componente laica nel processo elettivo, eccessivamente sbilanciata verso l'intervento imperiale. La prima parte della *distinctio* si apre con un *dictum* ancora più limitante per la partecipazione laica alla elezioni, poiché li esclude totalmente - «Laici vero nullo modo se debent inserere electioni» - seguono otto canoni raggruppati per confermare questa affermazione. La seconda parte che invece sostiene la tesi contraria, ovvero di partecipazione dei laici riunisce canoni che sono favorevoli all'intervento del principe - e non di tutto il popolo - nella scelta dei prelati (D. LXIII can. 9 e poi dal c. 15 al c. 18) e dei canoni che prevedono anche l'intervento del popolo (D. LXIII c. da 11 a 14 e con meno nettezza c. 10, 19, 20). Il *dictum* che segue il canone 25 suggerisce, secondo i propositi della *concordia discordantium canonum*, una conciliazione che ribadisce quanto sostenuto nel *dictum* di apertura della *distinctio* LXII, ovvero «sacerdotum enim (ut in finesuperioris capituli Stephani papae legitur) est electio, et fidelis populi est humiliter consentire. Desiderium ergo plebis



Un ultimo cenno va fatto alla differenziazione dei momenti che conducono un candidato alla carica episcopale. I canoni dei concili presi in esame non sono mai specifici nel distinguere i momenti dell'elezione e della consacrazione, nè specificano a chi questi competano. Vi sono solo due accenni che è bene sottolineare: il canone 22 del I concilio lateranense suggerisce – il canone non è infatti dedicato specificamente alla figura del vescovo ma genericamente alla proibizione di alienare terre della chiesa – che un vescovo, sebbene canonicamente eletto ma non ancora consacrato non possa alienare le terre della diocesi «alienationes quae specialiter per Ottonem, Hieremiam seu forte Philippum ubilibet de possessionibus Ravennatis exarchatus factae sunt, damnamus. Generaliter autem omnium per intrusionem seu canonicè electorum sub episcopi nomine aut abbatis, qui secundum usum ecclesiae suae consecrandus est, alienationes quocunque modo factas necnon personarum ordinationes ab eisdem sine communi consensu clericorum ecclesiae sive per simoniam itidem factas, irritas iudicamus»<sup>65</sup>. Solo dopo la consacrazione, dunque, il presule può disporre dei beni connessi al suo ufficio, la sola elezione da parte del clero non è legittimante in questo senso.

Il canone 3 del III concilio lateranense elencando i requisiti che il candidato deve possedere per accedere alla carica di vescovo sottolinea che solo un vescovo consacrato possa disporre dei benefici, l'elezione non è dunque un requisito sufficiente «cum autem electus fuerit et confirmationem electionis acceperit et ecclesiasticorum bonorum administrationem habuerit, decurso

---

requiritur an clericorum electioni concordet. Tunc enim in ecclesia Dei rite preficietur antistes, cum populus pariter in eum acclamauerit, quem clerus communi voto elegerit»: il ruolo del popolo è quello di dare mero assenso alla scelta del clero. I successivi canoni (dal 28 al 34) riguardano il ruolo di imperatori e di principi nelle elezioni pontificie ed episcopale: dopo averne riconosciuto la necessità in alcune circostanze del passato (D. LXIII III Pars, *dictum* e c. 28.) – alcuni canoni menzionano la *libera principis electio* –, Graziano manifesta chiaramente il parere negativo che ha sulle interferenze laiche nelle procedure ecclesiastiche (D. LXIII IV Pars, *dictum* e c. 29-34). In Graziano è dunque chiara la persistenza del principio elettivo cui si accompagna la tesi della limitazione del corpo elettorale rifiutando al popolo un ruolo effettivo nella scelta dei suoi pastori.

<sup>65</sup> COD cit., p. 170.

tempore de consecrandis episcopis a canonibus definito, is ad quem spectant beneficia, quae habuerat, dispondendi de illis liberam habeat facultatem»<sup>66</sup>.

A partire dal secolo XIII i canonisti si soffermarono poi con maggiore attenzione sul problema delle fasi della procedura di designazione del nuovo presule: l'elezione, la conferma e la consacrazione<sup>67</sup>.

Strettamente connesso alla scelta del presule, alla sua idoneità a mantenere la carica vescovile, è il problema – centrale nei concili del secolo XI – della simonia, ossia la compravendita di cariche ecclesiastiche<sup>68</sup>. Come si è visto precedentemente la lotta anti-simoniaca – sebbene cominci con il sostegno imperiale – finisce poi con il coincidere con la lotta contro le investiture laiche attraverso uno slittamento del significato di simonia per cui ogni intervento laico nella nomina a cariche ecclesiastiche è considerato illecito.

Il primo concilio del secolo XI in cui è affrontato il tema della simonia è quello del 1014<sup>69</sup> convocato e presieduto a Ravenna dal pontefice Benedetto VIII

---

<sup>66</sup> Op. cit., p. 188.

<sup>67</sup> Per le riflessioni dei canonisti in merito a queste tre fasi si veda J. Gaudemet, *L'élection épiscopale d'après les canonistes de la deuxième moitié du XIIe siècle*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della Societas Christiana dei secoli XI e XII. Papato, cardinalato, episcopato* (Atti della quinta Settimana Internazionale di Studio, Mendola 26-31 agosto 1971), Milano 1974, pp. 476-489; R. L. Benson, *The bishop-elect. A study in medieval ecclesiastical office*, Princeton 1968.

<sup>68</sup> G. M. Cantarella, *Simonia*, in *Dizionario enciclopedico del medioevo*, a cura di A. Vauchez, (ed. it. a cura di C. Leonardi), 3, Roma 1999, pp. 1803-1804.

<sup>69</sup> MGH, *Constitutiones* cit., I, pp. 61-62; Fornasari (M. Fornasari, *Enrico II e Benedetto VIII e i canonici del presunto concilio di Ravenna del 1014*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 18 (1964), pp. 46-55) ha proposto di spostare al concilio romano dello stesso anno (1014) a cui con sicurezza partecipò il papa, l'occasione per la promulgazione dei canonici. Le argomentazioni addotte da Fornasari circa il carattere non probante della qualificazione «rex» attribuita a Enrico dalle *inscriptiones* dei canonici come elemento *ante quem* per la datazione del concilio (Enrico II fu incoronato imperatore a Roma, il 14 febbraio 1014) e circa la scarsa probabilità che Benedetto VIII fosse presente alla sinodo ravennate – che certamente fu tenuta anche se non prese quelle decisioni – presentano motivi di attendibilità. Dall'esame dei canonici della *Collectio Canonum in quinque libris* (complessivamente sono 109) risulta che in nessun caso è stato mai adoperato dal compilatore il titolo imperiale. Questa constatazione fa pensare che il compilatore abbia tralasciato intenzionalmente di usare questo titolo. Secondo Fornasari il compilatore è stato guidato da un gusto di carattere lessicale assumendo *rex* per il greco *basileus*. In questa accezione è evidente che il titolo di *rex* equivale a quello di *imperator*. D'altra parte non è nuova, nei testi medievali, questo modo di usare il titolo di re con il significato di imperatore. Il fatto stesso poi che Enrico si trovi nominato come Carlo Magno, Ludovico I, Lotario I, nomi passati nell'uso abitualmente accompagnati dal titolo imperiale dà motivo di ritenere che anche per Enrico il titolo di *rex* assegnatogli dal compilatore, equivalga al titolo di *imperator*. Sappiamo di

e dall'imperatore Enrico II. Il primo dei quattro canoni condanna la simonia prevedendo differenti pene per l'ordinato e per chi consacra, colpendo più duramente quest'ultimo «si quis per pecuniam episcopum aut presbiterum vel diconum aut quantumlibet sacri ordinis consecraverit, anathema sit et ordinatus deiciatur». Per chi consacra è dunque previsto l'anatema, ovvero la totale separazione dalla chiesa, il consacrato è invece *deiectus*, ovvero espulso, privato della carica e ridotto allo stato laicale.

Il problema della simonia è ripreso in due concili, quello del 1046 e quello del 1047, di cui non rimangono che alcuni frammenti di documenti contenuti nell'edizione dei MGH delle *Constitutiones et Acta Publica* di Enrico III, curata da Weiland<sup>70</sup>, riletti alla luce di un'attenta analisi testuale da Ovidio Capitani<sup>71</sup>. La conclusione dello storico è che entrambi i frammenti in nostro possesso, sia quelli attribuiti al concilio papiense del 1046 sia quelli ascritti al concilio romano del 1047, siano in realtà riferibili a uno stesso concilio, ovvero quello del 1046 che si svolse a Pavia. A prescindere dalla datazione quello che in questa sede interessa è esaminare il contenuto dei frammenti: il primo, riguardante i simoniaci, stabiliva che «de heresi simoniaca quae quoniam increvit inepta, sancta decrevit sinodus, nullum episcopum aut ecclesiarum consecrationem aut clericatus vel ordinationem aut archipresbiterum aut commendationes altarium aut traditiones aecclesiarum, aut abbatis aut preposituras vendere. Quisquis conduxerit aut vendiderit, anathema sit; fiat»

---

sicuro che si tratta di canoni conciliari: questo non implica necessariamente una presenza del papa, come Fornasari al contrario sembra sostenere. Nel canone quarto («quicumque aliquid in pignus vel donum acceperit de utensilibus ornamentis sancte Romane Ecclesie vel aliarum ecclesiarum, dator et acceptor sit anathema et quamdiu tenet, comunione privetur») è menzionata la chiesa di Roma ma era naturale menzionarla prima delle altre anche in un concilio al quale non partecipasse il papa. Quindi Benedetto VIII poteva non essere presente a Ravenna nel gennaio 1014 senza che ciò implicasse che il concilio presieduto da Enrico II non potesse prendere le disposizioni antisimoniache. E per quanto si possa legittimamente dubitare del valore indicativo delle *inscriptions* bisogna sempre tener conto del fatto che il nome di Enrico e non di Benedetto compare in quelle dei canoni del 1014. Per la datazione dei canoni al concilio di Ravenna del 1014 si veda O. Capitani, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età "gregoriana" e "gregoriana". L'avvio alla restaurazione*, Spoleto 1966, pp. 75-84.

<sup>70</sup> MGH, *Constitutiones* cit., pp. 94-95, n. 48.

<sup>71</sup> Per la datazione e il commento dei frammenti rimando alla lettura completa dell'analisi di Capitani, *Immunità* cit.

prevedendo, rispetto al concilio del 1014, un livellamento delle pene per l'ordinato e per l'ordinatore entrambi colpiti da anatema.

Il secondo frammento precedentemente ascritto al concilio romano ma che - seguendo Capitani - riprende quello papiense del 1046 ne riproduce il contenuto, con una forte somiglianza anche a livello formale «issum (sic) est antiquitis, et nos sub anathemate idipsum interdicimus, de haeresis simoniaca, quae... sancta Decretum Synodus nullum aut ecclesiarum consecrationem aut clericatus ordinationem aut archipresbyteratum aut commendationes altarium aut traditiones ecclesiarum aut abbatias aut praeposituras vendere. Quisquis contradixerit aut vendiderit anathema sit»<sup>72</sup>.

Per quanto riguarda il concilio del 1047 abbiamo solo alcuni indizi derivanti dalla lettera di Clemente II «omnibus sanctae ecclesiae filiis» e dal *Liber gratissimus* di Pier Damiani: nella lettera, tuttavia non si specifica se nel concilio ci si occupasse della simonia; l'informazione sulla simonia come argomento del concilio del 1047 ci giunge dalla testimonianza di Pier Damiani che parla di un decreto dello stesso papa, decreto che generalmente è stato ritenuto emesso in occasione di quel concilio. Pier Damiani precisa che Clemente II si era limitato a prescrivere una penitenza di quaranta giorni a quanti avessero accettato consapevolmente l'ordinazione da un prelado simoniaco<sup>73</sup>.

È dunque chiaro che Enrico III aveva preso più drastiche misure verso i simoniaci rispetto a quelle del concilio romano del 1047: nella prima occasione, al concilio di Pavia, Clemente II aveva sottoscritto le decisioni dell'imperatore, mentre sappiamo che Enrico III non era presente a Roma durante il concilio del 1047<sup>74</sup>. Se per l'imperatore dovevano essere colpiti da anatema sia l'ordinato sia colui che aveva il potere di consacrare, Clemente II - stando alla testimonianza di Pier Damiani - optò per una soluzione ben più mite prevedendo per chi

---

<sup>72</sup> MGH, *Constitutiones* cit., p. 95.

<sup>73</sup> Petri Damiani *Liber gratissimus*, a cura di L. De Heinemann, in MGH, *Libelli de Lite imperatorum et pontificum*, I, Hannoverae 1891, pp. 15-75, p. 70.

<sup>74</sup> Informazione che abbiamo dalla lettera di Clemente II.

accettava un'ordinazione simoniaca – solo di lui si parla – una penitenza e non l'esclusione dal corpo della chiesa.

È ora opportuno tentare di stabilire se la natura dei provvedimenti antisimoniaci presi da Enrico II e da Benedetto VIII, nel 1014, era identica a quelle delle decisioni di Enrico III, sottoscritte da Clemente II nel 1046.

Nel concilio del 1014 per quanto riguarda i simoniaci – essi però non sono così designati, il che è particolarmente interessante – c'è da osservare che i casi si articolano in due punti distinti quello dell'ordinatore e quello dell'ordinato. L'ordinatore nel canone di Enrico II è scomunicato, l'ordinato invece è «deiectus».

Si prendano ora in esame entrambi i frammenti – seguendo Capitani – relativi al concilio del 1046. Nel primo si parla esclusivamente di scomunica per chi vende o compra dignità o beni ecclesiastici. Nel testo del secondo frammento è omessa la parola «episcopum» e ciò può essere significativo nella misura in cui si consideri che senza quella parola, il testo suona come una condanna non solo per i vescovi, ma per chiunque – e quindi anche per i laici – proceda a vendere ordinazioni e benefici ecclesiastici. Il primo frammento pare accostarsi per l'anatema comminato sia ai simoniaci, sia a coloro che in qualsiasi modo distruggono i beni della chiesa, al gruppo dei canoni del concilio ravennate del 1014. Però in questo frammento non c'è distinzione fra ordinato e ordinatori mentre i canoni del concilio ravennate la prevedono.

Enrico III a Pavia nel 1046 mostrava di avere in fatto di eresia simoniaca – si badi che i *canones* di Enrico II non avevano parlato di simonia – idee molto più drastiche, almeno nei riguardi dei vescovi ordinatori (visto che il testo del primo frammento si riferisce esclusivamente ai vescovi).

Il fatto che, rispetto alla serie di decisioni prese dal concilio di Pavia, i canoni del concilio ravennate di Enrico II, abbiano una precisazione in più – contemplando una differenza di pene per il caso dell'ordinato e il caso

dell'ordinatore – è indicativo di «tutta una serie di intenzioni polemiche e circostanziali, come di difficoltà giuridiche e procedurali»<sup>75</sup>.

Le difficoltà procedurali sono probabilmente legate al fatto che nel concilio del 1014 tutti gli ordinati da simoniaci erano colpiti da anatema: non era specificato, infatti, il caso delle persone ordinate gratuitamente da un simoniaco.

A Pavia si era ribadito il principio che solo l'intervento del denaro sia da parte dell'ordinato, sia da parte dell'ordinatore implicasse una pena, per cui si teneva per ora fuori dalla polemica il caso delle ordinazioni conferite *gratis* da simoniaci: Enrico III e Clemente II circoscrissero a casi indubbi la sanzione antisimoniaca provvedendo tra l'altro a non travolgere tutta la struttura della chiesa con la deposizione di tutti gli ordinati da simoniaci.

La questione degli ordinati *gratis* da simoniaci e il problema della grazia conferita da simoniaci occuparono grande spazio nei canoni conciliari successivi. È un tema attraverso cui poter leggere la divisione all'interno del gruppo riformatore, divisione esemplificata dal confronto fra le posizioni di Pier Damiani da un lato e Umberto di Silva Candida dall'altro<sup>76</sup> (sebbene, si

---

<sup>75</sup> Capitani, *Immunità* cit., p. 80.

<sup>76</sup> Il problema sacramentario sia per Umberto di Silva Candida sia per Pier Damiani è cercare di determinare su quali basi una gerarchia, essenziale nell'amministrazione dei carismi, possa essere ritenuta legittima. La loro ricerca si snoda su piani prettamente teologico-ecclesiologici. Nel pensiero di Pier Damiani (G. Miccoli, "*Ecclesiae primitivae forma*" in Id., *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Firenze 1966, pp. 225-299) il punto centrale è rappresentato dal concetto di Cristo «unicus et verus consecrator, cui fa riscontro la funzione puramente esecutiva, ministeriale, del sacerdote. L'impossibilità di porre un limite umano alla trasmissione della grazia, lo porta quindi ad affermare un'obiettività sacramentale che prescindendo da meriti, dignità, cultura, azioni, obbedienza dei ministri. Solo la negazione espressa del dogma trinitario, in nome del quale si amministrano i sacramenti, può far sorgere il dubbio sulla loro validità (si veda *Liber gratissimus* cit., p. 50 sg. ). La concezione umbertina (O. Capitani, *La concezione eucaristica di Umberto di Silva Candida e la professione di fede del 1059*, in *Studi su Berengario di Tours*, Lecce 1966, pp. 119-140.) parte invece dalla netta contrapposizione tra chiesa e anti-chiesa, società visibili e sovranaturali insieme, rette l'una da Cristo l'altra da Satana: quest'ultima, grottesca imitazione della prima. Fondamento della chiesa è la fede, che trova nella Sacra Scrittura il suo intangibile deposito: sulla Sacra Scrittura va riconosciuta e misurata la fede di ognuno. La negazione dell'insegnamento scritturale con le opere comporta negazione evidente della fede, e quindi eresia. L'eresia, rappresentando il distacco dal fondamento che regge la chiesa, implica perciò l'assoluta impossibilità di ottenere e amministrare lo Spirito Santo, promesso da Cristo ai suoi fedeli come pegno esclusivo di salvezza (Humberti cardinalis Libri III. *Adversus simoniacos* a cura di F. Thaner, in MGH, *Libelli del Lite* cit., pp. 95-253, pp. 102, 231). L'uno e l'altro discorso sono coerenti e obiettivi: nel senso che si muovono all'interno del

badi, in questo confronto non si riduca il complesso mondo di posizioni dei pontefici e degli altri riformatori).

La validità del sacramento amministrato da sacerdoti macchiatisi del peccato di simonia è discussa nel concilio romano del 1049 per cui non disponiamo di atti veri e propri. Vi sono, tuttavia, informazioni indirette. In primo luogo la testimonianza di Pier Damiani del *Liber Gratissimus*, poi le testimonianze fornite dalla *Vita Wiberti* e a un'altra vita riguardante Leone IX edita da Poncelet e infine le due lettere di Leone IX dell'aprile 1049<sup>77</sup>, con alcune notizie sui lavori del concilio.

Il cenno di Pier Damiani è estremamente generico per quel che riguarda la localizzazione cronologica del concilio, al contrario ci fornisce maggiori informazioni sulle decisioni prese in materia di simonia: tutte le ordinazioni effettuate da simoniaci erano considerate nulle. Sappiamo da Pier Damiani che, avvenuta la cassazione di tutte le ordinazioni fatte da simoniaci il clero romano, seguito dai vescovi presenti, si dimostrò contrario a questa decisione che privava dell'ufficiatura sacerdotale «omnes pene basilicas» e «precipue missarum solmnia» con il risultato di un profondo sconvolgimento dell'ordinamento ecclesiastico<sup>78</sup>.

I vescovi che intervengono sono distinti dai «sacerdotes» che protestano e la loro presa di posizione è, agli occhi di Pier Damiani, libera da ogni atteggiamento di implicita difesa personale: non si trattava di decisioni che

---

problema gerarchie-sacramenti, cercando di proporre una soluzione. E l'uno e l'altro discorso, pur se diversamente fondano la gerarchia su basi obiettive, legate cioè soltanto alla realtà della fede del singolo e alla verità del sacramento che lo ha ordinato, ma del tutto indipendenti da ogni variazione. Anche se va aggiunto che per Umberto i sacramenti godono, oltre che di un'estrema obiettività anche di un alto grado di soggettività, legati come sono allo stato di appartenenza all'una o all'altra società che li amministra; appartenenza però che non riposa su alcun giudizio umano, ma dipende solo dalla fede del soggetto, quale si manifesta nel suo operare (*Adversus simoniacos* cit., pp. 154 sgg.). Nessuna delle due soluzioni trovò espressione giuridica. I decreti di Nicolò II elusero piuttosto il problema, tentando una posizione puramente disciplinare (Miccoli, *Il problema* cit., p. 47 sgg.)

<sup>77</sup> Capitani, *Immunità* cit., pp. 131 sgg. (La *Vita Wiberti*, in P.L., CXLIII, coll. 457- 504; La *Vita* edita dal Poncelet è in *Analecta Bollandiana*, XXV (1906), pp. 275- 288. Le due lettere di Leone IX si trovano in P.L., CXLIII, coll. 594- 596, 598- 604).

<sup>78</sup> *Liber Gratissimus* cit., p. 70. Si veda anche J. Ryan, *S. Peter Damiani and His Canonical Sources: a Preliminary Study in the Antecedents of the Gregorian Reform*, Toronto 1956, p. 50.

riguardavano direttamente i vescovi, eppure questi presero le difese dei sacerdoti. Ai loro occhi la decisione del pontefice rischiava di minare profondamente l'equilibrio su cui si reggevano le istituzioni ecclesiastiche. A seguito dei violenti tumulti sorti tra il clero romano, e le perplessità di numerosi vescovi nei loro confronti, Leone IX ritornò alla linea più mite di Clemente II: ma il problema era ormai posto e coloro che sostenevano la necessità di condurre una più decisa lotta contro la simonia, cominciarono ad affermare la completa nullità delle ordinazioni impartite e ricevute simoniacamente e quindi anche delle ordinazioni *gratis* date a simoniaci.

Dalle due *Vitae* di Leone IX, quella nota con il nome di Wiberto e quella edita da Poncelet emerge con chiarezza la posizione assunta dai vescovi al concilio romano: anche nel caso di espliciti casi di simonia l'azione vescovile si fonda sul rispetto delle procedure, dei canoni e delle norme. La *Vita Wiberti* ci informa che «in primo romano concilio» – quello appunto romano del 1049 – Leone IX condannò l'eresia simoniaca con la deposizione in «eodem concilio» di alcuni vescovi colpevoli di simonia; dalla *Vita* edita da Poncelet apprendiamo inoltre che Leone IX aveva chiesto – senza successo – la collaborazione dei suoi «coaepiscopi» per l'estirpazione della simonia e la deposizione di questi presuli<sup>79</sup>. Di fatto, la sinodo romana del 1049 rimase essenzialmente un concilio

---

<sup>79</sup> Al pontefice, in merito agli scomunicati, fu posta da due vescovi la seguente alternativa «tunc quidam de episcopi, id est Perusiae sedis aepiscopus responderunt dicentes: si tibi bene videtur, convocetur ad hanc sanctam synodum symoniacum papam et symoniaci episcopi et audiant tua mysteria et quia digno non sunt, eiciantur de sacerdotio et dimittant rebus aeclesiae, quas iniuste tenentur: si vero non, sicut hostes poniantur» (*Vita Wiberti* cit., p. 279) I vescovi di Perugia e di Spoleto avevano proposto al pontefice di convocare il papa simoniaco, Benedetto IX, al concilio: la necessità di tornare a discutere di un papa che era stato condannato a Sutri sembra indicativa non tanto di una volontà da parte di Leone IX di confermare con l'autorità di una condanna sinodale e papale l'operato di Enrico III, quanto di una radicale e definitiva soluzione di una questione che doveva aver permesso ad alcuni vescovi timorosi e preoccupati dei provvedimenti antisimoniaci di Enrico III e di Clemente II di trovare nell'appoggio a Benedetto IX, una giustificazione delle loro posizioni. In ogni caso i due vescovi, di Spoleto e Perugia, propongono una procedura assolutamente regolare anche per i sostenitori di Benedetto IX: siano convocati al concilio e «eiecti de sacerdotio», vale a dire ridotti allo stato laicale, con l'obbligo di restituire i beni della chiesa, usurpati ingiustamente. In caso contrario – e cioè nel caso di rifiuto a presentarsi al concilio – siano trattati come nemici: scomunicati. E in effetti dalla *Vita* di Poncelet apprendiamo che, non essendosi presentati al concilio «anathemati sunt in sancto concilio et precones per totam urbem Romam ut omnis exercitus romanus bellum et seditionem contra perfidos excitarent». Emerge in questo caso con chiarezza la linea vescovile



della provincia romana e dell'Italia centrale, in primo luogo per la questione della persistente opposizione di Benedetto IX – considerato pontefice illegittimo – che è problema essenzialmente romano che si occupò anche di questioni più generali riprendendo quanto detto nei precedenti concili, quello papiense del 1046 e quello romano del 1047. Non abbiamo in questo senso solo la testimonianza della *Vita Wiberti*<sup>80</sup> «venditiones altarium sub anathemate prohibuit» ma anche e soprattutto la testimonianza di Bonizone del *Liber ad amicum*: «(synodum)... in qua etiam sub anathemate interdictum est non licere alicui episcopo archidiaconatus et preposituras vel abbacias seu beneficia ecclesiarum vel altarium commendationes vendere»<sup>81</sup>.

Confrontando queste parole con il testo del primo frammento riferito al concilio di Pavia del 1046 «sub anathemate interdicimus (de heresi simoniaca, quae quotiam increvit inepta) nullum episcopum aut ecclesiarum consecrationem aut clericatus vel ordinationem aut archiepiscopatum aut commendationes altarium aut traditiones ecclesiarum aut abbatias aut praeposituras vendere» è ravvisabile una stretta analogia tra il passo di Bonizone e il testo del frammento: dunque il concilio del 1049 non presenta caratteri di novità per quanto riguarda il problema simoniaco. Il vero risultato del concilio resta la definizione del caso di Benedetto IX.

Certo, rispetto ai concili di Pavia e di Roma, degli anni 1046 e 1047, che diedero un'indicazione di azioni da iniziare nei riguardi dell'episcopato simoniaco sul piano disciplinare, si passa, nell'aprile del 1049 alla realizzazione di alcuni interventi, ma l'opposizione vescovile portò Leone IX sulla strada già seguita dai suoi predecessori.

La dura reazione dei vescovi nel concilio del 1049 e le difficoltà che le sanzioni ai simoniaci dovevano incontrare nella loro pratica realizzazione sono

---

che fa del rispetto dei canoni e delle procedure lo strumento di azione e di intervento principale.

<sup>80</sup> PL, CXLIII, col. 491.

<sup>81</sup> Bonizonis episcopi Sutriensis *Liber ad Amicum*, a cura di E. Dummler, in MGH, *Libelli de Lite cit.*, I, pp. 568-620, p. 588.

evidenti nella sinodo di Vercelli, celebrata nell'autunno del 1050<sup>82</sup>, in cui Leone IX dovette scendere a compromessi con i vescovi presenti ammorbidendo le sanzioni contro i simoniaci: queste si limitavano a una penitenza di quaranta giorni ma non alla perdita della carica (in realtà il compromesso raggiunto a Vercelli non assunse validità generale e nella stessa sede Leone IX volle riordinare alcuni sacerdoti precedentemente ordinati da simoniaci). La decisione del pontefice, di non privare della carica l'accusato di simonia, era chiaramente frutto della resistenza a misure drastiche che aveva trovato in ambiente sinodale e non di una convinzione reale sulle punizioni da comminare ai simoniaci. La stessa resistenza Leone IX dovette incontrarla alla sinodo svoltasi a Mantova il 21 febbraio 1053: il programma di riforma leonino era percepito come un rivolgimento che minava lo *status quo* delle chiese e delle realtà locali. Wiberto di Toul racconta che la sinodo di Mantova si svolse tra aspri scontri tra il seguito del papa e gli altri partecipanti «itaque repedans in Italiam concilium apud Mantuam habendum constituit, quod factio quorundam pontificum severitatem eius iudicii timentium perturbavit. Nam familiae eorum fautrices scelerum subitum contra domni apostolici familiam moverunt tumultum secure astantem ante basilicam, in qua publicum habebatur concilium, ita ut vir sanctus cogereetur a medio consessu surgere et ante portam ad sedandum strepitum procedere»<sup>83</sup>.

La condanna della simonia è ripetuta nel concilio di Firenze del 1055<sup>84</sup>, una sinodo che segna l'esordio del pontificato di Vittore II: non disponendo dei canoni non sappiamo tuttavia in che termini fu rinnovata la condanna contro i simoniaci.

---

<sup>82</sup> Capitani, *Immunità* cit., pp. 52-74 (si veda Mansi, *Sacrorum* cit., XIX, col. 757, 774; *Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz 1054-1100*, a cura di I. S. Robinson, in MGH, *Scriptores rerum Germanicarum nova series*, 14, Hannover 2003, V e Ermanno Di Reichenau, *Chronicon*, a cura di R. Buchner, in MGH, *Scriptores*, V, p. 129).

<sup>83</sup> M. G. D'Agostino, *Il primato della Sede di Roma in Leone IX (1049- 1054). Studio dei testi latini nella controversia greco- romana nel periodo pregregoriano*, Torino 2008, p. 131.

<sup>84</sup> Mansi, *Sacrorum* cit., XIX, p. 835-836; *Annales Altahenses maiores*, 1055 in MGH, *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum IV*, a cura di E. von Oefele, 1891, p. 51. Per Vittore II si veda W. Huschner, *Vittore II*, in *Enciclopedia dei papi* cit., pp. 162-166.

Estremamente generica è la condanna della simonia del concilio del 1059 presieduto da Nicolò II, il canone 9 si limita a sostenere che nessuno doveva essere consacrato o promosso a una carica per mezzo dell'eresia simoniaca «ut per simoniacam haeresim nemo ordinetur vel promoveatur ad quolibet ecclesiasticum officium». Il medesimo pontefice intervenne nuovamente sulla simonia in un successivo concilio, e questa volta con più precisione. La datazione dei canoni che prenderemo in esame appare problematica e oscilla tra il 1060 e il 1061: quello che in questa sede interessa è l'analisi del contenuto dei canoni, siano essi ascritti al concilio del 1060 o a quello del 1061, essi testimoniano in ogni caso il pensiero di Nicolò II in merito alla questione simoniaca<sup>85</sup>. Il problema restava quello del trattamento da riservare ai sacerdoti ordinati da simoniaci e ai sacramenti da loro amministrati, soprattutto nel caso specifico di *ordinationes gratis datae a simoniacis*.

Una chiara presa di posizione della sede romana in merito, che risolvesse la disputa – se non in sede teologica, almeno in sede disciplinare – non poteva tardare. La invocava già Pier Damiani nella prima redazione del suo *Liber Gratissimus*, pronto a sopportare che «si, quod non credimus, sic liturae usquequaque videatur obnoxius, ut corrigi nequeat, antequam in publicam noticiam proferatur, edax eum flamma consumat»<sup>86</sup>. Tutta la polemica, soprattutto dopo l'apparizione dell'*Adversus simoniacos* conduceva inevitabilmente a una presa di posizione del pontefice. Sotto il pontificato di Nicolò II ci si mosse in questo senso, anche se in modo non definitivo ma orientando la polemica e la lotta su di un piano più disciplinare che teologico. Rimandando alle pagine di Miccoli per quanto riguarda la datazione del concilio e dei canoni relativi passiamo ad esaminare il contenuto delle costituzioni sinodali. I canoni dall'1 al 3<sup>87</sup> esaminano quella categoria di persone «qui non per pecuniam sed gratis sunt a symoniaci ordinati» e, stabilito

---

<sup>85</sup> Per l'analisi della questione della datazione si rinvia a G. Miccoli, *Il problema delle ordinazioni simoniache e le sinodi lateranensi del 1060-1061*, in *Studi Gregoriani* V (1956), pp. 33-81.

<sup>86</sup> *Liber Gratissimus* cit., p. 74.

<sup>87</sup> Mansi, *Sacrorum* cit., XIX, p. 935 sgg.

il trattamento che deve essere loro riservato, chiarisce piuttosto minuziosamente le ragioni che lo hanno consigliato:

1) «erga symoniacos nullam misericordiam in dignitate servanda habendam esse decernimus, sed iuxta canonum sanctiones et decreta sanctorum patrum eos omnino damnamus ac deponendos esse apostolica auctoritate sancimus».

2) «de iis autem, qui non per pecuniam sed gratis sunt a symoniacis ordinati, quia questio a longo tempore est diutius ventilata, omnem nodum dubietatis absolvimus, ita ut super hoc capitulo neminem deinceps ambigere permittamus. Quia igitur usque adeo haec venenata perniciens hactenus inolevit, ut vix quaelibet aeclesia valeat reperiri quae hoc morbo non sit aliqua ex parte corrupta, eos, qui usque modo gratis sunt a symoniacis consecrati, non tam censura iustitiae, quam intuitu misericordiae, in acceptis ordinibus manere permittimus, nisi forte alia culpa ex vita eorum contra canones eis existat. Tanta quippe talium multitudo est, ut, dum rigorem canonici vigoris super eos servare non possumus, necesse sit, ut dispensatorie ad pia condensationis studium nostros animos ad presens inclinemus. Ita tamen auctoritate sanctorum apostolorum Petri et Pauli omnimodis interdicimus, ne aliquando aliquis successorum nostrorum ex hac nostra permissione regulam sibi vel alicui assumat vel prefigat, quia non hoc auctoritas antiquorum patrum iubendo aut concedendo promulgavit, sed temporis nimia necessitas permittendum a nobis extorsit».

3) «de caetero autem si quis hinc in posterum ab eo, quem symoniacum esse non dubitat, se consecrari permiserit, et consecrator et consecratus non disparem damnationis sententiam subeat, sed uterque depositus paenitentiam agat et privatus a propria dignitate persistat».

La prima disposizione riguarda i simoniaci in generale senza che siano distinti in nessuna specifica categoria: non devono in alcun modo conservare la loro *dignitas*, ma sono condannati senza remissione (*omnino*) e deposti. La seconda disposizione si riferisce a una particolare categoria di persone, che non

è dichiarata simoniaca, ma semplicemente ordinata da simoniaci, senza alcun versamento di denaro: possono rimanere nel loro ordine, se non vi sono altre colpe previste da disposizioni canoniche che lo impediscano, e questo solo tenendo conto della particolare e difficile situazione della chiesa. Non si parla affatto di una eventuale cerimonia riconciliatoria a cui essi debbano essere sottoposti. Comunque anche escludendo la possibilità che si possano ricevere gli ordini da simoniaci e condannando a essere deposti coloro che non lo evitino, si dà indubbiamente a tutte queste norme un carattere puramente disciplinare. Infatti neanche «*intuitu mericordiae*» si sarebbero potuti mantenere nell'esercizio del loro ministero coloro che avevano avuto gli ordini dai simoniaci, se non si pensasse che questi ultimi avevano la facoltà, dal punto di vista teologico, di amministrare i sacramenti, ragione per cui chi era stato ordinato da essi era a pieno diritto sacerdote.

Sul problema teologico della validità dei sacramenti amministrati da simoniaci, la disposizione si mantiene – vista forse la difficoltà di conciliare le varie tesi contrastanti – piuttosto vaga, dando così luogo per il futuro, come vedremo, a contrastanti interpretazioni.

Il canone 5 – che seguendo Miccoli si deve ascrivere a un concilio precedente<sup>88</sup> a quello dei canoni 1/3 – si presenta così «*Nicolaus episcopus episcopis omnibus. Statuimus decretum de simoniaca tripartita heresi, id est de simoniacis simoniace ordinatibus vel ordinatis et de simoniacis simoniace a non simoniacis, et simoniacis non simoniace a simoniacis. Simoniaci simoniace ordinati vel ordinatores secundum ecclesiasticos canones a proprio gradu decidant. Simoniaci quoque simoniace a non simoniacis ordinati similiter ab officio male accepto removeantur. Simonicos autem non simoniace a simoniacis ordinatos misericorditer per manus impositionem pro temporis necessitate concedimus iin officio permanere*».

---

<sup>88</sup> Appare chiaro che il canone V affronti la questione in modo più generale dividendo le diverse categorie mentre i canoni dall'1 al 3 si concentrano su una sola delle categorie della tripartizione senza però alcun accenno al motivo dell'*impositio manus*, di cui si parla invece nel canone 5.

La simonia è distinta come *tripartita heresis* e minuziosamente si passano in rassegna le tre diverse categorie di simoniaci, distinguendoli e nella colpa e nella pena, anche se in realtà due di esse sono sottoposte allo stesso trattamento. Il carattere della costituzione è anche in questo caso spiccatamente disciplinare: non prende posizione rispetto al problema teologico dei provvedimenti. Si parla sempre e soltanto di *gradus* e *officium* cioè delle funzioni ministeriali del sacerdote che sono interdette ai simoniaci senza che ci si pronunci sull'intrinseca validità sacramentale della loro ordinazione.

Andrebbe chiarito il significato della cerimonia dell'*impositio manus*, mediante la quale coloro che sono stati ordinati «non simoniace a simoniaci possono pro temporis necessitate in officio permanere» ma è tuttavia – per quel periodo – estremamente difficile, poiché se ad esempio essa poteva avere un indubbio valore di ordinazione per Umberto, non altrettanto si può affermare per Pier Damiani o più tardi per Gregorio VII<sup>89</sup>. Un elemento che di questo canone può forse chiarire il valore è appunto l'aspetto tipicamente disciplinare che esso riveste: «se si fosse trattato di cerimonia non semplicemente riconciliatoria, ma avesse rivestito il carattere di una riordinazione, ben difficilmente si sarebbe parlato semplicemente di *officium*, ma piuttosto di *ordo*, e con una ben diversa formulazione»<sup>90</sup> come fa appunto Umberto nel suo *Adversus Simoniacos*.

I primi tre canoni promulgati durante il pontificato di Nicolò II sono ripubblicati, in modo identico, da Alessandro II nel concilio del 1063<sup>91</sup>.

La prima sinodo in cui sembra che Gregorio VII si sia occupato di simonia è quella del marzo 1074. Nel registro non sono presenti i canoni della sinodo, essi sono tuttavia conservati in tre «*litterae speciales*» indirizzate a Sigfrido di Magonza, Werner di Magdeburgo e Ottone di Costanza, per invitarli

---

<sup>89</sup> Un preciso richiamo a questa disposizione conciliare la ritroviamo in una lettera di Gregorio VII (Reg. VI, 39).

<sup>90</sup> Miccoli, *Le ordinazioni* cit., p. 45.

<sup>91</sup> Mansi, *Sacrorum* cit., XIX, pp. 1023-1024.

alla promulgazione dei decreti nelle loro diocesi<sup>92</sup>. Attraverso queste lettere si può ricostruire il contenuto dei decreti e il testo risulta così composto «ut hi, qui per symoniacam heresim, hoc est interventu precii, ad aliquem sacrorum ordinum gradum vel officium promoti sunt, nullum in sancta ecclesia ulterius locum ministrandi habeant; illi quoque, qui ecclesias datione pecuniae obtinent, omnino eas perdant, ne deinceps vendere aut emere alicui liceat; sed nec illi, qui in crimine fornicationis iacent, missas celebrare aut secundum inferiores ordines ministrari altari debeant. Statuimus etiam: ut, si ipsi contemptores fuerint nostrarum immo sanctorum patrum constitutionum, populus nullo modo eorum officia recipiat; ut qui pro amore Dei et officii dignitate non corriguntur, verecundia seculi et obiurgatione populi resipiscant».

I simoniaci vanno quindi radicalmente allontanati da ogni ufficio ecclesiastico, scardinati dall'organizzazione ecclesiastica diocesana. I preti concubinari devono astenersi dal celebrare messa, e rispettivamente, i diaconi e suddiaconi da ogni servizio all'altare. Rispetto ai simoniaci è chiara la volontà di mettere i preti concubinari in una posizione di attesa che lascia maggiormente aperta una strada alla conciliazione.

Chiaro è il valore disciplinare delle disposizioni che evitano con cura qualsiasi riferimento alla natura di quegli uffici. Questa linea è inquadrabile nella politica vescovile seguita da Gregorio VII nei primi anni di pontificato: una posizione che esprimeva il tentativo di una conciliazione, persino di fronte ai vescovi lombardi<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Per la questione dell'anno di pubblicazione si rimanda a G. B. Borino *I decreti di Gregorio VII contro i simoniaci e i nicolaiti sono del sinodo quaresimale del 1074*, in *Studi Gregoriani* VI (1959-1961), pp. 277-295.

<sup>93</sup> Reg. I, 11: gli atteggiamenti concilianti del primo periodo sono ravvisabili in alcune lettere: scrivendo il 1 luglio ai fedeli di Lombardia per invitarli ad opporsi a Goffredo di Milano evita ogni accenno preciso ai vescovi che lo hanno consacrato (Reg. I, 15). Il 13 ottobre 1073 accetta di buon grado le scuse di Alberto di Acqui di aver preso parte all'ordinazione di Novara (Reg. I, 27) e il 25 gennaio 1074 invita alla prossima sinodo del marzo tutti i suffraganei della diocesi milanese, con una lettera certo prudente nel tono, ma che tuttavia non lascia dubbio sul suo desiderio di trovare un'intesa con essi (Reg. I, 43). Alla sinodo limitò l'esercizio del loro potere episcopale alla conferma dei fanciulli, come risulta da una lettera del 15 aprile 1074 diretta a Beatrice e Matilde (Reg. I, 77), le quali avrebbero evidentemente desiderato misure più radicali nei loro confronti. Gregorio VII difese il proprio operato dichiarandosi disposto a fornire più ampie spiegazioni: «totius negotii frena ita retinemus in manu, ut aut correctis de

Per quanto riguarda il pensiero di Gregorio VII sulle ordinazioni simoniache<sup>94</sup> esistono due tesi interpretative: la prima vuole Gregorio VII sulla linea di Umberto di Silva Candida, per cui avrebbe sostenuto l'assoluta nullità sacramentale delle ordinazioni simoniache o comunque impartite da eretici; la seconda sostiene invece che per Gregorio VII si tratti semplicemente di illiceità giuridica: esse sarebbero state cioè dichiarate nulle per quanto riguardava il diritto di esercitare l'ufficio, non per quanto riguardava l'effetto sacramentale in sé.

I sostenitori della prima tesi collegano la questione sacramentaria alla dottrina ecclesiologica: per Gregorio VII non esiste nessuna divisione reale fra la chiesa ufficiale, società visibile giuridicamente ordinata, e la chiesa dei veri cristiani; la prima deve corrispondere alla seconda e viceversa. Nessun margine è perciò concesso a eretici o scomunicati di amministrare la grazia. Decisivo appare al riguardo un passo della prima lettera dottrinale a Ermanno di Metz del 25 agosto 1076<sup>95</sup>: «ut autem maledicti et excommunicati possint benedicere et divinam gratiam, quam non timent operibus denegare, alicui largiri, in nullius sanctorum patrum precepto potest inveniri».

Le decisioni delle sinodi romane del febbraio-marzo e del novembre 1078, che dichiaravano *irritae* le ordinazioni operate da scomunicati o comunque simoniacamente<sup>96</sup>, sono quindi interpretabili nel senso di un'assoluta nullità delle ordinazioni stesse «ordinationes quae interveniente pretio, vel precibus, vel obsequio alicuius personae ea intentione impenso, vel quae non communi consensu cleri et populi secundum canonicas sanciones fiunt, et ab his ad quos consecratio pertinet non comprobantur, infirmas et

---

venia aut pertinacibus non sit desperandum de pena». Il fatto che quei vescovi fossero notoriamente accusati di simonia, colpevoli di aver sostenuto uno scomunicato eretico, resta secondario rispetto alla speranza di Gregorio VII di riportarli nell'alveo della riforma romana. Nel successivo periodo, quando si chiudono gli spazi di dialogo fra Gregorio e i vescovi questi sono definiti nelle lettere del pontefice «precursores antichristi», «antiqui hostis satellites».

<sup>94</sup> G. Miccoli, *Le ordinazioni simoniache nel pensiero di Gregorio VII, un capitolo della dottrina del primato?*, in Id., *Chiesa Gregoriana cit.*, pp. 169-201.

<sup>95</sup> Reg. IV, 2.

<sup>96</sup> Reg. V, 14a; Reg. VI, 5b.



irritas esse diiudicamus: quoniam qui taliter ordinantur, non per ostium, id est per Christum, intrans, sed, ut ipsa veritas testatur, fures sunt et latrones»<sup>97</sup>.

Borino<sup>98</sup> ha tuttavia messo in rilievo il fatto che nel decreto del novembre 1078 non si parla solo di ordinazioni impartite simoniamente ma anche di quelle non avvenute canonicamente «quae non communi consensu cleri et populi secundum sanctiones fiunt et ab his, ad quos consecratio pertinet non comprobantur»<sup>99</sup>, inoltre nel decreto del febbraio-marzo erano dichiarate «irritae» le ordinazioni fatte da scomunicati<sup>100</sup>. Il ragionamento umbertino che fondava la nullità delle ordinazioni simoniache sull'impossibilità di dare o comprare quello che non si può né vendere né comprare, cioè lo Spirito Santo difficilmente poteva essere applicato anche alle altre categorie, ovvero i non ordinati canonicamente e gli scomunicati. Borino osserva che «il puro stato di peccato (di qualsiasi peccato, per cui uno possa essere scomunicato) non toglie che egli continui ad avere quello che una volta ha acquistato, e quindi, sia pure peccaminosamente, lo possa conferire ad altri. Nel caso delle ordinazioni ricevute da scomunicati il dichiararle *irritas* è un puro atto disciplinare, proibisce l'esercizio dell'ordine così ricevuto da persone indegne. Non è dire che siano sacramentalmente invalide»<sup>101</sup>. Lo stesso vale ovviamente per le ordinazioni avvenute senza la partecipazione del clero e del popolo. È evidente tuttavia che il termine «irritae», riferito a questi tre diversi tipi di ordinazioni, va inteso nello stesso modo ovvero per quanto riguarda il diritto di esercitare l'ufficio - una questione, di nuovo disciplinare - e non quanto al valore sacramentale.

---

<sup>97</sup> Mansi, *Sacrorum* cit., XX, p. 507; Reg. L. VI, ep. 5b. Perfettamente corrispondenti a quanto Amato d'Oleron, legato papale, decretava nella sinodo di Gèrone dello stesso anno (Mansi, *Sacrorum* cit., XX, c. 519 s.) «si quae ecclesiae per pecuniam essent consecratae, vel a simoniacis, a legitimo canonice consecrentur episcopo. Si qui etiam clerici pecuniam praebendo, vel a simoniacis sunt ordinati, eodem modo a catholico ordinentur episcopo. Non enim in his fit reiteratio, sed ipsa consecratio, quoniam nihil praecesserat, quod ratum haberi queat».

<sup>98</sup> G. B. Borino, *Osservazione su una interpretazione del decreto di Gregorio VII sulle ordinazioni simoniache*, in *Studi Gregoriani*, V (1956), p. 411 sg.

<sup>99</sup> Reg. VI, 5b (si veda Borino, *Osservazione* cit., p. 412).

<sup>100</sup> Reg. V, 14a.

<sup>101</sup> Borino, *Osservazione* cit., p. 412.

Miccoli ha preso le distanze dalla tesi di Borino non per la convizione che i decreti di Gregorio VII riguardassero la sfera sacramentale ma perché «non è detto che l'affermazione di nullità sacramentale delle ordinazioni simoniache dovesse avvenire per Gregorio negli stessi termini di Umberto. E se né Borino (né il Nitschke) parlano solo di simoniaci, ma più ampiamente di scomunicati, non è poi detto che il concetto di peccato causa di scomunica e la scomunica stessa fossero per Gregorio isolabili a quella sfera giuridico-morale cui tende il Borino, troppo alla luce di principi e distinzioni solo successive, e presupponendo d'altra parte a torto come tranquillamente ammessa nel secolo XI la nozione di carattere sacramentale o qualcosa di equivalente»<sup>102</sup>. Va posta, in ogni caso, in evidenza la presenza nei canoni gregoriani di alcune categorie di persone – gli scomunicati e coloro la cui elezione non è stata canonica – non contemplate nel ragionamento umbertino o per le quali addirittura egli aveva esplicitamente affermato la loro ordinazione valida, pur essendo illecita (per i non canonicamente eletti); persone inoltre, per le quali, almeno a prima vista, non poteva valere la determinazione «fede–non fede» per stabilire la loro capacità di amministrare il sacramento.

Per chiarire il pensiero di Gregorio VII sulle ordinazioni simoniache è bene analizzare il passo di una lettera di Gregorio VII a Rainaldo vescovo di Como, del 21 giugno 1079<sup>103</sup>: Rainaldo aveva prospettato il caso dei preti ordinati «nescienter et sine pretio» da simoniaci, chiedendo istruzioni sul comportamento da seguire nei loro confronti. Gregorio VII richiamò in quel caso il decreto di Nicolò II del concilio del 1060, secondo il quale costoro «si tamen vita eorum inreprehensibilis esse probatur, per manus impositionem confirmatos in suis ordinibus permanere et ministrare posse»<sup>104</sup>.

Non c'è dubbio sulla portata disciplinare, non dogmatica, dei decreti di Nicolò II<sup>105</sup>. Difficilmente questa accettazione dei canoni di Nicolò II potrebbe

---

<sup>102</sup> Miccoli, *Le ordinazioni* cit., p. 171.

<sup>103</sup> Reg. VI, 39.

<sup>104</sup> Il decreto di Nicolò si legge in MGH, *Constitutiones* cit., I, pp. 550 sgg.

<sup>105</sup> Si veda Miccoli, *Il problema* cit.

conciliarsi con la presunta affermazione dell'invalidità sacramentale delle ordinazioni simoniache. Sulla base di questi testi affermazioni e decreti di Gregorio VII sulle ordinazioni simoniache dovrebbero essere collocati sullo stesso piano delle sue disposizioni tendenti a proibire ai fedeli di ascoltare la messa di preti simoniaci e fornicatori, senza che mai sia affermata la nullità sacramentale di quelle messe. Il decreto del 1078 anzi non sarebbe che la ripetizione «in forma più solenne e severa della proibizione di ascoltare la messa e di partecipare a ogni altro ufficio dei simoniaci, avvertendo i fedeli: i loro ordini sono vani, sono senza effetto; non hanno diritto di esercitarli»<sup>106</sup>.

Tuttavia alcuni frammenti del registro inducono a ripensare l'idea solo disciplinare-giuridica relativa alle ordinazioni simoniache di Gregorio VII. Il passo di Reg. IV, 2 «ut autem maledicti et excommunicati possint benedicere et divinam gratiam, quam non timent operibus denegare, alicui largiri, in nullius sanctorum patrum precepto potest inveniri» afferma – spiegando appunto il significato di *execratio* – che i *maledicti* ed *excommunicati* (e quindi anche i simoniaci essendo più volte stati definiti sia come maledetti sia come scomunicati) non possono né benedire né dare a qualcuno la grazia divina. E qui si tratta di intrinseca capacità di amministrare la grazia non di diritto di farlo.

La questione trattata in Reg. IV, 2 è probabilmente sollevata da una precisa richiesta di Ermanno di Metz. La prima frase è perentoria e generale «episcoporum autem, qui excommunicato regi communicare praesumunt, ordinatio et consecratio apud Deum, teste beato Gregorio, fit execratio»<sup>107</sup>. Segue una sorta di lunga parentesi volta a chiarire perché quei vescovi sono «maledicti» ed «excommunicati», e il perché si riassume nella loro grave

---

<sup>106</sup> Borino, *Osservazione cit.*, p. 415.

<sup>107</sup> Reg. IV, 2. Il senso di «*execratio*» qui non può essere che quello usato da Gregorio VII per definire la consacrazione di Goffredo ad arcivescovo di Milano, operata dai vescovi lombardi nella sinodo provinciale di Novara del 1073 (Reg. I, 11; anche Reg. I, 15. Per la sinodo di Novara cfr. Bonizone, *Liber ad amicum cit.*, pp. 599- 606) nelle parole di Gregorio la «*consecratio-execratio*» di Goffredo indicava il suo inserimento in un mondo assolutamente estraneo alla grazia di Cristo, antitetico alla sua dottrina e alla sua prassi; un mondo cioè fuori dalla chiesa, dai suoi carismi, dalle possibilità di salvezza, il mondo dell'anticristo.

disobbedienza verso Roma: disobbedienza perché comunicano con lo scomunicato Enrico, perché invece di rimproverarlo per le sue colpe lo confermano nella sua perdizione<sup>108</sup>. Gregorio VII affermava nella lettera che la consacrazione e l'ordinazione dei vescovi che comunicano con il re scomunicato sono una maledizione (*execratio*) e così conclude «ut autem maledicti et excommunicati possint benedicere et divinam gratiam, quam non timent operibus denegare, alicui largiri, in nullius sanctorum patrum precepto potest inveniri»<sup>109</sup>.

Se questo passo è grosso modo chiaro – almeno nelle conseguenze che Gregorio VII ne vuole trarre – resta tuttavia la difficoltà del canone del novembre 1078. In quella costituzione i vescovi non canonicamente eletti erano messi sullo stesso piano dei simoniaci e soprattutto si spiega difficilmente il richiamo al decreto di Nicolò II nella lettera a Rainaldo da Como, che sembrerebbe escludere la nullità sacramentale delle ordinazioni impartite gratis da simoniaci (contrariamente a quanto afferma invece la coerente teologia sacramentaria di Umberto)<sup>110</sup>. *L'impasse* appare perciò assoluta. Esaminato da un punto di vista di teologia sacramentaria, di obiettività o meno dei sacramenti, il pensiero di Gregorio VII resta oscuro, contraddittorio.

Micoli ha dato una risposta a questo problema sottolineando che nelle lettere di Gregorio VII manca un discorso autonomo sui sacramenti, un'autonoma teologia sacramentaria. Lo stesso testo di Reg. IV, 2, che pur parlando di sacramenti non tocca tuttavia il tema dell'ordinazione dei vescovi che li amministrano, ma solo della disobbedienza verso Roma – che comporta perciò la scomunica, intesa come esclusione totale dal mondo ecclesiastico – è del resto già fuori da un autonomo piano teologico: la dottrina dei sacramenti

---

<sup>108</sup> Reg. IV, 2 «cum enim oboedire sedi superbe conendunt, scelus idoatrie teste Samuele incurrunt. Nam si ille Dei dicitur, qui ad ferienda vitia zelo divini amoris excitatur, profecto esse se Dei denegat, qui, in quantum sufficit, increpare vitam carnalium recusat. Et si ille maledictus est, qui prohibet gladium suum a sanguine, id est predicationis verbum a carnalis vite interfectione, quanto amplius ille maledictus est, qui timore vel favore impellit animam fratris sui in eterna perditione?»

<sup>109</sup> Reg. IV, 2.

<sup>110</sup> *Adversus simoniacos* cit., I, 4, p. 108; II, 26, p. 171.

sembra inserirsi semmai in una teologia del primato piuttosto che comportare un discorso che sia valido di per sé.

Con Gregorio VII siamo in un diverso ordine di idee: sin dall'inizio del suo pontificato è chiara in lui la coscienza che è il mondo vescovile a rappresentare il maggiore ostacolo per la piena attuazione della riforma<sup>111</sup> e, insieme, la consapevolezza che solo una larga collaborazione vescovile l'avrebbe resa possibile<sup>112</sup>. Nei primi anni di pontificato Gregorio VII si mosse perciò su un duplice binario: da un lato cercò di sollecitare direttamente, e nel modo più largo possibile, la collaborazione dei vescovi<sup>113</sup>, dall'altro, a mano a mano che questa si rivelava difficile da ottenere, di far leva sui potenti laici e anche sui semplici fedeli perché lo aiutassero, premendo sui vescovi, a far loro accettare il suo indirizzo di riforma. Se, questo si rivelava impossibile, Gregorio VII mirava a sostituirli con una diversa gerarchia<sup>114</sup>: la collaborazione vescovile, infatti, richiesta e rifiutata, poneva il problema di sostituire una gerarchia refrattaria con un'altra consona alle direttive romane. La duplice rottura con Enrico IV, che trascinò con sé buona parte dei vescovi tedeschi e dell'Italia settentrionale, accentuò, soprattutto dopo la condanna del 1080, l'urgenza del

---

<sup>111</sup> Miccoli cita alcuni interessanti passi: Reg. I, 9 «peccatis enim facientibus ita pene totus mundus in maligno est positus, ut omnes et precipue qui in ecclesia prelati sunt eam potius conturbare quam fideli devotione defendere vel celebrare contendant et, dum suis aut lucris aut presentis glorie desiderii inhiant, omnibus, que ad religionem et iustiam Dei pertinent, se velut hostes opponant»; Reg., I, 42: «sacerdotes autem et qui regimen ecclesie accepisse videntur legem Dei fere penitus postponentes et officii sui debitum Deo et commissis sibi ovibus subtrahentes per multorum utilitatibus et saluti proficere debuissent, ea aut neglegunt aut infeliciter in pompa superbie et superfluis sumptibus consumunt»; Reg. I, 77: «inter omnes Teutonice terre episcopos, quorum multi non solum carni scelere, sed etiam symoniaca labe fedati sunt»; Reg. II, 11: «illi, qui propter lucrandas animas episcopi vocati et constituti sunt et subditos suos verbo et exemplo viam veritatis docere deberent, his temporibus seducti a diabolo non solum legem Dei deserunt sed inpugnare et omni conatu subvertere non desistunt»; Reg. II, 49: «iterum cum mentis intuitu partes occidentis sive meridiei aut septemtrionis video, vix legales episcopos introitu et vita, qui christianum populum Christi amore et non seculari ambitione regant, invenio».

<sup>112</sup> Tra i molti esempi possibili si veda la lettera di convocazione alla sinodo marzo 1074 ai suffraganei della diocesi di Milano, Reg. I, 43 (l'unica, con quella a Sicardo, patriarca di Aquileia, e ai suoi suffraganei Reg. I, 42 che ci sia pervenuta).

<sup>113</sup> Si vedano per esempio le lettere indirizzate a Guglielmo di Pavia perché resista a Goffredo di Milano e ai suoi seguaci (Reg. I, 12 e Reg. I, 28) o ad Alberto di Acqui per lo stesso motivo (Reg. I, 27.)

<sup>114</sup> Si vedano come esempio Reg. I, 17; Reg. I, 25; Reg. I, 26; Reg. II, 7; Reg. II, 54.

problema. I problemi di obbedienza si inserivano in quel fluttuante clima dottrinale del secolo XI, in cui si stava lentamente imponendo il primato romano come unico principio che apparisse saldo e incontrovertibile.

La lunga discussione sulle ordinazioni e i sacramenti dei simoniaci aveva mostrato la difficoltà di arrivare a una soluzione che fosse soddisfacente e valida per tutti, mantenendosi a un livello di pura esegesi testuale. E la legittimità della gerarchia vescovile, mancando altri metri sicuri e incontrovertibili, si misurò non su questioni sacramentali ma in ultima istanza sull'obbedienza alla sede romana: «con tutte le possibilità di soluzioni pratiche diverse che la stessa genericità del principio di obbedienza a Roma e l'arbitrarietà a senso unico della sua applicazione (perché fondata unicamente sull'interpretazione papale) permettevano»<sup>115</sup>.

Le scelte gregoriane avevano indubbiamente un valore in primo luogo politico (nel senso di una politica religiosa sempre riportabile ad alcuni fondamenti dottrinali individuati come irrinunciabili) e operativo. Una politica che aveva il suo centro nella dottrina del primato romano: ed è a questa che tutte le altre questioni erano subordinate. Ne deriva, in Gregorio VII, l'assenza pressoché assoluta di ogni sforzo atto a risolvere il problema della legittimità della gerarchia in termini di obiettività sacramentale<sup>116</sup>. Con Gregorio VII anche le questioni sacramentali relative allo *status* vescovile diventavano dipendenti dal rapporto dei presuli con il papa. L'obbedienza a Roma diventava infatti la spia della purezza della fede di ognuno<sup>117</sup>: è grazie a Roma, quindi, per la sua

---

<sup>115</sup> Miccoli, *Le ordinazioni* cit., p. 180.

<sup>116</sup> L. cit.: «rilievo che non resta certo sminuito dal fatto che il concetto di obiettività sacramentale è nel secolo XI molto più vago, indeciso, fluttuante di quanto la moderna storiografia – tutta tesa a ritrovarlo, quasi a introdurlo pesantemente nel periodo – lasci supporre».

<sup>117</sup> Che la causa prima del distacco dalla Chiesa e dell'associazione a Satana, e della perdita quindi di ogni potestà sacramentale e liturgica, sia dato dalla disobbedienza a Roma, è pienamente confermato dalle conseguenze – le stesse per i simoniaci e gli scomunicati – che Gregorio prospetta per i concubinari di entrare in chiesa «*usque dum peniteant et emendent*», così prosegue: «*si qui vero in peccato suo perseverare maluerint, nullus vestrum officium eorum auscultare presumat; quia benedictio illius veritur in maledictionem, et oratio in peccatum, testante Domino per prophetam: "Maledicam, inquit, idolatriae peccatum incurruntm Samuele testante" et beato Gregorio instruente: "peccatum ariolandi est non*

posizione e funzione all'interno della chiesa, che si realizzava per Gregorio VII la soluzione del problema della legittimità delle gerarchie locali (del resto la proposizione 26 del *Dictatus* era chiara «quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romane ecclesie»).

In quest'ottica deve essere letto il passo di Reg. IV, 2 più volte citato: l'ordinazione di quei vescovi diventa maledizione, essi non possono amministrare la grazia perché sono disobbedienti a Roma: come tali eretici, privi della vera fede. Il distacco dalla sede apostolica comporta la rovina assoluta, così come il rientrare in comunione con essa opera una loro restaurazione che per essere tale non richiede necessariamente nuove cerimonie sacramentali (ma che può trovare manifestazioni riconciliatorie diverse a seconda delle circostanze e dei soggetti diversi in questione – compresa la procedura dell'*impositio manus*). È chiaro che siamo lontani da ogni teologia sacramentaria e anche dalle posizioni di Umberto di Silva Candida che richiedeva nei confronti di quanti erano considerati incapaci di amministrare i sacramenti (nel caso specifico i simoniaci) una reordinazione, per Umberto prima e unica e vera ordinazione<sup>118</sup>. Con Gregorio VII invece, così come il distacco da Roma era stato sufficiente per togliere alla radice la possibilità di amministrare la grazia, il rientrare successivamente in comunione con essa ridava questa possibilità, in quanto quelle cerimonie riconciliatorie assumevano un valore meramente penitenziale<sup>119</sup>.

---

obedire, et scelus idolatriae nolle acquiescere". Peccatum igitur paganitatis incurrit, quisquis, dum christianum se asserit, sedi apostolicae obedire contemnit».

<sup>118</sup> *Adversus simoniacos* cit., p. 113, e la lettera di Umberto a Eusebio Brunone, vescovo di Angers in R. Francke, *Zur Charakteristik des Cardinals Humbert von Silva Candida*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», VII (1882), p. 613 sg.

<sup>119</sup> Proprio questa considerazione di fondo, che fa di Roma il fondamento essenziale di tutta la struttura carismatica della chiesa, permette che in altri casi, non contraddittoriamente, si proponessero altre soluzioni e si seguivano altre prassi nei confronti dei sacramenti di scomunicati, eretici, simoniaci, e delle loro consacrazioni in particolare: perché la cosa essenziale non è quel sacramento ma la volontà di Roma di negarlo o di volerlo dichiarare tale (nella lettera a Rainaldo di Como è concesso a un prete consacrato *gratis* da simoniaci di mantenere il proprio grado e ufficio – purchè sia di vita santa – previa una «*manus impositio*» che ha tutto l'aspetto di un semplice atto riconciliatorio).

Si può in definitiva affermare che nei canoni della sinodo del 1078 quelle diverse categorie di persone – scomunicati, non eletti canonicamente, simoniaci – fossero messe insieme e le loro ordinazioni dichiarate *irritae* non per considerazioni che partano da un punto di vista sacramentario, da un esame della natura specifica dei loro sacramenti, ma perché tutte disobbedienti a Roma e perciò da questa private della capacità di amministrarli<sup>120</sup>.

Gregorio VII privo di una sicura teologia sacramentaria, cercò di rimanere ancorato all'impostazione disciplinare di Nicolò II, senza pronunciarsi sulla natura dei sacramenti di simoniaci, concubinari e in genere scomunicati. Ma contemporaneamente l'insistenza sul primato petrino lo portò a sostenere, quando la rottura con la gerarchia vescovile divenne evidente, che quella gerarchia non era più tale, che i suoi sacramenti non erano più sacramenti. Non esiste più nessun riferimento al pensiero di Pier Damiani o di Umberto di Silva Candida, né si adotta completamente la soluzione di Nicolò II, tutta disciplinare. Con l'ingresso di Roma quale unica e decisiva sede giudicante si risolve il problema, per Gregorio VII, della validità o meno delle ordinazioni simoniache.

Nel momento in cui Roma diventava l'unica vera distributrice dei carismi, ogni soluzione o disposizione riguardo ai sacramenti degli eretici e dei simoniaci cessava di avere un valore assoluto per dipendere esclusivamente da Roma che poteva privare della facoltà di amministrare la grazia o restituire questo potere «pro consideratione temporum», secondo le diverse opportunità.

È evidente che la mancata soluzione del problema sacramentario, finì con l'offrire a Gregorio VII la più ampia libertà di movimento nei confronti delle gerarchie locali, permettendogli di adottare misure diverse a seconda delle diverse situazioni e delle diverse possibilità di arrivare a una composizione o a una rottura con i singoli vescovi; «il problema della validità o meno delle ordinazioni simoniache cessa di essere autonomo problema sacramentario, per venire riassorbito, e in fondo vanificato, nel problema gerarchico, che solo nel

---

<sup>120</sup> Per un'ampia disamina del concetto di obbedienza nel secolo XI si veda N. D'Acunzio, *L'età dell'obbedienza: papato, impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli 2007.



suo legame con Roma si trova a essere risolto. Roma, unico autentico testimonia della fede (fede che tutta la trattatistica contemporanea considera il fondamento necessario della grazia), diventa nel pensiero di Gregorio VII l'unico vero tramite della grazia, al punto da godere di un potere che è difficile non definire di inibizione nei confronti di coloro che si ribellano a essa. L'autorità vescovile vedeva così distrutto il principale fondamento della sua dignità e autonomia. Il faticoso equilibrio che verrà in seguito ristabilito tra una teologia del primato e una teologia dei vescovi sarà opera dei decenni successivi alla morte di Gregorio VII; e sarà frutto, almeno in parte, di una ritrovata autonoma teologia dei sacramenti»<sup>121</sup>.

Di simonia si occupò, sulla linea del predecessore, Vittore II nella sinodo di Benevento del 28 agosto 1087<sup>122</sup>: dopo aver rinnovato solennemente il decreto contro l'investitura laica, il papa ricordò l'obbligo per tutti i fedeli, sotto pena di scomunica, di evitare ogni rapporto con vescovi, abati o chierici che l'avessero accettata, di non ascoltare le loro messe, né pregare con essi e aggiunse «quos quidem sacerdotes esse saltim credere, omnino errare est», specificando l'ulteriore proibizione di accettare da essi anche i sacramenti della comunione e della penitenza «si vero nullus sacerdos catholicus affuerit, rectius est sine communionem manere visibili, et invisibiliter a Domino communicari, quam ab haeretico communiari et a Deo separari nulla enim conventio Christi ad Belial, ait apostolus, neque pars fidei cum infideli: omnis enim haeticus infidelis est. Simoniacus vero, quia haeticus, ideo infidelis. Sacram enim communionem Christi, quamvis visibiliter et corporaliter catholici propter imminentes haeticos habere non possint, tamen dum mente et corpore Christo coniuncti sunt, sacram Christi communionem invisibiliter habent». Questi particolari della sinodo di Benevento – per cui non disponiamo di atti conciliari e di canoni – ci sono noti attraverso la *Chronica monasterii Casinensis* di Pietro Diacono: il cronista vuole far risaltare la fedeltà di Vittore III alla linea del suo predecessore, ovvero

---

<sup>121</sup> Miccoli, *Le ordinazioni* cit., p. 201.

<sup>122</sup> Pietro Diacono, *Chronica monasterii Casinensis. Continuatio*, III, a cura di H. Hoffmann, in *MGH, Scriptores* cit., VII, pp. 751 sgg.

posizione di assoluta intransigenza verso ogni disobbedienza a Roma: il suo racconto perciò, al di là dell'autenticità o meno delle parole di Vittore III, resta quanto meno come testimonianza di come era intesa in alcuni ambienti la fedeltà alla linea e all'operato di Gregorio VII.

Prima di passare all'analisi dei canoni promulgati sotto Urbano II va ricordato che anche il concilio convocato dal cosiddetto antipapa Clemente III nel 1089<sup>123</sup> si occupò di simonia. Il *Decretum Wiberti* è una delle testimonianze più efficaci per far comprendere che la lotta anti-simoniaca e la lotta anti-concubinaria siano ideali anche dello schieramento filoimperiale e antigregoriano. Per quanto riguarda le sanzioni contro la simonia nella lettera ai suoi vescovi Guiberto cerca di ristabilire le disposizioni pre-gregoriane: «Preterea placuit sancto conventui, ut in symoniacos, qui ecclesiam Dei latronum spelonca faciunt, debita animadversione inveheremur et redivivum caput illius hereseos, totiens a sanctis patribus abscisum, gladio Beati Petri amputaremus. Unde eorundem patrum sanctorum documenta sectantes apostolica suctoritate precipimus, ut nullus deinceps alicui manum presumat imponere pro cuiusquam pessimi commertii conventione. Si vero, quod absit, hoc crimen in aliquo deinceps repertum fuerint, et ordinator propria in perpetuum careat dignitate, et ordinatus nichil ex ea, quae per commercium facta est, proficiat ordinatione». Ideali di riforma erano presenti anche in quello schieramento definito dai pontefici considerati legittimi come eretico<sup>124</sup>.

Urbano II, nella sinodo convocata a Piacenza nel 1095, con il primo canone «ea, que a sanctis patribus de simoniacis statuta sunt, nos quoque sancti Spiritus iudicio et apostolica auctoritate firmamus»<sup>125</sup> rinnova le costituzioni

---

<sup>123</sup> G. Fornasari, *Il sinodo guibertista del 1089 e il problema del celibato ecclesiastico*, in «Studi Medievali», 16 (1975), pp. 259- 292.

<sup>124</sup> Per la presenza di ideali riformatori all'interno dello schieramento vescovile che si opponeva al centralismo romano rimando a C. Ciccopiedi, *Diocesi e riforme* cit.

<sup>125</sup> MGH, *Constitutiones* cit., I, p. 560; la riedizione del concilio di Piacenza è stata recentemente fatta da R. Somerville *Pope Urban II's council of Piacenza. March 1-7, 1095*, Oxford 2011, pp. 89-101. Il secondo canone del concilio ribadisce la nullità delle ordinazioni date dietro pagamento «quicquid igitur vel in sacris ordinibus vel in ecclesiasticis rebus vel data vel promissa pecunia acquisitum est, nos irritum esse et nullasque umquam vires optinere censemus». Per il concilio di Piacenza si veda anche G. Picasso, *Il concilio di Piacenza nella tradizione canonistica*, in *Sacri*

sinodali dei suoi predecessori ma aggiunge, con i canoni successivi, delle precisazioni di ordine disciplinare che regolamentano alcuni casi pratici. Con il canone 3 si prevede una deroga per colui che si è fatto ordinare in buona fede, senza sapere cioè che il vescovo era simoniaco e senza far ricorso alla simonia, quella ordinazione è accettata «miseriquiditer, si tamen laudabilis eos vita commendat»<sup>126</sup> - insistendo, sulla linea di Gregorio VII della capacità romana di conferire o togliere la facoltà di amministrare la grazia. È del tutto riprovata dal canone 4, «omnino irritam», l'ordinazione ricevuta consapevolmente da un simoniaco «Qui vero scinter se a simoniacis consecrari immo execrari passi sunt, eorum consecrationem omnino irritam esse decernimus». Si passa poi a esaminare il caso di chi avesse ricevuto «cupiditate parentum» la proprietà di una chiesa quando era ancora fanciullo (*parvulus*): questi può, per misericordia, rimanervi e condurre vita canonica purchè abbia rinunciato alla proprietà, esercitando gli ordini sacri ricevuti<sup>127</sup>. Coloro che da adulti, «nefanda cupiditate ducti» avessero acquistato una chiesa, se vi rinunciano «pro magna misericordia» possono rimanere nell'ordine ricevuto, a condizione che passino al servizio di una diversa chiesa; ove il passaggio non fosse possibile si devono accontentare di esercitare soltanto gli ordini minori<sup>128</sup>. Infine il concilio considera la posizione di coloro che erano stati ordinati secondo la disciplina canonica, ma poi si erano piegati a pratiche simoniache: se si pentono, possono rimanere nel loro grado, ma non possono più occupare il primo posto, ovvero la

---

*canones et monastica regula. Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Milano 2006, pp. 35-50.

<sup>126</sup> «si qui tamen a simoniacis non simoniace ordinati sunt, siquidem probare potuerint, se, cum ordinarentur, eos nescisse simoniacos, et si tunc pro catholicis habebantur in ecclesia, talium ordinationes misericiquiditer sustinemus, si tamen laudabilis eos vita commendat».

<sup>127</sup> «quicumque sane cupiditate parentum, cum adhuc parvuli essent, ecclesias vel ecclesiarum beneficia per pecunias adepti sunt, postquam eas omnino dimiserint, si canonicè in eis vivere voluerint, pro misericordia ibidem eos esse concedimus neque pro hoc facto a sacris ordinibus removemus, si alias digni inveniuntur».

<sup>128</sup> «illi vero qui per se ipsos cum iam maioris essent etatis, nefanda cupiditate ducti eas emerunt, si in aliis ecclesiis canonicè vivere voluerint, servatis propriis ordinibus, pro magna misericordia ibi eos ministrare promittimus. Quod si ad alias fortasse transferri non poterunt et in eisdem canonicè vivere promiserint, minoribus ordinibus contenti, ad sacros ordines non accedant, salva tamen in omnibus apostolicae sedis auctoritate».

dignità vescovile, nella stessa chiesa che avevano macchiato con la simonia «siqui tamen ante emptionem catholice ordinati sunt, cum ea quae emerunt dimiserint et vitam canonicam egerit, in suis gradibus permittantur, nisi forte eiusmodi aecclesia sit, ut ibi primum locum debeant obtinere. Primum enim vel singularem vel prepositure vel officii locum in emptis ecclesiis eos habere non patimur».

Il concilio di Piacenza segna una tappa estremamente importante nella risoluzione, almeno a livello di legislazione ecclesiastica, della questione simoniaca, poiché prima della sua convocazione si riaccessero le discussioni sulla validità dei sacramenti amministrati da eretici e scismatici: proprio negli anni precedenti il concilio erano apparsi, in proposito, alcuni scritti. Basti qui ricordare il *Liber de vita christiana* di Bonizone di Sutri, composto durante i primi anni del pontificato di Urbano II e apertamente polemico con alcune soluzioni adottate dal papa: per Bonizone chi era stato ordinato da un simoniacco non poteva essere definito sacerdote poiché chi è separato dalla chiesa non può consacrare<sup>129</sup>. D'altra parte Bonizone fa proprie le convenzioni dei gregoriani sulla pienezza dei poteri del pontificato romano, per cui è costretto ad ammettere che il papa può dispensare dal rigore dei canoni in casi di estrema necessità<sup>130</sup>. Sulle stesse posizioni si attesta anche il *Libellus contra invasores et simoniacos*<sup>131</sup> redatto dal cardinale Deusdedit poco tempo prima del concilio.

Nel libello *De Reordinatione vitanda*, scritto dal monaco Bernoldo di Costanza<sup>132</sup> in cui riecheggiano le idee del *Liber gratissimus* di Pier Damiani<sup>133</sup>,

---

<sup>129</sup> Bonizonis *Liber de vita christiana*, a cura di E. Perels, Berlino 1930, 3, pp. 28-29; si veda anche G. Miccoli, *Un nuovo manoscritto del «Liber de vita Christiana» di Bonizone di Sutri*, in «Studi Medievali», serie 3<sup>o</sup>, 7 (1966), pp. 371-358.

<sup>130</sup> Op. cit., 2, p. 62, di veda anche L. Gatto, *Urbano II nella testimonianza di Bonizone, vescovo di Sutri e Piacenza*, in «Clio» 28 (1992), pp. 5-22. In generale su Bonizone: W. Berschin, *Bonizone di Sutri. La vita e le opere*, Spoleto 1992.

<sup>131</sup> Deusdedit Presbyter Cardinalis, *Contra invasores et symoniacos ac reliquos scismaticos*, a cura di E. Sackur, Hannoverae 1892, (nuova edizione 1956), pp. 292-365; si veda in proposito G. Picasso, *Motivi ecclesiologici nella «Collectio canonum» del cardinale Deusdedit*, in *Medioevo e latinità in memoria di Ezio Franceschini*, a cura di A. Ambrosioni, M. Ferrari, C. Leonardi, Milano 1993, pp. 403-418.

<sup>132</sup> Bernaldus, *De reordinatione vitanda et de salute parvolorum, qui ab excommunicatis baptizati sunt*, a cura di F. Thaner, in MGH, *Libelli de Lite* cit., pp. 150-156.

l'autore non esita a tacciare come ingenui («simplices nimirum zelotes»<sup>134</sup>) quelli che vogliono riordinare gli ecclesiastici che hanno avuto l'ordinazione da uno scomunicato. Bernoldo afferma che «non ideo non sunt sacramenta Christi et ecclesiae, quia eis illicitè utuntur non solum heretici, sed etiam iniqui offerunt et impii; sed tamen illi corrigendi aut puniendi, illa vero agnoscenda et veranda sunt»<sup>135</sup>, ossia che i sacramenti di Cristo e della chiesa non perdono il loro carattere per il fatto che gli eretici li abbiano usati illecitamente.

Al dibattito teologico e canonistico ripreso alla vigilia del concilio di Piacenza sulla validità o meno delle ordinazioni simoniache e scismatiche, i canoni della sinodo rispondono, in sostanza, dichiarando «irritae, omnino irritae» le ordinazioni simoniache, e tuttavia si deve definire che cosa si intendesse per «irritae», ovvero se queste siano da intendere nel senso rigido di Bonifacio e del cardinale Deusdedit, o sulla linea gregoriana. Che il concilio consideri queste ordinazioni valide ma praticamente inefficaci, si può desumere dalle espressioni usate per caratterizzare, appunto, le ordinazioni *irritae*: «nullas unquam vires obtinere censemus». Borino ha tentato di chiarire questa interpretazione osservando che queste ordinazioni fossero nulle soltanto quanto al diritto di esercitare l'ufficio, non quanto all'efficacia sacramentale<sup>136</sup>: sembrano in questo senso assai chiarificatrici le concessioni sancite dai canoni 3 e 10 del concilio che ribadiscono una eventuale reintegrazione, stante la volontà di Roma di perdonare il colpevole, (*miser cordia* è ripetuto spesso in questi canoni<sup>137</sup>). Se qualcuno ha ricevuto in buona fede l'ordinazione da un

---

<sup>133</sup> *Adversus simoniacos* cit., pp. 95-253; *Liber gratissimus* cit., pp. 15-75.

<sup>134</sup> Bernoldus, *De reordinatione vitanda* cit., p. 152; Picasso, *Il concilio di Piacenza* cit., pp. 35-50.

<sup>135</sup> Bernoldus, *De reordinatione vitanda* cit., p. 153.

<sup>136</sup> Borino, *Osservazione* cit., pp. 411-415.

<sup>137</sup> Analogo l'atteggiamento verso gli scismatici – in questo caso i partigiani di Clemente III –: sono «irritae» tutte le ordinazioni compiute «a Guiberto heresiarca» dopo la sua condanna da parte di Gregorio VII e della chiesa romana (c. 8 «ordinationes que a Wiberto heresiarca facte sunt, postquam ab apostolicae memorie papa Gregorio et a Romana ecclesia est dampnatus, irritas esse iudicamus»). Parimenti *irritae* le ordinazioni impartite da coloro che hanno occupato con la forza una sede vescovile togliendola al legittimo vescovo (c. 9 «similiter autem et eas que a ceteris heresiarchis nominatim excommunicatis facte sunt et ab eis qui catholicorum adhuc viventium episcoporum sedes invaserunt, nisi probare valuerint, se cum ordinarentur eos

simoniaco, «si quis a simoniacis non simoniace ordinati sunt», se è stato ordinato da un vescovo a suo tempo ordinato cattolicamente «qui vero ab episcopis quondam quidem catholice ordinatis, consecrati sunt», sia pure «misericorditer», il chierico è ammesso, a certe condizioni, all'esercizio del potere sacerdotale e in nessun caso si dice o si insinua che debba essere nuovamente ordinato. Non si discute quindi dell'inefficacia della grazia: siamo di nuovo nell'ambito della disciplina e non della teologia sacramentale.

Si potrebbe pertanto concludere che anche per Urbano II e per la sinodo di Piacenza del 1095 – sebbene le ordinazioni impartite dai simoniaci e dagli scismatici siano da considerare astrattamente *irritae* (che non possono dar luogo a nessuna azione sacramentale valida e lecita), a certe condizioni e rientrando nella piena comunione e obbedienza alla chiesa – può essere concessa la reintegrazione nell'ordine senza che vi sia bisogno di una riordinazione.

Le ragioni della flessibilità dei canoni – che mai accettano gli estremismi dei dibattiti teologici – sono forse da ricercare nella necessità di assicurare la gestione della cura delle anime da parte di una gerarchia certa, non soggetta ad accuse e a giudizi (che non siano ovviamente quelli della chiesa di Roma). Dopo il pontificato di Urbano II i dibattiti sul valore delle ordinazioni simoniache scompaiono e ci si limita, nei canoni conciliari a una generica condanna della simonia rinnovando le costituzioni dei precedenti pontificati. Il problema sembra essere ormai quello delle investiture laiche di cui i concili, a partire dal pontificato di Pasquale II, si occupano largamente.

La condanna della simonia riappare – senza che essa sia esplicitamente nominata – nel primo concilio lateranense del 1123 il cui canone 1 stabilisce che

---

nescisse dampnatos»). Tuttavia anche per gli scismatici il concilio ammette qualche eccezione: coloro che sono stati ordinati da un vescovo un tempo cattolico ma poi passato allo scisma, se vorranno tornare all'unità della chiesa, potranno «misericorditer» mantenere gli ordini ricevuti (c. 10 «qui vero ab episcopis, quondam quidem catholice ordinatis sed in hoc scismate a Romana aecclesia separatis, consecrati sunt, eos nimirum cum ad aecclesiae unitatem redierint, servatis propriis ordinibus, misericorditer scuscipi iubemus, si tamen vita eos et scientia commendat»). Quanto a coloro che in seguito si faranno ordinare da un prelado scismatico, avversario della santa chiesa romana, sappiamo che non otterranno mai questa grazia (canone 11 «amodo vero quicumque a predictis scismaticis sanctae Romanae ecclesiae adversariis se ordinari permiserit, nullatenus hac venia dignus habeatur»).

«sanctorum patrum exempla sequentes et officii nostri debito innovantes, ordinari quemquam per pecuniam in ecclesia Dei vel promoveri, auctoritate sedis apostolicae modis omnibus prohibemus. Si quis vero in ecclesia ordinationem vel promotionem taliter adquiserit, adquisita prorsus careat dignitate»<sup>138</sup>: una condanna generica che rimanda ai canoni dei predecessori.

Nel concilio del 1139 il primo canone stabilisce recisamente che «statuimus ut, si quis simoniace ordinatus fuerit, ab officio omnino cadat quod illicite usurpavit»<sup>139</sup>: chi è stato ordinato da un simoniaco perde la sua carica. Il secondo canone, «si quis praebendam vel prioratum seu decanatum aut honorem vel promotionem aliquam ecclesiasticam seu quodlibet sacramentum ecclesiasticum, utpote chrisma vel oleum sanctum, consecrationes altarium vel ecclesiarum, interveniente exesecrabili ardore avaritiae, per pecuniam acquisivit, honore maleacquisto careat; et emptor atque venditor et interventor nota infamiae percellantur. Et nec pro pastu nec sub obtentu alicuius consuetudinis ante vel post a quoquam aliquid exigatur vel ipse dare praesumat, quoniam simonicum est; sed libere et absque imminutione aliqua, collata sibi dignitate atque beneficio perfruatur» condanna non solo l'acquisto di una carica ma anche tutte quelle consuetudini – i doni elargiti prima o dopo la consacrazione o quelli per ricevere un sacramento – che rientrano in ogni caso nella sfera della simonia: il beneficio deve essere goduto liberamente senza che vi sia alcun tipo di vincolo. È interessante notare, in questo canone, come ci siano ormai due livelli distinti: il primo è quello della simonia in senso classico, di acquisto di una carica, – e si badi nella prima parte del canone l'eresia simoniaca non è esplicitamente menzionata – e il secondo che sembra essere molto diffuso identificato con le consuetudini di dare e ricevere un dono per consacrazioni o sacramenti. Il secondo concilio lateranense mira a colpire, con il canone 2, queste consuetudini, come già avevano fatto il concilio di Piacenza del 1095, con il canone 13 «Illud quoque precipimus, ut pro crismate et

---

<sup>138</sup> COD cit., p. 166.

<sup>139</sup> COD cit., p. 173.

baptismo et sepultura nichil unquam exigatur» e il concilio romano del 1099 con il canone 18 «adiecit etiam constanter praecepit, ut nullus primatum, archiepiscoporum et episcoporum, in ordinatione et consecratione episcoporum vel abbatum, cappas, tapeia, bacinos et manutergia qualibet exactione requirat, vel suscipiat»<sup>140</sup>: entrambi i canoni, è da notare, non citano in modo esplicito la simonia.

I canoni 7 del concilio lateranense del 1179 e 63 del concilio del 1215<sup>141</sup> proibiscono che sia versata una somma di denaro per la consacrazione dei vescovi, la benedizione di abati o l'ordinazione di chierici: siamo tuttavia lontani dalle decise e particolari condanne della simonia riportate nei precedenti concili. Per prima cosa l'intervento di denaro per la consacrazione o l'ordinazione è affiancato nei canoni - con un conseguente livellamento delle colpe - al versamento di doni per i sacramenti (come per esempio il battesimo, il matrimonio) o per le esequie e la sepoltura; in secondo luogo da entrambi i canoni si rileva come l'intervento di denaro sia un costume diffuso («in

---

<sup>140</sup> Mansi, *Sacrorum* cit., XX, p. 962.

<sup>141</sup> COD cit., p. 190, c. 7 «cum in ecclesiae corpore omnia debeant ex caritate tractari et quod gratis receptum est gratis impediendi, horribile nimis est, quod in quibusdam ecclesiis locum venalitas perhibetur habere ita, ut pro episcopis vel abbatibus seu quibuscumque personis ecclesiasticis ponendis in sede seu introducendis presbyteris in ecclesiam necnon pro sepulturis et exsequiis mortuorum et benedictionibus nubentium seu aliis sacramentis aliquid exigatur, et ille qui indiget non possit ista percipere, nisi manum implere curaverit largitoris. Putant plures ex hoc sibi licere, quia legem moris de longa invaluisse consuetudine arbitrantur, non satis, quia cupiditate caecati sunt, attendentes, quod tanto graviora sunt crimina quanto diutius animam infelicem tenuerit alligatam. Ne igitur hoc de cetero fiat et vel pro personis ecclesiasticis deducendis ad sedem vel sacerdotibus instituendis aut mortuis sepeliendis seu etiam nubentibus benedicendis seu etiam aliis sacramentis aliquid exigatur, districtius inhibemus. Si quis autem contra hoc venire praesumpserit, portionem cum Giezi se noverit habiturum, cuius factum turpis muneris exactione imitatur. Prohibemus insuper, ne novi census ab episcopis vel abbatibus aliisque praelatis imponantur ecclesiis nec veteres augeantur nec partem reddituum suis usibus appropriare praesumant, sed libertates, quas sibi maiores desiderant conservari, minoribus quoque suis bona voluntate conservent. Si quis autem aliter egerit, irritum quod fecerit habeatur»; COD cit., p. 240, c. 63 «De simonia. Sicut pro certo dicimus, in plerisque locis et a pluribus personis quasi columbas in templo vedentibus, fiunt exactiones et extorsiones turpes et pravae, pro consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum et ordinibus clericorum, estque taxatum, quantum sit isti vel illi quantumve alteri vel alii persolvendum, et ad cumulum damnationis maioris quidam turpitudinem et pravitatem huiusmodi nituntur defendere, per consuetudinem longo tempore observatam. Tantum igitur abolere volentes abusum, consuetudinem huiusmodi, quae magis dicenda est corruptela, penitus reprobamus, firmiter statuentes, ut pro iis sive conferendis sive collatis, nemo aliquid quocumque praetextu exigere ac extorquere praesumat; alioquin et qui receperit et qui dederit huiusmodi pretium omnino damnatum cum Giezi et Simone condemnetur».



plerisque locis et a plurimus personis»), segno di un parziale fallimento delle precedenti costituzioni, senza tuttavia che segua una reazione simile a quella dei concili dei primi anni del secolo XI: non vi è alcun rinvio a questioni o dibattiti sacramentali sul valore di queste ordinazioni in cui è manifesto l'intervento di denaro e le condanne sono estremamente generiche.

Si può dunque osservare che dalla fine del pontificato di Urbano II la questione simoniaca perde di importanza nei canoni: resta, certo, la condanna per chi acquista una carica ecclesiastica ma il problema non assume la rilevanza che aveva nei concili della prima metà del secolo XI. Da un lato la questione della simonia si lega e in qualche modo si trasforma nel problema delle investiture laiche, dall'altro lato si può forse supporre che non vi sia più l'esigenza di farne oggetto delle costituzioni sinodali. Superato l'accesso dibattito tra le posizioni umbertine e quelle damianee sulla validità delle ordinazioni simoniache e la capacità di amministrare la grazia, in Gregorio VII la simonia diventa un'accusa che è possibile rivolgere a chi si mostra disobbediente verso le direttive romane<sup>142</sup>. L'assenza di fondamenti teologici nell'azione di Gregorio VII rende più fluide le sue capacità di intervento nelle diverse sedi locali, come ben esemplificato nell'indagine che Vollrath<sup>143</sup> dedica al vescovo di Bamberg, Ermanno, ingiustamente, e senza fondamento, accusato di simonia. Proprio attraverso questa accusa Gregorio VII - il cui intervento era stato richiesto dai canonici della cattedrale - può dirimere una controversia locale avocando a sé il ruolo di giudice di tutta la cristianità.

Il problema simoniaco continua a essere posto sotto il pontificato di Urbano II, con i dibattiti che si sviluppano prima della convocazione del concilio di Piacenza nel 1095, con Bonizone e Bernoldo di Costanza. Anche con Urbano II la risoluzione del problema simoniaco non poggia su delle soluzioni

---

<sup>142</sup> Come visto in presenza simonia e elezioni non canoniche sono la stessa cosa perché tutte possono essere classificate nell'ambito della disobbedienza.

<sup>143</sup> H. Vollrath, *L'accusa di simonia tra le fazioni contrapposte nella lotta per le investiture*, in *Il secolo XI: una svolta?*, a cura di C. Violante, J. Fried, Bologna 1990, pp. 131-156. Per la vicenda di Ermanno si veda anche E. Von Guttenberg, *Die regesten der Bischöfe und des Domkapitels von Bamberg*, Würzburg 1963.

teologiche - anche in questo caso il dibattito sulla grazia è eluso - ma disciplinari mantenendo fermo il principio della disobbedienza a Roma come metro di giudizio.

La diminuzione d'interesse, nei canoni dei concili successivi a Urbano II, verso la questione simoniaca potrebbe quindi essere legata alla necessità di intervento nelle sedi locali: la sostituzione delle gerarchie locali restie ad accettare il primato romano con vescovi ormai inseriti entro il sistema di obbedienza verso il papa potrebbe far venir meno l'interesse a usare l'accusa di simonia per colpire i disobbedienti verso la sede romana.

In questo modo l'attenzione verso l'eresia simoniaca - così viva in Gregorio VII e Urbano II - scema poiché non vi è più bisogno di un intervento decisivo (con accuse e rimozioni dalle cariche) nelle singole sedi e la simonia può diventare, come si evince dai canoni, una colpa comune da condannare accanto alle altre, paragonata al versamento di denaro per la sepoltura o a un dono versato per la celebrazione di un matrimonio. Non essendo più funzionale al raggiungimento di un obiettivo, in questo caso il centralismo papale, i canoni conciliari dedicano sempre meno spazio e importanza a quello che al principio del secolo XI è considerato uno dei massimi problemi della *societas Christiana*. Inoltre l'accusa di simonia poteva essere usata, com'era avvenuto nel secolo XI, portando a una grave instabilità: il papato, ormai lontano dal voler sollevare gruppi di laici contro i sacerdoti - come era stato, ad esempio con i pontefici che avevano sostenuto l'azione patarina o dei monaci vallombrosani contro gli ordinari diocesani - mira alla tutela di uno *status quo* in cui le gerarchie vescovili, ormai fedeli, non possano essere accusate e sottoposte a nessun intervento disciplinare che non fosse quello romano. Questa ipotesi deve in ogni caso essere supportata da indagini nelle singole sedi attraverso un'attenta verifica dei rapporti fra la sede romana e la gerarchia vescovile della sede locale.

## Milano

Nell'ambito della diocesi milanese sono stati presi in considerazione alcuni casi campione relativi alle elezioni vescovili. Attraverso l'analisi di questi casi si è tentato di comprendere il legame esistente tra le direttive papali espresse nei concili precedentemente esaminati e il concreto svolgersi delle situazioni in sede locale. È opportuno insistere, prima di concentrarsi sui casi scelti, sulla peculiarità della città di Milano, sede metropolitana fortemente autonoma, anche in merito all'elezione dell'arcivescovo: solo la sede milanese, rispetto alle altre, dimostrò di avere ampi margini di autonomia sia verso l'impero – il potere più capace di incidere in sede locale fino alla metà del secolo XI – sia verso il papato<sup>144</sup>.

Secondo il cronista Arnolfo la consuetudine milanese prevedeva che alla morte del metropolita il successore fosse scelto tra i «maioris ecclesie precipuis cardinalibus, quos vocant ordinarios» specificando che questo privilegio fosse stato concesso da papi e imperatori «sub auctoritate quidem canonum»<sup>145</sup>. Sebbene non si abbiano notizie fondate di questi privilegi è sicuro che questa consuetudine fu quasi sempre rispettata<sup>146</sup>. È lo stesso autore, tuttavia, a

---

<sup>144</sup> Per la peculiare condizione milanese C. Alzati, *Ambrosiana ecclesia. Studi su la chiesa milanese e l'ecume cristiana fra tarda antichità e medioevo*, Milano 1993. Per la questione delle elezioni vescovili si veda N. D'Acunto, *Le elezioni vescovili nel Regnum Italiae tra contesti locali e sistemi a vocazione universalistica (secoli X-XI)*, in corso di stampa (Spoleto). D'Acunto offre alcuni significativi esempi dell'indipendenza della chiesa milanese rispetto al potere regio e papale in amteria di elezioni archiepiscopali nei secoli IX e X. Ne offre una testimonianza una lettera papale dell'ottobre 879 scritta da Giovanni VIII con la quale dichiarava deposto l'arcivescovo Ansperto e sollecitava il clero ambrosiano a eleggere il successore (*Fragmenta registri Iohannis VIII. Papae*, a cura di E. Caspar, n. 228, in MGH, *Epistolae Karolini aevi*, V, Berolini 1928, pp. 202-203). Ansperto, inoltre, sebbene scomunicato aveva ordinato il vescovo di Vercelli contro la volontà regia. La lettera mostra da un lato il fallimento del tentativo di ingerenza del pontefice, dall'altro come lo stesso vescovo di Roma non considerasse condannabile l'ingerenza regia nella scelta degli arcivescovi e anzi come deplorasse il mancato coinvolgimento di Carlo il Grosso. Milano era anche nel secolo X un caso particolare con capacità di resistenza alle ingerenze regie o papali: per le altre diocesi suffraganee la volontà regia era invece assolutamente prevalente, ma non per questo le elezioni furono considerate contrarie alla prassi canonica.

<sup>145</sup> Arnulf von Mailand, *Liber gestorum recentium*, I, a cura di C. Zey, in MGH, *Scriptores* cit., 67, Hannover 1994, p. 119.

<sup>146</sup>A. Ambrosioni, *Milano e i suoi vescovi in Milano e il suo territorio* (Atti dell'XI congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Milano 26-30 ottobre 1987), Spoleto 1989, pp. 291-326.

suggerire che l'intervento del re rientrasse nella «vetus conductio» del Regno italico: alla morte di un vescovo spettava al sovrano «providere successorem» prendendo in ogni caso in considerazione la singola persona o il gruppo di candidati selezionati e proposti dal clero e dal popolo milanese<sup>147</sup>. Arnolfo dimostra che il suddetto sistema nel corso del secolo XI era stato applicato a Milano nel 1018 in occasione dell'elevazione di Ariberto alla cattedra ambrosiana avvenuta «consultu maiorum civitatis ac dono imperatorie potestatis»<sup>148</sup>. L'elezione di Ariberto rispettava oltre alla tradizione ambrosiana ricordata da Arnolfo anche il canone emanato nel concilio del 1014 convocato a Ravenna da Benedetto VIII e Enrico II: questo stabiliva, nell'ambito di una più generale regolamentazione dell'età di accesso alle diverse cariche ecclesiastiche, che il vescovo non dovesse avere meno di trent'anni: Ariberto al momento dell'elezione aveva con certezza raggiunto l'età considerata lecita nei canoni poiché la sua data di nascita è collocabile tra il 970 e il 980<sup>149</sup>. Certo la conformità di Ariberto al dato anagrafico previsto dal concilio del 1014 potrebbe essere una mera coincidenza e non un'adesione alla prescrizione del canone.

Nel 1045 diventò arcivescovo di Milano Guido da Velate. Anche in questo caso, nel rispetto della tradizione milanese, la città espresse il proprio parere inviando a Enrico III un gruppo di chierici indicati come eleggibili dai Milanesi<sup>150</sup>: tuttavia in questa sede non fu tenuta in considerazione la scelta dei Milanesi mentre risultò determinante la volontà del sovrano che impose un

---

<sup>147</sup> Arnulf, *Liber gestorum* cit., III, pp. 195-196. Si veda Lucioni, *Legati papali e arcivescovi a Milano tra XI e XII secolo*, in *Legati e delegati papali. Profili, ambiti d'azione e tipologie d'intervento nei secoli XII-XIII*, a cura di M. P. Alberzoni, C. Zey, Milano 2012, pp. 31-51.

<sup>148</sup> Arnulf, *Liber gestorum* cit., II, p. 145). Si veda Lucioni, *Legati papali* cit., p. 37.

<sup>149</sup> E. Bianchi, M. Basile Weatherill, M. R. Tessera, *Ariberto da Intimiano: un uomo e il suo tempo*, in *Ariberto da Intimiano fede, potere e cultura a Milano nel secolo XI*, a cura di E. Bianchi, M. Basile Weatherill, M. R. Tessera, M. Beretta, pp. 13-25, p. 13.

<sup>150</sup> Lucioni, *Legati papali* cit., p. 37 sottolinea quanto la scelta autonoma di Enrico III avesse rappresentato una novità recepita dai cronisti Landolfo Seniore (*Landuphi Senioris Historia mediolanensis* cit., II, 3, p. 74; Arnulf, *Liber Gestorum* cit., III, pp. 167-168. Sull'elezione di Guido si vedano le pagine di C. Violante, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica, I, Le premesse (1045-1057)*, Roma 1955, pp. 5-33; si veda anche A. M. Rapetti, *Guido da Velate*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXI, Roma 2003, pp. 429-433.

candidato a lui fedele ma estraneo all'ambiente della città e al clero cittadino. Al termine dell'episcopato di Guido si aprì una situazione interessante a proposito dell'applicazione dei canoni espressi dai concili romani. Ci si trova inoltre un periodo, quello dell'arcidiaconato e poi del papato di Gregorio VII, in cui l'ingerenza romana è più rilevante nelle sedi locali – : nel 1068 la successione fra il dimissionario arcivescovo Guido e il nuovo arcivescovo Gotofredo fu trattata personalmente con i due interessati dall'imperatore Enrico IV, che determinò così la completa esclusione della popolazione e del clero milanese dalla trattativa; in quella circostanza tutti i Milanesi in modo unanime – sia i patarini sia i loro avversari – si erano opposti alla nomina di Gotofredo concordando che si eleggesse un altro arcivescovo. Proprio in quegli anni papa Leone IX si era espresso, basandosi sugli antichi canoni, a favore della consuetudine della partecipazione attiva del *populus*, come si evince dal canone 1 del concilio di Reims del 1049 che afferma «ne quis sine electione cleri et populi ad regimen ecclesiasticum provehatur»<sup>151</sup>. Il fatto che a Milano per la scelta di Guido e poi di Gotofredo non si fosse seguita la norma prescritta non implica un immediato intervento romano a difesa della legislazione canonistica; di lì a poco, tuttavia, Roma trovò nella confusione generata dal moto patarinico uno spazio attraverso cui entrare nella delicata questione della successione alla cattedra ambrosiana. Dopo la morte di Guido avvenuta nel 1071, infatti, il gruppo patarinico milanese – sempre più influente in città – procedette all'elezione di un nuovo vescovo poiché non vi era alcuna legittimità nella nomina di Gotofredo per la palese violazione del diritto del popolo di Milano a partecipare alla scelta dell'arcivescovo<sup>152</sup>. Già prima della designazione di Gotofredo da parte di Enrico IV, il capo patarinico Erlembaldo al ritorno da Roma aveva diffuso il pensiero papale in merito alle elezioni episcopali (era il pensiero dell'allora arcidiacono Ildebrando a essere comunicato dal patarino): il sistema adottato fin allora non era realmente canonico poiché era ritenuto

---

<sup>151</sup> Mansi, *Sacrorum* cit., XIX, 741.

<sup>152</sup> A. Lucioni, «*Noviter fidelitatem imperatori iuraverat...*». Enrico IV o Erlembaldo?, in «Annali canossiani» 1 (1981), pp. 63-70.

necessario il consenso di Roma<sup>153</sup>. Quando Guido morì, Erlembaldo si impegnò per dare un nuovo arcivescovo a Milano, trascurando secondo il cronista Arnolfo, la «prisca consuetudo» milanese che dopo le proposte di clero e popolo lasciava al re l'approvazione finale. Erlembaldo agì invece con il sostegno di Roma: il legato papale Bernardo fu presente il 6 gennaio 1072 nella cattedrale di S. Maria Maggiore, dove Attone, un giovane chierico, fu eletto arcivescovo di Milano<sup>154</sup>. La presenza di Bernardo non appare in ogni caso decisiva - è Erlembaldo a essere indicato come l'unico elettore di Attone e questo spiega la reazione violenta dei Milanesi contro il capo patarino e contro il suo candidato - «ciononostante è indubbio che quella presenza non fosse casuale e va interpretata con la volontà del papato di intervenire attivamente, attraverso la persona del legato, nella fase di selezione del candidato idoneo a occupare il seggio episcopale ambrosiano»<sup>155</sup>.

La situazione milanese si complicò con l'elezione di Tedaldo<sup>156</sup>, nel 1075, scelto da Enrico IV che trascurò i candidati propostigli dalla città<sup>157</sup> e ignorò la presa di posizione dei concili gregoriani (1078 e 1080) in cui si sosteneva che all'elezione episcopale dovesse essere estraneo l'imperatore: nonostante questo

---

<sup>153</sup> Lucioni, *Legati* cit., p. 37; Arnulf, *Liber gestorum* cit., III, 19, pp. 195-196. Nei concili del 1078 e del 1080 Gregorio VII aveva con decisione affermato che l'ingerenza laica nelle elezioni episcopali era da condannare.

<sup>154</sup> Lucioni, *Legati* cit., p. 39; secondo le parole di Arnolfo «Arlembaldus, adstante quodam Bernardo legato Romano, eligit Attonem», Arnulf, *Liber gestorum* cit., III, 23, p. 204.

<sup>155</sup> Lucioni, *Legati* cit., p. 38.

<sup>156</sup> O. Zumhagen, *Tedald von Mailand (1075-1085). Erzbischof ohne civitas*, in *Bene vivere in communitate. Beiträge zum italienischen und deutschen Mittelalter. Hagen Kellere zum 60. Geburtstag überreicht von seinen Schülerinnen und Schülern*, a cura di T. Scharff-T.Behrmann, Münster-New York-München -Berlin 1997, pp. 3-23.

<sup>157</sup> A. Lucioni, *Anselmo IV da Bovisio arcivescovo di Milano (1097-1101). Episcopato e società urbana sul finire dell'XI secolo*, Milano 2011, p. 55 sgg. In relazione all'invio di una rosa di candidati presso l'imperatore il cronista Arnolfo accenna a una delegazione inviata al re dal clero e dal popolo di Milano allo scopo di chiedere un altro arcivescovo (Arnulf, *Liber gestorum* cit., V, p. 222), Landolfo invece precisa che furono inviati a corte quattro cardinali, tre diaconi e un notaio (Landulphi Senioris, *Historia Mediolanenensis* cit., III, p. 99).

l'arcivescovo non incontrò in città la stessa resistenza mostrata a Guido nel 1045<sup>158</sup> e riuscì effettivamente a esercitare il suo ministero.

Questa era la situazione al momento dell'invio della lettera di Gregorio VII a Tedaldo: il pontefice rammentò a Tedaldo che la cattedra milanese era già di un altro (riferendosi ad Attone eletto dai patarini e poi costretto a rifugiarsi a Roma) e lo ammonì di non farsi ordinare. Il pontefice considerava valida l'elezione di Attone nonostante – proprio in riferimento a costituzioni conciliari dello stesso Gregorio – questa fosse da ritenere non canonica: Gregorio VII in due concili, quello del 1078<sup>159</sup> e quello del 1080<sup>160</sup>, ribadisce l'elezione per clero e popolo, addirittura il canone 5 del 1078 paragona le elezioni simoniache a quelle avvenute senza il consenso di *clerus et populus*; in entrambi i casi, infatti, le elezioni sono da considerare non valide, *irritas*. Il canone 6 del concilio del 1080 ribadisce la necessità della partecipazione di clero e popolo affinché l'elezione possa essere ritenuta legittima e si sottolinea che tale elezione debba avvenire in piena indipendenza dal potere temporale. Ora, sappiamo che l'elezione di Attone non avvenne con il consenso del clero e del popolo milanese: una moltitudine catturò il neo-nominato dal capo patarino e lo costrinse a rinunciare in perpetuo all'episcopato ambrosiano costringendolo a rifugiarsi a Roma. Con l'elezione di Attone si era sfaldata l'alleanza che aveva avvicinato i patarini alle altre componenti milanesi in opposizione a Gotofredo<sup>161</sup>, vescovo designato dall'imperatore a seguito della rinuncia di Guido da Velate. Quando diventarono chiare le intenzioni di Erlembaldo

---

<sup>158</sup> Il cronista Arnolfo descrive in termini pacifici il rapporto fra Tedaldo e la città «susceptus est presul ille a clero et populo» (Arnulf, *Liber* cit., V). Inoltre da una lettera di Gregorio VII (*Reg.*, III, ep. 8) si evince che Tedaldo potesse contare sul re, sulla sua nobile famiglia e sui cittadini di Milano.

<sup>159</sup> *Reg.*, VI, ep. 5b. Per i concili di Gregorio VII si veda R. Somerville, *The councils of Gregory VII*, in *Studi Gregoriani*, vol. XIII.

<sup>160</sup> *Reg.*, VII, ep. 14 a.

<sup>161</sup> Contro Gotofredo oltre ai patarini si schierò buona parte della nobiltà capitaneale, la quale era incline ad avversare ogni intervento dei sovrani nelle faccende della chiesa milanese, in quanto limitava il suo potere e, come in questo caso, sottraeva la designazione vescovile al suo controllo. Erano infatti inabili a scegliere di fatto i candidati al seggio arcivescovile, i quali erano poi sottoposti all'approvazione dell'assemblea del clero e del popolo milanese (si veda Violante, *La pataria* cit., p. 18).

riguardo alla scelta del nuovo vescovo, la maggior parte dei Milanesi prese le distanze dal capo patarinico e Erlembaldo fu accusato di ascoltare solo i consigli della curia romana. Un altro principio espresso nei canoni rendeva inoltre dubbia la validità dell'elezione di Attone, pur sostenuta dalla chiesa di Roma, ovvero la questione dell'età prevista dai concili per l'accesso alla carica vescovile: Attone era un giovane chierico promosso da Erlembaldo alla carica vescovile senza aver seguito un vero e proprio *cursus* all'interno della chiesa milanese e difficilmente aveva raggiunto i trent'anni, età prevista dal canone del concilio del 1014<sup>162</sup>. Il tentativo di Gregorio VII di difendere Attone come legittimo arcivescovo di Milano appare dunque in aperto contrasto con le norme canoniche contenute nelle costituzioni conciliari. Tuttavia per Gregorio VII era in quel frangente necessario opporsi all'arcivescovo di nomina imperiale. Proprio in quel gruppo di anni – con il concilio del 1080 – si era manifestato il pensiero intransigente del pontefice in relazione all'investitura laica dei vescovi e il conflitto aperto con l'impero portava Gregorio a sostenere un candidato, Attone, pur venendo meno a quanto previsto dai canoni: la partecipazione e concordia del clero e del popolo e i requisiti d'età del candidato alla cattedra episcopale. La legittimità si fondava dunque sull'obbedienza a Roma e non su quanto previsto dai canoni.

Privilegiare il criterio dell'obbedienza rispetto a quello della conformità ai canoni è la linea seguita dalla sede romana anche nel caso dell'elezione di Anselmo IV da Bovisio<sup>163</sup>: seguendo il racconto di Landolfo di S. Paolo nella *Historia Mediolanensis* apprendiamo che l'avvento di Anselmo sulla cattedra ambrosiana rappresentò uno sconvolgimento per la società milanese. Alcuni storici<sup>164</sup> hanno individuato nella presenza di Arimanno<sup>165</sup> – legato papale nella

---

<sup>162</sup> MGH, *Constitutiones* cit., pp. 61-62. Per questo concilio si vedano Capitani, *Immunità* cit., pp. 75-84; Fornasari, *Enrico II e Benedetto VIII* cit., pp. 46-55.

<sup>163</sup> Lucioni, *Anselmo* cit.

<sup>164</sup> Si veda l'interpretazione che ne dà A. Ambrosioni, *Milano e i suoi vescovi*, in *Milano e il suo territorio* cit., pp. 312-316.

<sup>165</sup> Su Arimanno da Gavardo si veda A. Foggi, *Arimanno da Brescia, legato pontificio in Italia settentrionale alla fine del secolo XI*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», 385 (1988), pp. 69-110.



Langobardia prima sotto Gregorio VII poi sotto Urbano II – la «radix novitatis» legata all'ascesa di Anselmo da Bovisio; Alfredo Lucioni, tuttavia, nel libro dedicato al vescovo milanese, suggerisce che il vero sconvolgimento per l'elezione di Anselmo risiedesse nelle origini dell'uomo definito appunto da Landolfo «homo simplex» che subito coglie l'occasione di occupare la cattedra ambrosiana consegnatagli dal popolo diventando così «episcopus lurdus»<sup>166</sup>. La disapprovazione del cronista emerge nel costante paragone fra Anselmo, l'uomo semplice, e Landolfo da Baggio, il candidato prescelto da una «nobilis multitudo». Il cronista – in opposizione al prestigio personale e familiare del Da Baggio<sup>167</sup> – dice di Anselmo che ricopriva la carica di preposito nel collegio dei canonici della basilica di S. Lorenzo<sup>168</sup>, officiata dai decumani: «se egli fosse stato un semplice chierico decumano lo strappo con la tradizione antecedente potrebbe giustificare il giudizio di *novitas* negativa di Landolfo»<sup>169</sup>. Sappiamo

---

<sup>166</sup> Lucioni, *Anselmo* cit., p. 91; Landulphi Senioris, *Historia Mediolanensis*, a cura di L. C. Bethmann, W. Wattenbach, in MGH, SS, VIII, Hannoverae 1848, pp. 32-100, II, p. 21 sgg. Una tradizione secolare, risalente almeno al IX secolo, voleva che gli arcivescovi milanesi fossero scelti tra i preti e i diaconi del clero cardinale, o «ordo maior»; ossia del clero che officiava la cattedrale e assicurava lo svolgimento della liturgia solenne in tutte le altre chiese cittadine. L'elezione doveva poi avvenire alla presenza del popolo e ad opera dei vescovi suffraganei e di tutto il clero. Non solo dunque del clero della cattedrale, ma anche dell'«ordo minor», o dei decumani: quegli ecclesiastici cioè che, sotto la guida del loro primicerio «de populo natus», provvedevano alla custodia, all'officiatura ordinaria e al servizio pastorale delle principali basiliche e cappelle cittadine; e forse neppure il clero officiante le minori cappelle era escluso dall'elezione. Ancora attorno alla metà del secolo X, come attestava il cronista Arnolfo, la consuetudine voleva che il metropolita milanese fosse scelto tra i membri del clero ordinario e precisamente «ex maioris ecclesiae praecipuis cardinalibus» (Arnulfi *Gesta archiepiscoporum Mediolanensium usque ad a. 1077*, I, a cura di L. C. Bethmann, W. Wattenbach, in MGH, *Scriptores* cit., VIII, p. 71). Una prima indagine condotta sulla composizione della canonica della cattedrale proprio nel secolo XI consente di affermare che in esso allora entravano membri dell'alta e media feudalità, ma anche persone provenienti da ambienti diversi, tra l'altro famiglie di giudici (H. Keller, *Origine sociale e formazione del clero cattedrale dei secoli XI e XII nella Germania e nell'Italia settentrionale*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana»* cit., p. 147; si veda inoltre Id., *Die soziale und politische Verfassung Mailands in den Anfänge des kommunalen Lebens*, in «Historische Zeitschrift», CCXI (1970), pp. 36-38). Si veda anche Ambrosioni, *Milano e i suoi vescovi* cit., p. 298.

<sup>167</sup> Sulla famiglia dei Da Baggio si veda A. Castagnetti, *Feudalità e società comunale. Capitanei a Milano e a Ravenna fra XI e XII secolo*, in *La signoria rurale in Italia nel Medioevo* (Atti del II convegno di Studi, Pisa 6-7 novembre 1998) a cura di C. Violante, M. L. Ceccarelli Lemut, Pisa 2006, pp. 117-216, p. 128, note 71-73.

<sup>168</sup> E. Cattaneo, *Le vicende storiche*, in G. A. Dell'Acqua, *La basilica di San Lorenzo in Milano*, Milano 1985, pp. 17-37.

<sup>169</sup> Lucioni, *Anselmo* cit., p. 92.

che Anselmo al momento della designazione alla cattedra ambrosiana era privo di tutti gli ordini maggiori: solo al momento della sua ordinazione, infatti, alcuni presuli – di cui il cronista Landolfo di S. Paolo non dà notizie se non che fossero estranei alla diocesi – glie li conferirono. Il fatto che Anselmo fosse sprovvisto degli ordini maggiori al momento della sua elezione avvenuta nel novembre 1097 è in aperto contrasto con quanto affermato nel concilio presieduto a Benevento nel 1091 da Urbano II. Il canone del concilio beneventano<sup>170</sup> non aveva indicato come requisito l'età del candidato ma aveva affermato l'indispensabile moralità che il candidato doveva possedere, fornendo inoltre alcune interessanti informazioni in merito all'*iter* che il futuro vescovo doveva compiere nel suo percorso ecclesiastico: non era possibile diventare vescovo senza prima essere stato diacono o prete. Anselmo era sprovvisto di questi requisiti eppure era appoggiato dallo stesso legato di Urbano II (lo stesso pontefice che emanò quella costituzione conciliare), Arimanno, che raggiunse Milano proprio con l'incarico di sorvegliare le procedure per la scelta del successore. Landolfo di S. Paolo è esplicito nell'indicare il fine della visita di Arimanno – «Armanus defuncto Arnulfo archiepiscopo, ad alium eligendum venit»<sup>171</sup> – ed è allo stesso modo esplicito nel mettere in risalto l'intervento decisivo del legato: infatti il rifiuto opposto da Arimanno alla candidatura del preposito della canonica di S. Ambrogio, Landolfo da Baggio, ne impedì la nomina, provocando tumulti in città e consentendo così ad Arimanno di insediare sulla cattedra ambrosiana Anselmo da Bovisio, con l'approvazione del popolo milanese riunito in S. Ambrogio. Anche in questo caso è lo stesso rappresentante papale a ignorare il canone, pur di insediare sulla cattedra ambrosiana un uomo di provata fedeltà alla linea

---

<sup>170</sup> «nullus deinceps in episcopum eligatur, nisi qui in sacris ordinibus religiose vivens inventus est. Sacros autem ordines dicimus diaconatum ac presbyteratum. Hos siquidem solos primitiva legitur ecclesia habuisse: super his solum praeceptum habemus apostoli. Subdiaconos vero, quia et ipsi altaribus administrant, opportunitate exigente concedimus, sed rarissime, si tamen spectatae sint religionis et scientiae. Quod et ipsum sine Romani pontificis, vel metropolitani licentia non fiat».

<sup>171</sup> Landulphi *Historia Mediolanensis* cit., 2, p. 21.

urbaniana <sup>172</sup>. Nelle successioni tra arcivescovi sembra invece ormai definitivamente accettato il principio sancito dai canoni conciliari di Pasquale II e dal concordato di Worms per cui l'intervento dell'imperatore non era ammesso: l'elezione del successore di Ambrogio era ormai una questione legata alle fazioni cittadine con il frequente intervento romano.

Il principio dell'elezione per clero e popolo prevista dai canoni fu apertamente disatteso anche nel caso dell'elevazione all'episcopio milanese di Galdino della Sala nominato e consacrato direttamente da Alessandro III. Certo, la situazione era eccezionale poiché a seguito della distruzione di Milano, ordinata da Federico I, l'alto clero milanese con il suo arcivescovo (Oberto da Pirovano) aveva scelto la via dell'esilio seguendo il pontefice. Oberto da Pirovano era dunque morto fuori di Milano in un momento in cui la città non

---

<sup>172</sup> Urbano II è del resto protagonista di un'ulteriore e aperta violazione di quanto previsto dai canoni a proposito di una difficile situazione verificatasi in diocesi di Milano: all'inizio dell'autunno del 1096 Urbano II si fermò a Milano lungo il viaggio di ritorno dalla Francia, l'omelia tenuta in quell'occasione dal pontefice dal pulpito della cattedrale di S. Tecla, oltre a esaltare l'altissima dignità dello stato clericale aveva valorizzato l'apporto dei fedeli, gli «ecclesiarum vicini» nella scelta dei rettori delle loro chiese allo scopo di combattere le pratiche simoniache. A seguito delle parole del pontefice – ma doveva essere una pratica già in atto avendola Urbano II lodata – si verificarono episodi di violenza attraverso cui si allontanavano con forza chierici e sacerdoti presenti e i «vicini» insediavano persone da loro scelte. Questi episodi si verificarono in città e nel resto della diocesi: Landolfo di S. Paolo parla di «plures urbani et plebeiiani», i quali benché privi degli indispensabili requisiti, con il favore del «vulgus» si impadronirono dei benefici ecclesiastici e li mantennero per un anno senza essere ordinati. La situazione si risolse durante l'episcopato di Anselmo IV da Bovisio – candidato appoggiato da Roma – il quale promosse agli ordini sacri quegli uomini «illitterati et intonsi» confermando i benefici di cui si erano impadroniti (Landulfi de Sancto Paulo *Historia Mediolanensis*, a cura di L.C. Behtmann, W. Wattenbach, in MGH, *Scriptores* cit., VII, pp. 32-100, p. 37). Ritorniamo ora sulle parole del pontefice che lodava l'iniziativa di questi «vicini»: i canoni precedenti al 1096 avevano cercato con nettezza di estromettere dalle nomine ecclesiastiche la componente laica. Se il canone di Nicolò II nella sinodo del 1059 aveva vietato – come abbiamo visto – di ricevere una chiesa da un laico anche se data gratuitamente ma aveva previsto una deroga se vi fosse stato il consenso del vescovo i successivi concili di Gregorio VII del 1075, 1078 e 1080 avevano con nettezza estromesso i laici dall'investitura di una chiesa. Ora lo stesso pontefice lodava l'azione di un gruppo di laici che nominavano rettori non idonei e s'impossessavano di chiese. È evidente che il gruppo cui si riferisce Urbano II fosse vicino alla linea romana: la loro azione è rivolta, stando alle parole del pontefice, alla lotta contro la simonia. Inoltre uno dei membri più importanti dei «vicini» era Nazario Muricola principale artefice dell'elezione di Anselmo IV che si dimostrò sostenitore del pontefice e che ricompensò i suoi sostenitori durante il suo episcopato promuovendo chi aveva preso possesso delle chiese e confermando i benefici. Ancora una volta Roma, a dispetto di quanto sostenuto nei canoni promulgati nei concili, sceglieva di sostenere la parte che le era fedele: si veda Lucioni, *Anselmo IV* cit., pp. 96-98.

aveva ancora iniziato la sua ricostruzione<sup>173</sup> e l'elezione del successore effettuata direttamente dal pontefice, senza la consultazione del clero milanese e dell'aristocrazia (che molta parte aveva nella scelta dell'arcivescovo), fu accettata per i vantaggi che la città poteva allora ricavare da un rapporto più stretto con il papato. Inoltre Galdino aveva una funzione particolarmente rilevante, era cioè legato apostolico in Lombardia: questo titolo, unito all'autorità di metropolita, gli dava possibilità di intervento in tutte le sedi vescovi dell'Italia settentrionale e accresceva l'importanza di Milano nella lega antifedericiana.

Un interessante intervento di Innocenzo III fu determinato, nel 1212, da un'esplicita richiesta del capitolo maggiore della chiesa milanese: alla morte di Gerardo da Sesso, per pochi mesi arcivescovo eletto ma non consacrato né confermato, si verificò una situazione tesa per l'adesione del comune di Milano a Ottone IV di Brunswick<sup>174</sup>, scomunicato dal papa che sosteneva Federico di Svevia. La sede era vacante a causa di un'insanabile divisione del corpo elettorale e vi erano tre candidati alla cattedra arcivescovile<sup>175</sup>. Le parti avevano inviato i loro rappresentanti presso il papa, i quali avevano sostenuto sulle consuetudini relative all'elezione dell'arcivescovo, cose «non solum diversa sed adversa». Innocenzo III dunque aveva inviato una lettera il 7 giugno 1212 con cui incaricava tre legati (il vescovo di Parma, l'abate e l'arcidiacono del monastero parmense di S. Giovanni) di compiere un'attenta indagine per scoprire se il presule milanese dovesse essere eletto solo dagli ordinari o se «omnes et singuli tam abbates quam praepositi ac etiam cappellani parem cum

---

<sup>173</sup> A. Ambrosioni, *Alessandro III e la Chiesa ambrosiana*, in *Miscellanea Rolando Bandinelli papa Alessandro III. Studi raccolti da F. Liotta*, Siena 1986, pp. 3-41, ora in Id., *Milano, papato e impero in età medievale. Raccolta di studi*, a cura di M. P. Alberzoni, A. Lucioni, Milano 2003, pp. 403-443.

<sup>174</sup> È da rilevare quanto i candidati imperiali si tengano distanti dalla questione della scelta dell'arcivescovo milanese. L'impero non è più un referente nelle elezioni vescovili, appannaggio ormai del comune e del papato.

<sup>175</sup> I candidati erano Aripando Visconti (vescovo di Vercelli e ordinario della chiesa milanese), l'arciprete della chiesa ambrosiana e l'arcidiacono della metropolitana. La procedura normalmente seguita in questo periodo dalla chiesa milanese nel delicato passaggio tra un arcivescovo e un altro prevedeva le seguenti fasi: l'iniziativa doveva partire dal primicerio dei decumani e dagli ordinari.

ordinariis [...] vocem habeant; et si nec omnes nec parem, qui et quantum»; e per verificare quali compiti e diritti, infine, spettassero ai suffraganei<sup>176</sup>. Il pontefice voleva dunque sapere se tutti gli ecclesiastici, abati, prepositi e cappellani avessero i medesimi diritti degli ordinari nella scelta, oppure se il voto spettasse solo al clero maggiore e le altre componenti fossero interpellate solo occasionalmente; inoltre Innocenzo III si informava della posizione e degli eventuali diritti dei suffraganei.

Probabilmente la lettera del papa testimonia un tentativo, messo in atto dagli ordinari, di restringimento del corpo elettorale. Da tale tentativo erano sorti gravi dissidi che avevano provocato l'intervento papale<sup>177</sup>: il ricorso a una superiore autorità in caso di vacanza della sede era stato sancito dal canone 28 del II concilio lateranense e sembra essere ormai prassi comune all'interno delle diocesi che cercavano la risoluzione di conflitti interni con l'intervento diretto del pontefice. La tendenza al restringimento del corpo elettorale del vescovo era stata tracciata dai precedenti concili romani: il concilio lateranense del 1139 aveva individuato nei canonici della cattedrale – con il concorso dei *virii religiosi* della diocesi – gli elettori del presule e il terzo concilio lateranense del 1179 aveva affidato l'elezione alla *sanior et maior pars*. Il presunto tentativo da parte del clero maggiore milanese di avocare a sé l'elezione dell'arcivescovo si iscrive dunque in questo processo che trova il suo culmine nella costituzione

---

<sup>176</sup> PL, CCXVI, nr, 112, coll. 622-623. Su Gerardo da Sesso si veda M. Cipollone, *Gerardo da Sesso vescovo eletto di Novara, Albano e Milano*, in «Aevum», LX (1986), pp. 231-236.

<sup>177</sup> In questa fase di vacanza della sede il comune di Milano continua a sostenere Ottone IV e a mantenere il bando nei confronti del clero maggiore favorevole a Federico di Svevia. Innocenzo III incarica allora uno dei tre candidati Aripando Visconti (a lui più vicino, appartenente al clero maggiore e sostenitore di Federico di Svevia) di lanciare l'interdetto sulla città, minacciando di privare Milano dell'obbedienza dei suffraganei. Aripando Visconti muore in questi anni lasciando aperta una situazione di grave tensione: a Milano è inviato Alcherio, suddiacono della chiesa romana, che riesce a imporre come arcivescovo il candidato papale Enrico da Settala, cimiliarca della chiesa chiedo metropolitana e suddicacono della chiesa romana. La posizione dell'arcivescovo è particolarmente difficile vista la posizione del comune di Milano ancora favorevole a Ottone IV. Probabilmente è a causa di queste difficoltà che l'arcivescovo continua a procrastinare la sua consacrazione. M. P. Alberzoni, *Nel conflitto tra papato e impero: da Galdino della Sala a Guglielmo da Rizzio (1166-1241)*, in *Storia religiosa della Lombardia-Dioresi di Milano*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia 1990, pp. 227-257; Id., *Henri de Settala*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* 23 (1990), pp. 1227-1230.

24 del IV concilio lateranense che affida al solo capitolo della cattedrale l'elezione del vescovo senza menzionare il *populus* o i *virii religiosi* citati nel canone del 1139.

Il caso milanese del 1212 non è dunque mera applicazione di un canone di un concilio romano ma la manifestazione di una tendenza - rintracciabile non solo nella diocesi milanese - che dalla sede locale passa all'interno della legislazione conciliare: il canone 24 del quarto concilio lateranense del 1215 - come molti altri - può essere frutto di un'intensa comunicazione fra la sede romana e le sedi locali e del tentativo da parte della legislazione romana di dare soluzione a problemi riscontrati nelle singole diocesi.

*La simonia a Milano.* Per il periodo qui preso in esame - secoli XI e XII - la diocesi milanese è la sola a offrire interessanti esempi relativi alla questione simoniaca e alla validità - con una messa in discussione, dunque, di impronta donatista - delle ordinazioni impartite da simoniaci o da scomunicati.

A seguito dell'elezione di Guido da Velate nel 1045 - una nomina decisa da Enrico III che si inseriva in un più generale disegno imperiale di limitazione del potere delle forze locali<sup>178</sup> - si verificarono dissensi profondi fra il nuovo arcivescovo e l'ambiente signorile che sfociarono nell'accusa di simonia presentata a Leone IX. L'arcivescovo milanese, tuttavia, fu pienamente assolto durante la sinodo quaresimale del 1050, inoltre in quella sede Guido da Velate ottenne dal papa la restituzione all'arcivescovo di Milano del diritto di sedere immediatamente alla destra del pontefice, contro le pretese del presule ravennate, guadagnando un prestigio che favorì un processo di appianamento dei contrasti a Milano<sup>179</sup>.

---

<sup>178</sup> Lucioni, *L'età della Pataria* cit., pp. 167-194, p. 168 nel caso specifico di Milano la scelta di un uomo non legato alla nobiltà cittadina assunse il significato di un preciso ridimensionamento del ceto capitaneale.

<sup>179</sup> Emblematico un documento nel quale è descritta un'assemblea del clero di Milano svoltasi il 5 settembre 1053 nella sacrestia di S. Maria Maggiore, la cattedrale iemiale: qui compaiono, intorno al vescovo, tutti gli ordini della chiesa milanese, dai chierici ordinari ai decumani, agli abati dei monasteri cittadini con i loro monaci al seguito, e alcuni rappresentanti laici. *Gli Atti privati milanesi e comaschi del sec. XI*, a cura di C. Manaresi, C. Santoro, III, Milano 1965, n. 366, pp. 41-46; *Storia religiosa della Lombardia* cit., 227-257.

È rilevante che i Milanesi ostili a Guido avessero scelto proprio l'accusa di simonia per mettere in difficoltà il nuovo arcivescovo: doveva essere ormai nota l'importanza che, presso la sede papale, rivestiva il problema simoniaco affrontato – come abbiamo visto – a partire dai concili del 1014 (da Benedetto VIII e Enrico II), con i concili del 1046 e 1047 (da Clemente II e Enrico III) e infine del 1049 da papa Leone IX, il pontefice a cui i Milanesi rivolsero la loro denuncia. Proprio Leone IX aveva tentato di imporre una svolta più rigorosa nella lotta alla simonia con i concili di Vercelli del 1050 e di Mantova del 1053. In entrambi aveva proposto infatti che tutte le ordinazioni compiute da simoniaci dovessero essere ritenute nulle – suscitando le proteste dei vescovi presenti alle sinodi – e applicando talvolta la procedura della riordinazione per alcuni sacerdoti che erano stati ordinati da simoniaci. Il papa era insomma particolarmente sensibile al problema simoniaco e i Milanesi che rivolsero le accuse a Guido da Velate erano consci di usare un'arma potenzialmente distruttiva per il mantenimento della cattedra ambrosiana da parte del nuovo arcivescovo. L'assoluzione da parte di un pontefice così attento alla questione delle ordinazioni avvenute con manifesto intervento di denaro può essere considerata un riconoscimento della liceità dell'elezione di Guido. Un ultimo punto va considerato: Guido da Velate era stato nominato e imposto dall'imperatore: di lì a pochi anni – da Gregorio VII – una procedura del genere sarebbe stata di per sé considerata simoniaca a causa del semplice intervento del potere laico. Tuttavia questi sono anni – ancora nel 1046 e nel 1047 a presiedere il concilio che prese misure contro la simonia erano il papa e l'imperatore – in cui papato e impero sono parte del medesimo progetto di riforma della chiesa.

La predicazione patarinica nella diocesi milanese è un altro momento in cui la questione simoniaca è viva nella sede ambrosiana: nel 1057 un diacono del clero decumano, Arialdo, cominciò a predicare a Milano. Il nucleo essenziale del suo pensiero era la necessità di una rigida coerenza fra la dottrina

professata e la vita vissuta<sup>180</sup>, da qui la conclusione che il clero corrotto non potesse più considerarsi il tramite della parola divina. Arialdo e i suoi seguaci ponevano sotto accusa la vita dei chierici che, come fossero laici, si sposavano o convivevano con donne. A Milano il matrimonio, e anche il concubinato del clero – come vedremo in seguito – costituivano una pratica diffusa. Proprio per questo motivo Arialdo trovò subito largo e immediato consenso nei più vari ambienti sociali e la sua predicazione risultò efficace.

L'arcivescovo, in un primo tempo probabilmente sottovalutò la contestazione patarinica; gli ordinari tuttavia, a causa del deteriorarsi della situazione e della violenza raggiunta dai conflitti in Milano, decisero di appellarsi ai vescovi suffraganei e al pontefice Stefano IX. L'arcivescovo ricevette dal papa l'esortazione a convocare un sinodo provinciale al fine di comporre i dissidi insorti nella diocesi<sup>181</sup>. Solo allora il gruppo dirigente patarino prese l'iniziativa di mandare a Roma Arialdo. I patarini non ottennero l'appoggio incondizionato del pontefice, ma dal papa e dagli ambienti romani i patarini dovettero essere direttamente o indirettamente sollecitati a intraprendere una battaglia contro il dilagare, nel conferimento degli uffici ecclesiastici, della pratica simoniaca sulla quale già da qualche tempo si concentravano, come abbiamo visto, le condanne romane. Al ritorno da Roma Arialdo proclamò l'improrogabilità della lotta contro i simoniaci: l'impegno antisimoniaco, in particolare, sconvolgeva radicate consuetudini ed equilibri ormai consolidati nell'organismo ecclesiastico milanese, dove «per accedere ai vari gradi della carriera ecclesiastica era stato stabilito un articolato

---

<sup>180</sup> Sulla Pataria oltre alla sintesi di Lucioni, già citata si veda anche P. Golinelli, *La Pataria. Lotte religiose e sociali nella Milano dell'XI secolo*, Novara 1984; G. Miccoli, *Per la storia della Pataria milanese*, in «Buletto dell'Istituto storico italiano per il medio evo» 70 (1958), pp. 43-127, ora in *Medioevo ereticale*, a cura di O. Capitani, Bologna 1977, pp. 89-152; C. Violante, *La Pataria milanese* cit.: per indicazioni più complete rimando alla ricca bibliografia dei titoli ivi citati.

<sup>181</sup> *Fontaneto: una storia millenaria. Monastero. Concilio metropolitico. Residenza viscontea* (Atti dei convegni di Fontaneto d'Agogna. Settembre 2007- giugno 2008), a cura di G. Andenna, I. Teruggi, Novara 2009.



tariffario»<sup>182</sup>: prova, questa, della scarsa incidenza delle precedenti norme conciliari sulla situazione locale milanese<sup>183</sup>.

L'azione dei patarini era evidentemente eversiva: non rispettavano l'obbligo imposto agli inferiori di non muovere accuse ai superiori, emettevano condanne di allontanamento dalle chiese nei confronti dei chierici, senza un regolare processo e spesso sulla base di un semplice sospetto di simonia o di concubinato e sembravano misconoscere (secondo orientamenti dell'estremismo donatista) la peculiarità della funzione sacerdotale quale si configurava nella tradizionale visione ecclesiologica, per cui la validità del sacramento era intrinseca e non dipendeva dai meriti del sacerdote. Ciononostante la chiesa romana si dimostrò, per quanto cautamente prudente, incoraggiante nei confronti del movimento. Le legazioni – frequenti e nuove per una sede come Milano – sono la prova di una particolare attenzione da parte di Roma verso la Pataria che, innegabilmente, aprì uno spazio di manovra della sede papale in una diocesi importante come quella ambrosiana<sup>184</sup>.

---

<sup>182</sup> Lucioni, *L'età della Pataria* cit., p. 172. Lo stesso mondo monastico, caratterizzato a Milano da uno stretto legame con la cattedra arcivescovile, non era immune da elezioni e nomine simoniache. Arialdo intervenne in occasione dell'elezione degli abati di S. Celso e S. Vincenzo, palesemente viziate da negoziazioni di tipo simoniaco, ottenendo l'allontanamento degli abati designati; non vi riuscì, invece, nel caso di Aripando, un chierico di famiglia eminente, elevato alla dignità abbaziale nel cenobio di S. Ambrogio violando le norme canoniche, in quanto non aveva mai indossato prima di allora le vesti monacali.

<sup>183</sup> Una testimonianza risalente all'episcopato di Ariberto mette in luce quanto un vescovo pur impegnato nell'edificazione di monasteri, nell'incoraggiamento alla vita comune si sia impegnato poco sul fronte della simonia, evidentemente percepita come ineliminabile dal sistema ecclesiastico (Lucioni, *Ariberto* cit., p. 353): a Ariberto si ritiene indirizzata la lettera contro i simoniaci scritta verso il 1031 dal monaco Guido di Arezzo (Guido d'Arezzo, *Le opere*, a cura di R. Rusconi, Firenze 2005, pp. 162-165 per testo e traduzione) ma non risulta che Ariberto abbia contrastato la pratica simoniaca come lo invitava a fare Guido. Cinzio Violante ha visto piuttosto nell'arcivescovo la volontà di trovare una soluzione che permettesse l'uso a vantaggio della chiesa dei proventi ottenuti in cambio delle ordinazioni di chierici (C. Violante, *La società milanese nell'età precomunale*, Roma-Bari 1981, pp. 294-295). La prassi del pagamento delle ordinazioni è pacificamente accettata come si evince dall'atto di donazione della *curtis* di Casale, del dicembre 1044, alla chiesa di S. Giovanni di Monza. La *curtis* comprendeva una cappella presso la quale un prete aveva istituito una canonica: Ariberto stesso ribadì che ogni nuovo canonico al momento dell'ordinazione presbiterale dovesse pagare all'arcivescovo di Milano sei denari come stabilito dal fondatore, e che quanto eccedesse fosse usato *pro remedio animarum* di Ariberto e del fondatore (Lucioni, *Ariberto* cit., p. 353 e si veda *Gli atti privati* cit., II, pp. 352-355, n. 311).

<sup>184</sup> La prima legazione è quella di Ildebrando di Soana e Anselmo, vescovo di Lucca.

Nel 1059 l'arcivescovo Guido partecipò alla sinodo convocata da Nicolò II in cui fu condannata la simonia, nello stesso anno due legati pontifici erano a Milano: Pier Damiani e ancora Anselmo da Baggio. I due legati chiesero e ottennero dall'arcivescovo un pubblico documento di condanna della simonia e del concubinato, documento che fu sottoscritto dagli ordinari con la promessa di rinunciare a procedure illecite nelle ordinazioni dei chierici. Inoltre si prescriveva un'adeguata penitenza e cerimonia riconciliatoria per chi si era macchiato di simonia e la riammissione solo per coloro che risultavano idonei al magistero sacerdotale<sup>185</sup>. I legati, rivolgendosi a Guido, dimostravano in ogni caso di considerare l'arcivescovo come reale interlocutore e la gerarchia locale era indicata come garante.

L'insoddisfazione dei patarini è, forse, alla base della presenza di Arialdo alla sinodo romana del 1060 in cui si ribadisce l'ordine costituito e cioè il rispetto delle gerarchie ecclesiastiche, inoltre il problema simoniaco non fu presentato come problema sacramentale (appunto di validità sacramentale delle ordinazioni impartite da simoniaci) ma come problema puramente disciplinare. La svolta dei rapporti fra sede papale e patarini si ebbe con Alessandro II che, per tramite di Erlembaldo, scomunicò Guido da Velate accusato di continuare a promuovere la simonia e il nicolaismo. La scomunica di Guido e la reazione dei Milanesi, guidati dall'arcivescovo, che lamentavano una troppo forte ingerenza romana, deteriorarono la situazione portando a picchi di violenza (come la morte di Arialdo) che condussero a una scelta moderata da parte del papato: con la legazione del 1067 Giovanni Minuto e Mainardo di Silva Candida promulgarono alcuni decreti in cui si riaffermava la condanna dei simoniaci (e dei nicolaiti) ma anche la proibizione ai laici di giudicare gli ecclesiastici e si condannavano di fatto le azioni autonome dei patarini<sup>186</sup>.

Il pensiero espresso dalla sede romana nei canoni conciliari - da quello del 1059 e ancor di più da quello del 1060 - allontanava definitivamente la

---

<sup>185</sup> Lucioni, *L'età della Pataria* cit., p. 176.

<sup>186</sup> Op. cit., p. 181.

Pataria dalla lotta alla simonia: inoltre il problema della validità sacramentale delle ordinazioni compiute da simoniaci, denunciata da Arialdo era messa a tacere.

La simonia si trasforma in mero problema disciplinare, di obbedienza, con Gregorio VII: come abbiamo precedentemente visto nei canoni del pontefice sono accomunate diverse categorie di persone - scomunicati, non eletti canonicamente, simoniaci - e le loro ordinazioni sono dichiarate *irritae* non per considerazioni che partivano da un punto di vista sacramentale ma perché erano tutte persone disobbedienti a Roma e perciò da questa private della capacità di amministrare la grazia. Con Gregorio VII si ha un vero e proprio slittamento di significato, la simonia è disobbedienza fra le altre disobbedienze (come quella di farsi ordinare dall'imperatore o di essere, *tout court*, in disaccordo con Roma).

Un esempio di come la linea di azione, più che di pensiero, gregoriana fosse diffusa è offerta dalla situazione di alcuni chierici a Milano ordinati da vescovi che per diversi motivi si erano distaccati dalla sede papale. Le ordinazioni compiute da questi vescovi erano oggetto di dibattito in quanto potevano essere considerate non valide. Come si vede la non validità di queste ordinazioni certo non dipendeva da motivazioni sacramentali - come lo era invece per chi riteneva che il peccato di simonia portasse a non poter amministrare la grazia - ma esclusivamente dai legami che questi presuli avevano con la sede romana.

Osserviamo in dettaglio i casi milanesi legati agli episcopati di Anselmo III (1086-1093) e Arnolfo III (1093-1097). Anselmo III fu eletto vescovo dopo Tedaldo<sup>187</sup>, quindi a seguito di una fase di rapporti estremamente tesi con la

---

<sup>187</sup> Scomunicato da Gregorio VII nella sinodo del 1076 con gli «episcopi Longobardie» che avevano cospirato contro il papa a Piacenza nel corso dell'incontro di vescovi italici rinuiti per affermare l'illegittimità di Gregorio VII - che era stata proclamata a Worms da soli vescovi tedeschi nel gennaio 1096. C. Zey, *Die Synode von Piacenza und die Konsakration Tedals zum Erzbischof von Mailand im Frebruar 1076*, in «Quellen und Forshungen» 76 (1996), pp. 496-509. La riunione sinodale è stata studiata da R. Hiestandt, *Planung - Improvisation - Zufall. Politisches Handeln im 11.Jahrhundert: oder noch einmal Piacenza 1076*, in *Von Sacerdotium und Regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen un hohen Mittelalter. Festrchrift fur Egon Boshof zum 65. Geburtstag*, a cura di F. R. Erkens- H. Wolff, Köln - Weimar - Wien 2002, pp. 361-379.

sede romana; il nuovo vescovo non era antigregoriano in modo intransigente<sup>188</sup>: si recò presso Enrico IV, scomunicato, per essere investito dell'arcivescovato (contravvenendo in questo modo ai canoni che vietavano l'investitura laica), allo stesso tempo, tuttavia, dimostrò una certa volontà di muoversi in una nuova direzione rispetto al suo predecessore «il segnale principale lanciato al gruppo dei riformatori fu la decisione, ambigua ma carica di significato, di farsi ordinare vescovo “ab uno tantum catholico episcopo [...], assentientibus quidem aliis episcopis sed manum non imponentibus” poiché erano scismatici e scomunicati»<sup>189</sup>. A seguito del parziale mutamento della linea romana con il pontificato di Urbano II<sup>190</sup> – che portò al recupero dei rapporti con i vertici delle chiese locali – si verificò un tentativo di avvicinamento di Anselmo III al papato. Lo conferma l'assenso del presule ambrosiano alla deposizione

---

<sup>188</sup> P. Zerbi, «Cum mutato habitu in coenobio sanctissime vixisset» Anselmo III o Arnolfo III? in «Ecclesia in hoc mundo posita»: Studi di storia e di storiografia medioevale raccolti in occasione del 70 genetliaco dell'autore, a cura di P. Zerbi, M.P. Alberzoni, Milano 1993 (1°ed. 1965); H. J. Cowdrey, *The succession of the archbishops of Milan in the time of Pope Urban II*, in «The English Historical Review» 83 (1968), pp. 285-294, ora in Id., *Popes, monks and crusaders*, London 1984.

<sup>189</sup> Lucioni, *Anselmo IV* cit., p. 63; Somerville, *Pope Urban II* cit., n. 11, p. 58. In una successiva lettera il papa si limitò a scrivere che l'ordinazione era stata irregolare in quanto compiuta da un solo vescovo, mentre i canoni richiedevano che almeno tre vescovi imponessero le mani al metropolita (Somerville, *Pope Urban II* cit., n. 33, pp. 120-121). L'irregolarità dell'ordinazione di un metropolita effettuata da meno di tre vescovi è sottolineata anche da Bonizone di Sutri nel *Liber de vita christiana*, (libro II, 27, p. 45; libro III, 3, p. 72; libro III, 20, p. 77). Si può supporre che nelle parti della prima lettera (omesse dal compilatore della *Collectio*) si spiegasse il motivo per il quale Anselmo aveva preferito non farsi imporre le mani da altri vescovi (appunto per la loro situazione di scismatici sostenitori dell'antipapa Guiberto/Clemente III e di scomunicati): non conosciamo tuttavia quali fossero le sedi suffraganee di Milano nel 1086, poiché doveva essere ancora in vigore il provvedimento di Gregorio VII di sottrazione di alcune delle sedi suffraganee (A. Lucioni, *A proposito di una sottrazione di suffraganee alla metropoli ambrosiana durante l'episcopato di Tedaldo (1075-1085)*, in «Aevum» 55 (1981), pp. 229-245). Sappiamo che i vescovi di ben otto delle tradizionali sedici sedi suffraganee il 15 giugno 1080 erano intervenuti con l'arcivescovo Tedaldo all'elezione di Guiberto/Clemente III a Bressanone (*Die Briefe Heinrichs IV*, a cura di C. Erdmann, Leipzig 1937, pp. 72-73) e questa partecipazione dà la misura dell'ampiezza dell'adesione a Guiberto fra i suffraganei ambrosiani e conseguentemente dei vescovi colpiti dalle sanzioni canoniche. L'intenzionalità del gesto di Anselmo si ravvisa nel fatto che, sebbene le norme canoniche prevedessero che in mancanza di tre suffraganei si potessero chiamare vescovi esterni alla provincia (Bonizonis *Liber de vita christiana* cit., p. 45), Anselmo III scartò tale ipotesi o se ne servì solo parzialmente (ammettendo che chi impose le mani fosse estraneo alle sedi suffraganee).

<sup>190</sup> G. Fornasari, *Tra assestamento disciplinae e consolidamento istituzionale: un'interpretazione del pontificato di Urbano II*, in *Regensburg, Bayern und Europa. Festschrift für Kurt Reindel zum 70. Geburtstag*, a cura di L. Kolmer, P. Segl, Regensburg 1995, pp. 213-228 nel quale il tempo di Urbano è definito «il tempo della mediazione [...] mantendendo inalterati i principi, che sono i principi gregoriani» (pp. 220-221).

impostagli da un legato pontificio «in un momento non precisabile»<sup>191</sup> alla quale seguì una penitenza in monastero e infine la reintegrazione nelle funzioni episcopali ordinato da Urbano II dopo un giuramento di Anselmo al papa e alla chiesa di Roma<sup>192</sup>.

Anselmo III - dopo essersi avvicinato alla linea romana - si trovò a gestire una delicata situazione relativa alla validità delle ordinazioni effettuate dal suo predecessore, l'arcivescovo Tedaldo. Questa fase è testimoniata da due lettere di Urbano II a Anselmo III <sup>193</sup> che contengono riferimenti alla riconciliazione e alla riammissione all'esercizio del ministero dei chierici ordinati dall'arcivescovo Tedaldo, simoniaco e scomunicato: il pontefice nelle lettere dimostra di essere turbato dall'eccessiva flessibilità tenuta verso i chierici ordinati da Tedaldo. Evidentemente Anselmo aveva considerato valide le loro ordinazioni senza l'applicazione delle procedure rigorose previste dai canoni conciliari. Urbano II elencava al presule milanese le tre condizioni necessarie affinché gli ordinati da Tedaldo potessero essere ammessi alla riconciliazione «si non simoniace neque pravitatis studio consecrati fuissent, et si ipsum (scil. Tedaldum) simoniacum esse nescissent, et si eos bone vitae propensior religio commendaret»<sup>194</sup> e spronava Anselmo III a un'attenta verifica dell'idoneità dei chierici al reintegro. Anselmo III, probabilmente, nel dimostrarsi particolarmente indulgente nell'applicazione dei canoni relativi al reintegro - si guardi ai concili del 1060 e del 1063 e soprattutto a quello del 1078 di Gregorio VII che dichiarava *irritae* le ordinazioni compiute da un simoniaco - temeva le reazioni di chi a Milano guardava con sospetto alle rigidità imposte da Roma in materia di ordinazioni.

Con il successore di Anselmo III, Arnolfo III - eletto vescovo il 6 dicembre 1093 - ci troviamo di fronte a una situazione analoga: questa volta

---

<sup>191</sup> Lucioni, *Anselmo IV* cit., p. 68.

<sup>192</sup> Somerville, *Pope Urban II* cit, p. 60, n. 12. Tra l'elezione e il reintegro con l'assenso romano Anselmo III esercitò tuttavia il suo ministero episcopale procedendo all'ordinazione di chierici, il che come vedremo generò alcuni problemi relativi alla validità di queste ordinazioni.

<sup>193</sup> Op. cit., n. 23, p. 88; n. 33, pp. 120-121

<sup>194</sup> Op. cit., n. 33, pp. 120-121.

oggetto di discussione sono le ordinazioni compiute da Anselmo III nel periodo antecedente alla sua riconciliazione con Roma. Bisogna domandarsi perché le ordinazioni di Anselmo si ritenessero non valide. Il vescovo non era stato definito da Urbano II come simoniaco ma era stato investito dall'imperatore, e la sua consacrazione era stata ritenuta non canonica a causa della mancanza del numero necessario di suffraganei: queste condizioni facevano sì che le sue ordinazioni fossero ritenute non valide. È la pratica applicazione del canone del 1078 di Gregorio VII in cui ai simoniaci erano accomunati gli scomunicati e i non eletti canonicamente. Non era in alcun modo un problema legato alla capacità di amministrare la grazia bensì una questione puramente disciplinare: le ordinazioni di Anselmo III – celebrate prima del giuramento a Urbano II – non erano valide in quanto il vescovo non era in comunione con Roma, unico tramite della grazia.

Il problema della validità delle ordinazioni di Anselmo III emerge con chiarezza da una lettera inviata a Urbano II da cinque preti<sup>195</sup>: la lettera è priva di indicazione di data<sup>196</sup>, i cinque scriventi dichiarano di essere sacerdoti, e dopo aver elogiato il pontefice e la chiesa romana confessano la loro difficile situazione a seguito della recente scomparsa dell'arcivescovo Anselmo. In Urbano II riconoscono l'unica autorità in grado di assicurare loro una valida protezione contro gli assalti dell' «avarus accipiter», il rapace avvoltoio sotto il cui dominio la «fides Petri» corre un grave pericolo – è probabile che con queste metafore i mittenti si riferissero al nuovo arcivescovo, Arnolfo III – e chiedono al pontefice l'invio di una lettera che confermi l'ordinazione sacerdotale loro conferita da Anselmo III e che, al contempo, garantisca il loro diritto di appello alla sede romana.

---

<sup>195</sup> L'edizione della lettera è in *Lettere originali del medioevo latino I (VII-XI sec.)*, a cura di A. Petrucci, G. Ammannati, A. Mastruzzo, E. Stagni, Pisa 2004, n. 17, pp. 141-150. Si vedano anche le osservazioni in E. Stagni, *Patarini ed epigoni: una lettera milanese in cerca di significati*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere», serie IV, vol. VIII (2003), pp. 169-216.

<sup>196</sup> Per la datazione si veda Lucioni, *Anselmo IV cit.*, p. 23 sgg.

I cinque preti<sup>197</sup> – che probabilmente condivisero con Anselmo III il percorso che lo portò dall'allontanamento dal fronte guibertista al riconoscimento di Urbano II quale legittimo pontefice e alla convinta adesione alla sua linea – si rivolsero al papa per difendere il proprio *status* presbiterale. Questo era stato probabilmente posto in discussione da coloro i quali propugnavano la tesi dell'invalidità delle ordinazioni sacerdotali conferite dall'arcivescovo Anselmo III nel periodo precedente al suo ritorno nella piena comunione con la sede romana disposto da Urbano II intorno al 1088<sup>198</sup>. La questione delle ordinazioni irregolari era di particolare attualità in quel momento, come prova la legislazione canonica frutto del concilio celebrato da Urbano II a Piacenza nel marzo 1095 in cui si esaminavano minuziosamente i

---

<sup>197</sup> I cinque autori della lettera sono stati identificati con dei patarini (G. Giulini, *Memorie Storiche di Milano*, II, Milano 1760, pp. 602-603; F. Savio, *Gli antichi vescovi di Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni: la Lombardia, parte 1: Milano*, Torino 1913, pp. 449-450; G. Barni, *Dal governo del vescovo a quello dei cittadini*, in *Storia di Milano della Fondazione Treccani degli Alfieri*, III, Milano 1954, pp. 225-226; C. D. Fonseca, *Arnolfo*, in *DBI*, IV, Roma 1962, p. 284; Zerbi, «Cum mutato habitu» cit., pp. 294-298; C. Violante, *I laici nel movimento Patarino*, in *Studi sulla cristianità medioevale. Società, Istituzioni, spiritualità* a cura di C. Violante, P. Zerbi, Milano 1975, pp. 153-154, n. 30 e p. 160, n. 53; C. Violante, *Per una riconsiderazione della presenza cluniacense in Lombardia*, in *Cluny in Lombardia* (Appendici degli Atti del Convegno storico celebrativo del IX Centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida), Cesena 1981; O. Capitani, *Da Landolfo Seniore a Landolfo Iunior: momenti di un processo di crisi*, in *Milano e il suo territorio* cit., p. 615). Sull'orientamento patarinico dei cinque richiedenti Lucioni non si dice, giustamente, convinto: se i cinque sacerdoti fossero stati *fideles* patarini discepoli di Arialdo, certamente non avrebbero mai parteggiato per un arcivescovo scismatico come era Anselmo III prima del 1088, inoltre Anselmo era stato consacrato irregolarmente da un solo vescovo, era sospettato di simonia ed era stato investito dell'episcopato ambrosiano da un imperatore scomunicato. Sicuramente dei patarini non avrebbero mai acconsentito a essere ordinati da Anselmo. I cinque preti era probabilmente tra quei chierici ambrosiani che condivisero la scelta del loro arcivescovo quando si avvicinò alle posizioni urbaniane; un percorso che poté portare i cinque sacerdoti milanesi, partiti da ben distanti posizioni ecclesiologiche, ad accogliere nella sostanza alcune istanze di matrice patarinica, sino al punto da non mostrare remore nel dichiararsi, nella lettera in esame, discepoli spirituali degli antichi capi della Pataria. Indizi di un'originaria provenienza dei cinque personaggi da ambiti non patarini affiorano in qualche passaggio della lettera, in particolare dove la dichiarazione di disponibilità a «oboedire in omnibus» alla chiesa romana è eloquentemente temperata dalla formula eccezzuativa «salvo statu Mediolanensis aecclesiae sanctae»: quella chiesa di Milano già esaltata nelle righe precedenti mediante il richiamo al santo patrono Ambrogio, come chiesa eminente fra tutte le altre. Si sente l'orgogliosa coscienza ambrosiana che nei decenni precedenti era stata alimentata soprattutto negli ambienti ostili alla Pataria. I cinque preti ordinati da Anselmo III sfruttano senza dubbio alcuni temi tipicamente patarini per presentarsi al papa.

<sup>198</sup> Su questo aspetto dell'episcopato anselmiano si veda oltre a Zerbi, «Cum mutato habitu» cit., pp. 283-300, H. Cowdrey, *The succession of the archbishops of Milan in the time of Pope Urban II*, in *Id., Popes, monks and crusaders*, London 1984, pp. 285-294.

casi di ordinati da simoniaci. Eppure è ancora opportuno sottolineare che se a Piacenza si parlò ancora di simonia, l'applicazione nel caso delle ordinazioni effettuate da Anselmo III non rientra in modo del tutto coerente nelle situazioni prospettate dai canoni. Anselmo III non era stato definito simoniaco. In una lettera di Urbano II l'elezione non era considerata canonica ma non vi era cenno all'accusa di simonia: certo il vescovo era stato investito dall'imperatore e quindi, secondo i canoni di Gregorio VII, era da ritenere un'ordinazione simoniaca ma s'impone l'interrogativo sul perché la lettera di Urbano II non facesse cenno a questa accusa. Eppure le sue ordinazioni erano considerate, da alcuni, non valide. L'applicazione dei canoni di Piacenza – che riguardavano la simonia – finiva per comprendere tutti coloro che non erano in comunione con Roma, tutti coloro che erano di fatto disobbedienti.

Non sappiamo se durante l'episcopato di Arnolfo III furono o no messe in atto le azioni temute dai cinque sacerdoti: è certo tuttavia che la lettera sia un indizio di quanto fosse temuta una linea di applicazione rigorosa della condanna della simonia o comunque della disobbedienza a Roma; inoltre la lettera testimonia i timori che a Milano dovevano esserci a seguito dell'elezione di Arnolfo III, poiché evidentemente si conosceva il suo pensiero sull'argomento. Del resto il rigore di Arnolfo III e la sua piena sintonia con le linee papali risultavano chiaro dagli eventi legati alla sua consacrazione: Arnolfo, non riuscendo a trovare suffraganei idonei alla consacrazione (il che ci dà un buon indizio della situazione della provincia metropolitana milanese, evidentemente schierata sul fronte guibertista) preferì attendere fino al marzo del 1095, quando il pontefice concesse a tre presuli tedeschi intervenuti al concilio di Piacenza di procedere all'ordinazione episcopale in Milano<sup>199</sup>. Entro questo clima di intransigente rigore si colloca la lettera dei cinque preti e si spiegano le preoccupazioni in merito alla validità delle loro ordinazioni.

---

<sup>199</sup> Lucioni, *Anselmo IV* cit., p. 80.



## Torino

Rispetto al caso milanese l'analisi delle elezioni vescovili nella diocesi di Torino risulta indubbiamente più difficile a causa della scarsità di fonti<sup>200</sup>, tuttavia alcuni episodi offrono interessanti spunti di riflessione in merito al nostro tema.

Non abbiamo notizie certe di interventi imperiali diretti nella nomina di vescovi torinesi ma è fortemente probabile che Landolfo, vescovo dal 1037, dovesse la sua elezione alla vicinanza alla corte imperiale. Secondo quanto racconta Pier Damiani nella *Vita sancti Odilonis*<sup>201</sup> Landolfo era, prima di diventare vescovo di Torino, cappellano della corte regia ai tempi di Enrico II che lo destinò in seguito alla guida della diocesi torinese. Era una pratica del resto non estranea a quegli anni (si pensi alla nomina milanese di Guido da Velate da parte di Enrico III) e all'idea di *Reichskirche* caratterizzata dalla «circolazione di uomini provenienti dai centri di formazione regia, i cui approdi erano le sedi episcopali e le abbazie regie»<sup>202</sup>. Si trattava di uomini preparati a esercitare l'ufficio episcopale e il *servitium regis*, erano persone formate e selezionate secondo precise procedure, controllandone la preparazione e la moralità: «la maggiore onorabilità personale di vescovi (e abati) avrebbe esaltato la sacertà del potere imperiale, che veniva celebrata in una ripresa e amplificazione generalizzata di tematiche proprie già dell'età carolingia e di

---

<sup>200</sup> La povertà della documentazione e lo scarso interesse verso questioni propriamente ecclesiastiche per il Piemonte sono stati sottolineati da diversi storici: Galland nel suo testo sui papi d'Avignone e la casa di Savoia ricorda che «on est extremement mal reinsegné sur la personnalité des évêques» (B. Galland, *Les papes d'Avignon et la maison de Savoie (1309-1409)*, Rome 1998, p. 480); Merlo ha invece evidenziato lo stato largamente provvisorio e inespresso degli studi sulla vita religiosa di Torino medievale (G. G. Merlo, *Vita religiosa e uomini di Chiesa in un'età di transizione*, in *Storia di Torino II: il basso Medioevo e la prima età moderna (1280-1536)*, a cura di R. Comba, Torino 1997, p. 297).

<sup>201</sup> «Aliquando imperator Henricum dum apposita mensa discumberet ... advocat duos aulae regiae capellanos, Albericum videlicet et Landolphum, quorum alter Cumanae, alter vero Taurinensis ecclesiae postmodum episcopi facti sunt». G. Sergi, *Torino negli ordinamenti carolingi e post-carolingi*, in *Storia di Torino, I: dalla preistoria al comune medievale*, a cura di G. Sergi, Torino 1997, pp. 402-408.

<sup>202</sup> G. M. Cantarella, *Dalle chiese alla monarchia papale*, in G.M. Cantarella, V. Polonio, E. Rusconi, *Chiesa, chiese e movimenti religiosi*, Roma 2001, p. 29.

quella dell'impero degli Ottoni»<sup>203</sup>. Nel medesimo tempo il potere regio si garantiva il controllo, seppure indiretto, sulle sedi episcopali. Il fatto che questi prelati appartenessero al clero di corte li poneva nella condizione di essere partecipi di concezioni politiche, spirituali e culturali di ampio respiro. Quanto avevano appreso influenzava le loro azioni e le loro idee nel governo delle diocesi cui erano destinati<sup>204</sup>. Non sappiamo se alla designazione da parte di Enrico II abbia fatto seguito una formale elezione, secondo quanto stabilito dai canoni e secondo la tradizione nella maggior parte delle diocesi, da parte del clero della cattedrale seguita dal consenso e dall'acclamazione del *populus*.

Ignoriamo la procedura formale di elezione anche per il successore di Landolfo, Cuniberto, vescovo tra il 1046 e il 1081<sup>205</sup> e membro dell'importante famiglia milanese dei da Besate. È molto probabile che il vescovo Cuniberto facesse parte, prima di essere eletto, del clero cattedrale e questo può farci supporre che i canonici<sup>206</sup>, tradizionalmente depositari dello *ius eligendi*, scegliessero al loro interno chi destinare alla carica vescovile. Cuniberto del resto non è l'unico esempio: nel 1118 la carica di prevosto è detenuta da Guiberto detto «episcopus sancte Taurinensis ecclesie et prepositus canonice domini Salvatoris»<sup>207</sup>.

L'intervento della chiesa romana nella scelta dei presuli torinesi è, rispetto alla diocesi di Milano, molto più sporadico e di difficile attuazione. Il

---

<sup>203</sup> Op. cit., p. 30.

<sup>204</sup> Non è un caso che Landolfo nel governo della sua diocesi si richiami a un modello di azione tipico dei vescovi renani, interpreti di una riforma vescovile che mirava al rafforzamento dell'autorità del presule sia da un punto di vista temporale sia da un punto di vista ecclesiastico. Si veda Ciccopiedi, *Anticipazioni* cit.; per il governo di Landolfo nella diocesi torinese G. Gandino, *Il testamento di Landolfo come autocoscienza vescovile*, in *Il rifugio del vescovo. Testona e Moncalieri nella diocesi medievale di Torino* a cura di G. Casiraghi, Torino 1997, p. 23.

<sup>205</sup> F. Savio, *Gli antichi vescovi di Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni: il Piemonte*, Torino 1969 (ed. or. 1898), pp. 347-350.

<sup>206</sup> Con ogni probabilità il vescovo Cuniberto è il medesimo Cuniberto che nel 1044 risulta prevosto della canonica della cattedrale (G. Casiraghi, *Le strutture della diocesi, il Capitolo cattedrale, la cura d'anime*, in *Storia di Torino*, I cit., p. 528).

<sup>207</sup> *Le carte dell'Archivio Arcivescovile di Torino fino al 1310*, a cura di F. Gabotto, G. B. Barberis (BSSS, 36), Pinerolo 1906, doc. 12, pp. 24-26. Si veda G. Casseti, *Il patrimonio fondiario del capitolo cattedrale di Torino nei secoli XI e XIV*, a.a. 1968-1969, dattiloscritto presso il Dipartimento di storia dell'Università di Torino, sezione di Medievistica e Paleografia.

primo caso è probabilmente quello del vescovo Bosone<sup>208</sup>, presule torinese intorno al 1122-1123. Da un brano dell'*Historia Compostellana*, in cui sono descritti gli stretti rapporti tra il vescovo Diego Gelmirez – promosso da Callisto II alla carica arcivescovile di Santiago di Compostela – e il cardinale-prete del titolo di Sant'Anastasia, Bosone, apprendiamo che il cardinale sarebbe divenuto «postea in Taurina civitate episcopo»<sup>209</sup>. Già nel 1116, come cardinale, era intervenuto nella diocesi torinese a favore dei canonici di Oulx per il controllo della chiesa plebana di S. Maria Maggiore di Susa: in quel caso aveva supportato il vescovo torinese Mainardo contro il clero della diocesi di Maurienne, confinante con quella di Torino, che rivendicava parte del territorio diocesano torinese<sup>210</sup>. Bosone dunque conosceva quelle zone e proprio in virtù di questi legami preesistenti Callisto II dovette ritenere che il cardinale fosse la persona più adatta a ricoprire la carica vescovile, soprattutto nel delicato momento in cui Roma aveva deciso di appoggiare definitivamente le ambizioni della chiesa maurianense sulla diocesi torinese: ad Amedeo di Faucigny, vescovo di Maurienne, il papa rilasciò un atto solenne con il quale gli si riconosceva la giurisdizione su Susa e sul suo distretto plebano, rivitalizzando le ambizioni distrettuali del clero oltralpino nell'area delle chiuse valligiane che passavano pertanto – almeno nel disegno pontificio – sotto la primazia metropolitana dell'arcivescovo di Vienne<sup>211</sup>.

---

<sup>208</sup> L. Patria, «Venerabilis Boso». *Bosone cardinale di Sant'Anastasia, vescovo di Torino e abate di San Giusto di Susa*, in «Una strana gioia di vivere» a Grado Giovanni Merlo, a cura di M. Benedetti, L. M. Betri, Milano 2010, pp. 19- 35.

<sup>209</sup> *Historia Compostellana*, a cura di E. Falque Rey, Turnhout 1988, p. 334. Su Bosone cardinale e vescovo di Torino si veda Z. Zafarana, *Bosone*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», 13, Roma 1971, p. 267 sgg la quale aveva individuato Bosone come prelado originario del Piemonte (di opinione contraria è Patria che cerca di dimostrare come il cardinale provenzale fu inviato a Torino sulla base di altre opportunità).

<sup>210</sup> Per i confini della diocesi e i conflitti con la diocesi di Maurienne si veda G. Casiraghi, *La diocesi di Torino nel Medioevo* (BSSS,196), Torino 1979, pp. 46-53.

<sup>211</sup> *Chartes du diocèse de Maurienne*. Documents recueillis par Mgr. Alexis Billiet et M. l'abbé Albrieux, Chambéry 1861, p. 24, doc. 14; *Le carte dell'Archivio arcivescovile di Torino fino al 1310*, a cura di F. Gabotto, G. B. Barberis, Pinerolo 1906, p. 16, doc. 10. Quello di Callisto II fu un segnale di forte discontinuità rispetto ai pronunciamenti precedenti e una scelta di appoggio indiretto alla politica espansionistica di suo nipote, il conte Amedeo III. Nel 1148 papa Eugenio III chiuse definitivamente le pretese giurisdizionali sulla valle della Dora Riparia da parte del

Se Callisto II era convinto che Bosone, con tutta la sua esperienza politica e diplomatica, sarebbe stato in grado di far accettare ai Torinesi<sup>212</sup> quella menomazione territoriale lungo una strada su cui quegli stessi *cives* ambivano avere un privilegiato controllo – solo da pochi anni riconosciuto dallo stesso potere imperiale – si sbagliava: i Torinesi si ribellarono al loro vescovo, ne neutralizzarono il partito a lui favorevole e lo costrinsero a rifugiarsi nel castello di Testona (Monacalieri) da dove il prelado dovette indire una pace di Dio nella speranza di recuperare nell'ambito diocesano (da subito ostile) un rapporto largamente compromesso<sup>213</sup>. Nel 1124 morì Callisto II che doveva averlo convinto ad assumere la cattedra torinese, tuttavia l'intervento papale nella diocesi torinese non ottenne i risultati sperati dalla sede romana e il difficile rapporto con i Torinesi ne è la prova: le interferenze romane in una diocesi come quella di Torino – particolarmente legata all'impero – si rivelavano pressoché inefficaci.

Dello stretto legame fra l'impero e Torino è interprete il vescovo Carlo che dal 1147 al 1169 sfruttò al meglio i suoi rapporti con Federico Barbarossa per la costruzione di un principato territoriale<sup>214</sup>. Il silenzio delle fonti su Carlo

---

vescovo di Maurienne (*The Historia Pontificalis of John of Salisbury*, a cura di M. Chibnall, Oxford 1986, p. 50).

<sup>212</sup> Secondo Patria Bosone dovette al mondo monastico della diocesi torinese i voti che gli servirono per raggiungere la cattedra vescovile – il pontefice non aveva evidentemente la forza necessaria per imporre a Torino un presule senza il consenso almeno formale della canonica della cattedrale -. L'appoggio del mondo monastico è postulato da Patria anche perché lo storico ritiene certa la doppia carica di Bosone: vescovo di Torino e abate del monastero di S. Giusto di Susa. Per la questione dell'identità fra Bosone abate e vescovo si rimanda a Patria, «*Venerabilis Boso*» cit., p. 27 sgg. e al dibattito con le tesi di Gherner (U. Gherner, *Bosone, abate di S. Giusto di Susa e la sua identità. Elementi per una discussione*, in *La Novalesa. Ricerche-Fonti documentarie- Restauri, II: Il rotolo funerario di Bosone abate di San Giusto di Susa*, a cura dell'Archivio di Stato di Torino, Susa 1988, p. 17 sgg. e J. Dufour, *Le rouleau moruaire de Boson, abbé de Suse (vers 1130)*, in «*Journal des Savants*» (1976), p. 237 sgg.; Id., *Recueil des Rouleaux des morts. VIIIe siècle-vers 1536*, a cura di J. Dufour, Paris 2005, p. 600 sgg).

<sup>213</sup> Casiraghi, *Il rifugio del vescovo* cit..

<sup>214</sup> L'imperatore concesse al vescovo l'intero distretto, gli edifici pubblici, le mura cittadine, i diritti pubblici di mercato per un raggio di dieci miglia intorno alla città, in modo che il vescovo e i suoi successori avessero potestà «per se vel per suos missos iudicandi, distringendi placitumque tenendi» facendo salva soltanto «imperiali iusticia et illa ordinatione quam in hac expeditione fecimus», *Friderici I Diplomata*, a cura di H. Appelt, MGH, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, X/II, Hannover 1979, II, doc. 252. Per il vescovo Carlo si veda G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera: politica e scelte religiose nel Medioevo italiano*, Roma 1994, pp. 185-188.

per il quinquennio fra il 28 marzo 1160 e il 18 febbraio 1165 e l'attestazione di un Guglielmo vescovo torinese nel 1162 hanno in passato fatto supporre che il Carlo documentato prima del 1160 e quello del 1165 non fossero la stessa persona. È del 9 settembre 1162 un documento redatto nel palazzo episcopale di Torino con cui «Wilielmus sancte Taurinensis ecclesie episcopus» accensa un manso sito «in loco et fundo Roxaio» a un signore di Castelnuovo<sup>215</sup>. Dunque un altro vescovo<sup>216</sup>, diverso da Carlo - che non è tuttavia defunto perchè nel 1165 ricompare in una concessione alla prevostura di Oulx e fino al 1169 continuò a reggere la diocesi<sup>217</sup> - resse la diocesi di Torino nello stesso periodo. Probabilmente appena partito il Barbarossa con il suo seguito, di cui probabilmente faceva parte il fedelissimo Carlo, i Torinesi favorevoli ad Alessandro III elessero un antivescovo filoromano. Da un esame delle bolle pontificie, raccolte da Kehr, non risulta tuttavia nessun intervento del pontefice a favore del vescovo presumibilmente eletto dalla fazione a lui favorevole: il che dimostra, ancora una volta, la lontananza dell'ambiente torinese dalla sede

---

<sup>215</sup> Bordone, *Il movimento comunale: le istituzioni cittadine e la composizione sociale durante il XII secolo*, in *Storia di Torino*, I cit., p. 635; *Le carte dell'Archivio Arcivescovile di Torino* cit., p. 36, doc. 28.

<sup>216</sup> Su chi fosse il Guglielmo, vescovo in concorrenza con Carlo i documenti tacciono, anche perché il solo sicuro sopravvissuto è proprio quello del settembre 1162. Savio dà notizia di un documento del 1163, citato dal Della Chiesa, con il quale il vescovo Guglielmo acquistò una parte della decima di Piobesi dai signori di Montenatale, ma - aggiunge - «non è documento edito e il Della Chiesa non dice dove esso sia (Savio, *Gli antichi vescovi* cit., p. 364). Ciò non toglie che potrebbe anche essere esistito, dal momento che fino al 1165 Carlo non è più documentato e che la decima di Piobesi è effettivamente tenuta in feudo vescovile dai signori di Monale attorno al 1175. Non risultano invece nel patrimonio vescovile attestazioni precedenti relative a «Roxaio» la località in cui si collocava il manso concesso da Guglielmo nel 1162 e che viene ubicata a sud di Mercurolio (B. E. Gramaglia, *Signori e comunità tra Asti, Chieri e Monferrato*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 79 (1981), pp. 413-488, p. 419): a Mercurolio aveva invece beni il monastero di S. Solutore, secondo il diploma federiciano del 1159. Ed è proprio a partire da questo monastero che si potrebbe avanzare, con molta cautela, l'ipotesi che l'antivescovo Guglielmo fosse l'abate di S. Solutore che porta lo stesso nome Guglielmo nel 1159. Era questi, come sostiene Cognasso (*Cartario della abazia di San Solutore di Torino*, a cura di F. Cognasso (BSSS 44), p. XXVI), il medesimo Guglielmo, che era già abate di S. Ambrogio di Milano e che secondo Landolfo di S. Paolo, divenne nel 1113 abate di S. Solutore? O non si dovrebbe piuttosto pensare, dato il lungo arco di tempo a due abati consecutivi dello stesso nome? Comunque stiano le cose, l'abate Guglielmo di S. Solutore - certo la figura religiosa di maggior prestigio in città dopo il vescovo - pur beneficiato da un diploma imperiale del 1159, potrebbe essersi poi dimostrato filolessandrino al momento dello scisma e aver accolto nel 1162 le pressioni di una fazione cittadina ad assumere l'episcopato durante l'assenza di Carlo.

<sup>217</sup> *Le carte dell'Archivio Arcivescovile di Torino* cit., pp. 40-43, 44-46, doc. 31-34, 36-38.

romana. Alessandro III non provò neppure a entrare nella situazione locale torinese benché potesse condannare l'operato di Carlo, vescovo scismatico, fedele all'imperatore e all'antipapa Vittore IV.

L'unica intereferenza romana significativa durante il periodo qui preso in considerazione è molto tarda e risale al 1243: alla morte del vescovo Ugucione Cagnola non appena la sede vescovile fu dichiarata vacante, Innocenzo IV ordinò al capitolo cattedrale di non intromettersi nell'elezione del successore di Ugucione (benché il canone 23 del 1215 prevedesse una vacanza di almeno tre mesi prima dell'intervento papale): il 15 novembre 1243 affidò a Giacomo II – che nel 1231 aveva rinunciato all'episcopio torinese – il compito di procedere alla scelta del nuovo vescovo nella persona di Nicolò, prevosto del capitolo genovese e camerario pontificio. I canonici della cattedrale valendosi del loro diritto di elezione, respinsero l'ingiunzione papale e nominarono una persona di loro gradimento, verosimilmente espressione dei ceti dirigenti cittadini che essi rappresentavano. Ma il 10 maggio 1244 Innocenzo IV incaricò il legato Gregorio di Montelongo di procedere alla designazione di un altro candidato papale, Giovanni Arborio, abate di S. Genuario di Lucedio presso Crescentino, nella diocesi di Vercelli<sup>218</sup>. La nomina di Giovanni Arborio, che è sempre designato come «vescovo eletto» perché non ricevette mai la consacrazione episcopale, dovette avvenire non in base a considerazioni religiose e pastorali, ma principalmente in opposizione alla politica imperiale dei predecessori. La tensione che si creò a Torino per la sua elezione non solo gli impedì di prendere possesso del palazzo episcopale e di governare la diocesi, come aveva prescritto Innocenzo IV, ma lo costrinse a risiedere per alcuni anni nel castello di Ciriè alla continua ricerca di alleati. Persistendo nel loro rifiuto di accogliere e riconoscere il vescovo eletto, i canonici del capitolo cattedrale il 21 gennaio 1245 furono scomunicati e, nonostante le reiterate censure pronunciate contro di loro per ordine del papa, continuarono a celebrare le funzioni liturgiche e a difendere senza cedimenti la loro autonomia

---

<sup>218</sup> G. Casiraghi, *Vescovi e città nel Duecento*, in *Storia di Torino I cit.*, p. 672.

di fronte alla Sede Apostolica. I canonici rivendicavano lo *ius eligendi* del resto concesso loro proprio da diversi canoni di concili presieduti dal pontefice e in modo definitivo dal quarto concilio lateranense che con il canone 24 limitava al solo capitolo l'elezione del presule.

Sulla limitazione al solo capitolo della cattedrale un episodio del 1231 mostra quanto il clero cattedrale tentasse di rivendicare solo per sé, forte della sanzione conciliare del 1215, la prerogativa di elezione del vescovo: nel 1126 Giacomo II, vescovo di Torino, aveva concesso al preposito di Oulx la possibilità di far parte del capitolo della cattedrale «quicumque fuerit praepositus Ulciensis sit in perpetuu canonicus Taurinensis»<sup>219</sup>. Nel 1231 tuttavia il capitolo della cattedrale non convocò il prevosto Guglielmo per l'elezione del vescovo, dimostrando la volontà di esclusione verso coloro che non facevano parte della canonica della cattedrale: Guglielmo si appellò all'arcivescovo milanese che gli riconobbe in via definitiva la possibilità di partecipare all'elezione del presule torinese<sup>220</sup>.

---

<sup>219</sup> *Le carte della Prevostura d'Oulx*, a cura di G. Collino, Pinerolo 1908 (BSSS 45), p. 266, doc. 254.

<sup>220</sup> *Op. cit.*, p. 297, doc. 281; pp. 297-298, doc. 282.

## Genova

I presuli genovesi dell'inizio del secolo XI sono legati all'impero e nettamente schierati a suo favore nel contrasto che lo oppone al papato<sup>221</sup>. Abbiamo diversi indizi di un diretto legame con gli imperatori: nel 1001 il vescovo Giovanni II intervenne a Pavia a un placito presieduto da Ottone III, nel 1019 Landolfo era a Strasburgo a una dieta di Enrico II, inoltre gli imperatori appoggiarono e arricchirono i monasteri di S. Siro e S. Fruttuoso di Capodimonte particolarmente legati ai presuli genovesi<sup>222</sup>.

Con il vescovo Oberto comincia un periodo di disordini tale da porre l'episcopio in lotta con una parte della città<sup>223</sup>. Il presule eletto nel 1052 era stato suddiacono e diacono «sancte Ianuensis ecclesiae»: possiamo dunque supporre che le persone incaricate dell'elezione tendessero a scegliere un vescovo interno all'ambiente genovese, un vescovo che, in linea con quanto previsto dai canoni conciliari, aveva seguito un determinato *cursus* ecclesiastico, essendo stato prima suddiacono e poi diacono. Sappiamo che Oberto nel 1059 sottoscrisse a Roma il decreto di papa Nicolò II sull'elezione del pontefice. In seguito sembra

---

<sup>221</sup> Nonostante lo stretto legame con l'impero a nessuno di questi presuli fu mai concesso il «*districtus civitatis*»: mentre ad alcuni vescovi gli imperatori avevano riconosciuto il godimento delle entrate connesse con l'amministrazione della giustizia in ambito urbano e suburbano – *districtus* -, sottraendolo così all'ufficiale pubblico e alla circoscrizione del comitato, a Genova il notissimo diploma di Berengario e Adalberto del 958 (*I libri Iurium della Repubblica di Genova*, a cura di M. Bibolini, D. Dellacasa, E. Madia, E. Pallavicino, D. Puncuh, A. Rovere, Genova-Roma 1992-2002, I/1, pp. 4-5, doc. 1) non operava formalmente questo distacco e privilegiava una dimensione collettiva, avendo come destinatari gli *habitatores in civitate Ianuensi* e non il vescovo. È davvero il territorio genovese, anzi dei Genovesi: un insieme composito su cui il vescovo non ha una netta preponderanza, pur risultando anche le proprietà a lui affidate esenti da ogni altrui giurisdizione. Si vedano in proposito: R. Bordone, *Le origini del comune di Genova*, in *Comuni e memoria storica. Alle origini del Comune di Genova* (Atti del Convegno di Studi. Genova, 24-26 settembre 2001), Genova 2002, pp. 237-259; P. Guglielmotti, *Definizioni di territorio e protagonisti politici e sociali a Genova nei secoli X-XI*, in *Comuni e memoria cit.*, pp. 304-327.

<sup>222</sup> V. Polonio, *Tra universalismo e localismo: costruzione di un sistema (569-1321)*, in *Il cammino della chiesa genovese dalle origini ai nostri giorni*, a cura di D. Puncuh, Genova 1999, pp. 77-210, p. 83.

<sup>223</sup> A. Cagnana, S. Roascio, «*Procubitores et barbaros*». *I vescovi filoimperiali a Genova e la loro politica edilizia*, in *L'organizzazione ecclesiastica nel tempo di san Guido. Istituzioni e territorio nel secolo XI* (Atti del convegno di Acqui Terme (17 e 18 settembre 2004), a cura di S. Balossino e G. B. Garbarino), Acqui 2007, pp. 267-308.



tuttavia allontanarsi dalla sede romana: pur sollecitato da papa Gregorio VII, nel 1074, a recarsi a Roma (forse per essere ammonito a una maggiore adesione alle linee dettate dal pontefice), non ottemperò mai all'invito e, anzi, è probabile che proprio in quell'anno gli sia stata comminata la scomunica. Il suo allontanamento dalla chiesa di Roma sarebbe dunque precedente al concilio lateranense del 1076, quando il pontefice lanciò la scomunica contro Enrico IV e a tutti i vescovi dell'Italia settentrionale.

Lo schieramento filoimperiale del suo successore, Corrado II, è ancora più netto: egli è infatti presente alla sinodo di Bressanone del 1080 indetta dall'imperatore Enrico IV<sup>224</sup>, alla presenza di Tedaldo di Milano e di altri prelati italiani e tedeschi, i quali dichiararono depresso Gregorio VII ed elessero Guiberto di Ravenna, papa Clemente III. Possiamo quindi supporre che l'elezione di Corrado II sia stata appoggiata dall'imperatore, sicuramente in aperto contrasto con quanto i concili romani del 1078 e del 1080 avevano previsto, ovvero la condanna dell'investitura laica. Le vicende interne alla città in questo periodo sono particolarmente convulse: una parte degli abitanti e del clero cittadino, in particolare alcuni componenti della canonica della cattedrale, è filopapale. Quindi anche a Genova, a detta delle fonti successive, «multi etiam canonicorum Ianuensium pro malis et oppressionibus que sibi inferebantur extra civitatem longo tempore remansissent»<sup>225</sup>: parte della chiesa non è solidale con il presule. I canonici della cattedrale, perseguitati, sono costretti a rifugiarsi fuori della città per un lungo periodo<sup>226</sup>.

Molto meno si conosce del successore di Corrado, Ciriaco, che comunque si mantenne fedele all'impero: non risulta infatti aver preso parte, quale

---

<sup>224</sup> MGH, *Constitutiones* cit., p. 120.

<sup>225</sup> *Le carte del monastero di San Siro di Genova (952-1224)*, I, a cura di M. Calleri, Genova 1997, doc. 92, p. 144

<sup>226</sup> V. Polonio, J. Costa Restagno, *Chiesa e città nel basso medioevo: Vescovi e Capitoli Cattedrali in Liguria*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 103 (1989), pp. 85-210. Nel 1087 la donazione di Corrado II ai canonici della chiesa dei Ss. Genesio e Alessandro è stata interpretata da alcuni storici come un tentativo di ingraziarsi i canonici stessi chiaramente avversi alle posizioni filoimperiali. È tuttavia probabile che i chierici cui il vescovo destinava la chiesa fossero quelli rimasti in città e a lui fedeli, L. Filangieri, *La canonica di San Lorenzo a Genova. Dinamiche istituzionali e rapporti sociali (secoli X-XII)*, in «Reti medievali», VII (2006/2), pp. 1-37.

suffraganeo, alla consacrazione canonica del nuovo arcivescovo di Milano nel 1095, Anselmo IV da Bovisio, legato alla sede romana. Dopo l'episcopato di Ogerio (talmente breve da non essere neppure ricordato nella Cronaca della prima Crociata redatta da Caffaro) la serie dei vescovi antiromani e filogermanici ebbe termine. L'inversione fu rappresentata dalla designazione di Airaldo, avvenuta non senza contrasti: la consacrazione vera e propria, infatti, nel 1099, seguì di ben due anni la nomina. Non è noto il meccanismo di designazione di Airaldo, ma gli storici che si sono occupati di questi anni a Genova dubitano che si sia trattato di un'elezione locale<sup>227</sup>. Prima di salire in cattedra egli era stato preposito della congregazione dei canonici di Mortara: ciò rende fondata l'ipotesi che la sua ascesa sia dovuta a un intervento del metropolita milanese<sup>228</sup>, ormai in comunione con Roma e in piena sintonia con Urbano II, il quale doveva peraltro conoscere personalmente Airaldo, dato che nel 1096 aveva consacrato la chiesa canonica di Mortara. Lo stesso papa aveva inviato a Genova, sempre nel 1096, Ugo di Grenoble e Guglielmo di Orange, forse muniti di una lettera apostolica, i quali predicarono al popolo nella chiesa suburbana di S. Siro. Evidentemente la cattedrale di S. Lorenzo non era disponibile: è molto probabile che fosse ancora forte in città l'opposizione della fazione filoimperiale, espressa dai vescovi nel ventennio precedente, che vedeva in Airaldo il campione della riforma filoromana.

Ancora una volta il papato dimostrava di poter sorvolare sulle modalità di elezione canonica previste dalle stesse sinodi romane (nel 1080 Gregorio paragonava le elezioni non avvenute canonicamente, ovvero per clero e popolo, a quelle simoniache, definendole *irritae*) quando si presentava l'occasione di imporre un candidato favorevole a Roma, soprattutto - nel caso genovese - dopo una serie di presuli schierati in modo manifesto con l'impero. Dopo la

---

<sup>227</sup> V. Polonio, *Istituzioni ecclesiastiche della Liguria medievale*, Roma 2002, p. 27.

<sup>228</sup> I rapporti tra Airaldo e l'arcivescovo milanese dovevano essere stretti: il presule genovese è spesso coinvolto in iniziative degli ambienti milanesi (è presente a Milano alla consacrazione di Grossolano, vescovo di Savona nel 1110; nello stesso anno presiede alla consacrazione della chiesa di S. Michele di Cameri presso Novara e alla conferma di un atto di favore verso i canonici bresciani concesso dal pontefice), si veda Polonio, *Istituzioni cit.*, p. 27.

designazione di Airaldo alla cattedra episcopale genovese, una serie di documenti lo ritrae in perfetta armonia con i canonici della cattedrale – elemento di punta dello schieramento filoromano – ormai rientrati nella loro sede cittadina.

In un documento redatto a Pisa nel 1134 – nel quale papa Innocenzo II ridefinisce, come vedremo successivamente, in favore del monastero di S. Siro la questione delle decime viscontili – si fa riferimento ai decenni precedenti dichiarando, esplicitamente «ante tempora Airaldi episcopi alios procubitores, alios vero barbaros a diebus praedicti Oberti episcopi usque ad eiusdem Airaldi ordinationem Ianuensi ecclesie prefuisse dicebant, adeo quod multi etiam canonicorum Ianuensium pro malis et oppressionibus, quae sibi inferrabantur, extra civitatem longo tempore remansissent»<sup>229</sup>. Questo documento attesta che ancora all'inizio del secolo XII era viva la memoria («dicebant») di un precedente acuto contrasto politico all'interno della chiesa genovese, in mano a vescovi definiti filogermanici, concubinari e scismatici. Era dunque indubbia l'appartenenza dei vescovi genovesi al partito filo-imperiale («barbaros») e il fatto che tale posizione non doveva essere condivisa da parte della chiesa genovese, comprese le più alte gerarchie, quali i canonici della cattedrale, costretti a un temporaneo esilio. Tuttavia non sappiamo attraverso quali modalità i vescovi furono imposti sulla cattedra genovese: difficile pensare a una procedura elettiva che riguardasse i canonici della cattedrale visto lo scontro che in quel momento essi avevano con i loro vescovi.

I rapporti con Roma si fecero sempre più stretti soprattutto in ragione del contrasto che oppose Genova a Pisa per il predominio sulla Corsica: tutto ciò implicò relazioni sistematiche delle due città con la sede romana, attraverso l'invio di ambascerie e rapporti sempre costanti. La città di Genova accolse Innocenzo II in fuga verso la Francia a seguito dello scisma del 1130 che lo oppose ad Anacleto II: il rapporto con questo pontefice risulta fondamentale per Genova. Nel corso della sosta del pontefice si concluse un periodo di sede

---

<sup>229</sup> *Le carte del monastero di S. Siro* cit., doc. 70

vacante aperto da oltre un anno (non erano ancora stati promulgati i canoni che rivendicavano l'intervento della sede romana dopo sei mesi di sede vacante, ma era prassi comune che il pontefice avocasse a sé la risoluzione di situazioni come questa). Non sappiamo come sia avvenuta la nomina e non conosciamo le origini del prescelto<sup>230</sup>, Siro, ma certo la presenza del pontefice ebbe la sua importanza nel risolvere la crisi, soprattutto se – come sostiene Valeria Polonio – il presule era parte del seguito del pontefice<sup>231</sup>. In questo caso, ancora una volta, lo stesso papa avrebbe appoggiato un'elezione non in linea con quanto previsto dai canoni, mancando in essa la partecipazione del clero e del popolo, oppure – ma la carenza di fonti non consente di fornire nessuna risposta – la prassi fu rispettata e il pontefice si limitò a indicare Siro quale candidato. Per quanto riguarda la consacrazione siamo invece certi che essa non seguì la strada canonica: non fu infatti l'arcivescovo di Milano a consacrare Siro – poiché nel contesto dello scisma si era alleato con Anacleto II – ma lo stesso Innocenzo II, a Saint-Gilles (il presule aveva dunque seguito il pontefice in Francia, ulteriore indizio dello stretto legame fra i due personaggi). Siro fu anche il primo arcivescovo genovese. Nel 1133 infatti Innocenzo II staccò la diocesi di Genova da quella di Milano<sup>232</sup> e le riconobbe nuove prerogative: le furono sottoposte quali suffraganee tre diocesi della Corsica e quelle di Bobbio e Brugnato. Al metropolita ligure fu attribuito inoltre il titolo di «legatus transmarinus»: nel sistema delle legazie, che i pontefici usavano ormai sempre più frequentemente, la chiesa genovese entrò con una specializzazione su orizzonti lontani, il mondo

---

<sup>230</sup> Polonio, *Tra universalismo* cit., p. 86: «alcuni elementi della personalità del nuovo vescovo fanno pensare che fosse estraneo alla città, forse giuntovi proprio a seguito del papa».

<sup>231</sup> Nel 1132 Siro si definisce «cardinale» della chiesa romana (*Liber privilegiorum Ecclesiae lanuensis*, a cura di D. Puncuh, Genova 1962, pp. 26 sg., doc. 11).

<sup>232</sup> Polonio, *Tra universalismo* cit., p. 87: «la costruzione della nuova metropoli genovese non è un'iniziativa solo politica – anche se avvenuta sotto la spinta di fattori del genere – volta a mettere sull'avviso la riottosa Milano e a infliggerle una lezione. Essa si inserisce in una politica romana, in atto già dal secolo precedente, di ridimensionamento dei grandi blocchi metropolitici e di ristrutturazioni diocesane, in sintonia con i mutamenti demografici e lo sviluppo di alcuni centri urbani, ma soprattutto come strumento dell'azione di accentramento prodotta dal papato. Fino a questo momento Milano primeggia affiancata solo da Aquileia e da Ravenna. Nello stesso tempo il pontefice dimostra di aver recepito con molto realismo il rapido sviluppo delle città marinare e la loro potenzialità. Genova in particolare è trattata con grande attenzione».

ortodosso e quello islamico, e anche per questa funzione il rapporto con Roma si fece sempre più stretto.

Dalla morte del primo arcivescovo in poi abbiamo maggiori informazioni che ci consentono di riflettere sulle modalità di elezione vescovile a Genova. Alla morte di Siro (1163) l'elezione del successore avvenne nell'armonia fra le diverse parti cittadine. L'annalista Caffaro<sup>233</sup> a proposito delle precedenti elezioni, aveva omesso ogni dettaglio, senza essere chiaro sullo stesso metodo di nomina: solo per il presule Airaldo il cronista usa la parola «elezione», per tutti i predecessori si limita invece a usare l'espressione «intravit» o «introivit»<sup>234</sup>. Al contrario, per la situazione creatasi all'indomani della morte di Siro, narra con soddisfazione della concordia tra ecclesiastici e laici, esponenti questi ultimi delle istituzioni pubbliche cittadine; descrive la designazione di un gruppo di elettori tutti ecclesiastici - «in formale osservanza della norma canonica che esclude l'elemento laico da siffatte scelte gli elettori sono tre abati, due prepositi di importanti collegiate urbane, tre preti in rappresentanza di altre chiese urbane, tre canonici della cattedrale»<sup>235</sup> - narra dell'unanime elezione di Ugo della Volta, dell'acclamazione da parte del clero e del popolo e del suo insediamento. In coincidenza, dice Caffaro, «in sede pontificali est feliciter constitutus»: è probabile che in questa espressione si debba veder compresa la consacrazione del metropolita ligure. La peculiare procedura elettorale genovese<sup>236</sup>, che prevede la designazione di un gruppo di elettori, tiene effettivamente conto dell'esclusione dell'elemento laico dall'elezione del presule, tuttavia sembra interpretare in modo particolare il canone del 1139,

---

<sup>233</sup> Cafari *Notitia episcoporum Ianuensium*, in *Annali genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori*, a cura di L. T. Belgrano, C. Imperiale di Sant'Angelo, Roma 1890-1929, I, p. 75; II, pp. 27-28; III, pp. 93-95. Per le elezioni vescovili in questo periodo si veda anche M. Ronzani, *Vescovi, capitolo e strategie familiari nell'Italia comunale*, in *Storia d'Italia, Annali*, 9, *La chiesa e il potere politico dal Medioevo all'Età contemporanea*, Torino 1986, pp. 103-146, pp. 103-104; 109-112.

<sup>234</sup> Polonio, *Istituzioni* cit., p. 147.

<sup>235</sup> Polonio, *Tra universalismo* cit., p. 89.

<sup>236</sup> Polonio, *Istituzioni* cit., p. 147: «il sistema di selezionare in tornate diverse, più o meno complesse, gli elettori finali è e sarà largamente usato a Genova anche dall'amministrazione comunale».

promulgato durante il II concilio lateranense, secondo cui l'elezione spettava di fatto ai canonici della cattedrale coadiuvati dai *viri religiosi*. In questo caso i canonici non sono invece la parte preponderante del gruppo di elettori, poiché sono posti allo stesso livello degli abati, dei prepositi e dei preti delle chiese urbane. Nel 1203 il sistema di nomina passa nuovamente per la selezione, da parte di un gruppo formato da ecclesiastici e laici, di due soli elettori che a loro volta hanno l'incarico di scegliere il presule: sono il preposito e l'arcidiacono di S. Lorenzo. È dunque chiaro che ora la canonica della cattedrale sia la sola deputata a scegliere il vescovo. Tuttavia l'anomala procedura genovese non segue i canoni, sia del 1139 sia del 1179, in cui si indica nella «*maior et sanior pars*» della canonica della cattedrale il soggetto elettore del presule. Il prescelto è Ottone, alessandrino di origine e già vescovo di Bobbio. A differenza dei predecessori egli è dunque estraneo sia alla canonica sia alla città: la vicinanza alla linea pontificia è chiaramente espressa non solo dalla sua partecipazione al IV concilio lateranense del 1215 ma soprattutto dal fatto che al ritorno in sede, tra il 6 e l'8 aprile, presiede la prima sinodo genovese di cui si abbia notizia<sup>237</sup>: l'opportunità è offerta dalla pubblicazione dei decreti della recente assise. Proprio come il concilio lateranense aveva previsto, le sinodi locali diventavano strumenti dell'applicazione della linea romana espressa nei concili generali.

Alla successiva elezione, nel 1239, il capitolo cattedrale controlla dall'inizio tutta la vicenda convocando gli abati e gli altri prelati. L'assemblea, costituita solo da ecclesiastici, esprime tre elettori: il preposito, un diacono di S. Lorenzo e l'abate di S. Siro. La procedura genovese era forse più in sintonia, questa volta, con la normativa canonica generale (che con il IV concilio lateranense aveva posto le nomine dei vescovi nelle mani dei capitoli cattedrali) e tuttavia pur sempre peculiare. È vero che il capitolo prese da subito in mano le procedure per l'elezione ma questa non fu limitata ai soli membri del capitolo. Si estese infatti all'abate di S. Siro, e inoltre non fu tutto il capitolo a scegliere il vescovo: continuava a permanere il sistema di elezione degli elettori,

---

<sup>237</sup> Polonio, *Tra universalismo cit.*, p. 92.

caso unico rispetto alle diocesi sin qui esaminate. L'eletto fu Giovanni di Cogorno: l'immediata proclamazione in cattedrale precedette di non molto la partenza per Roma. La consacrazione e il solenne conferimento del pallio avvennero per mano del pontefice.

Allontanandoci di qualche anno rispetto ai limiti di questa ricerca è interessante soffermarsi sulla procedura elettorale seguita alla morte dell'arcivescovo Giovanni di Cogorno, una procedura che ben mostra quanto Roma si muova sul doppio binario della norma universale e della prassi locale. Alla morte dell'arcivescovo Giovanni, nel 1253, il sistema di elezione sperimentato da quasi un secolo, sia pure con progressivi restringimenti favorevoli alla cattedrale, si dimostrò inadatto alla scelta del successore. Da un lato il capitolo rivendicava l'esclusiva del diritto di scelta, in conformità alle disposizioni canoniche universali; dall'altro abati e prelati della città rivendicavano la loro funzione nell'elezione, secondo l'uso locale e prescindendo dunque dalla costituzione conciliare del 1215. La controversia fu rimessa alla curia papale. L'intervento pontificio chiuse bruscamente la vacanza della sede: Gualtieri di Vezzano, legato a Innocenzo IV «multa familiaritate» fu il nuovo presule genovese per esclusiva nomina papale. Un anno più tardi giunse la risposta papale sul corretto sistema di elezione, pienamente favorevole al capitolo<sup>238</sup>. La sede papale, occupata in quel periodo da Innocenzo IV, da un lato affermava quanto prescritto dai canoni con una risposta ufficiale che confermava il diritto di elezione da parte del capitolo, dall'altra, nella medesima circostanza, l'intervento nella situazione locale prescindeva dalla norma e determinava una scelta imperiosa da parte del pontefice.

Alcune conclusioni possono essere tratte dai casi esaminati: in primo luogo una netta tendenza da parte dello stesso papato a non rispettare i canoni promulgati in sede conciliare, qualora vi siano situazioni in cui risulta

---

<sup>238</sup> Il IV concilio lateranense aveva stabilito l'esclusività di scelta del capitolo. Tuttavia a Genova la prassi aveva continuato ad adeguarsi, in modo peculiare, alla normativa indicata nel 1139. Su questo episodio specifico *Les Registres d'Innocent IV*, a cura di E. Berger, I-IV, Paris 1884-1921, n. 6499, 7432.

preferibile legare a sé uomini di fiducia che, pur non rispondendo alle caratteristiche indicate nelle costituzioni conciliari, garantiscano una presenza papale all'interno delle diverse sedi. Emerge in secondo luogo un rapporto centro-periferia dinamico, per cui risulta chiaro che le costituzioni conciliari tentino di codificare processi già esistenti in sede locale: a questo proposito l'esempio più rilevante mi pare essere quello del restringimento del corpo elettorale a beneficio dei soli canonici. Diversi indizi, come la lettera milanese del 1212 in seguito alla morte dell'arcivescovo Gerardo da Sesso, il tentativo a Torino di escludere il preposito di Oulx e lo stesso peculiare meccanismo di elezione genovese (con l'indicazione di un collegio elettorale numericamente esiguo, spesso di due sole persone), portano a supporre che la costituzione romana del 1215 sia constatativa di un atteggiamento presente nelle diverse sedi diocesane. Va poi sottolineato che anche il tentativo da parte dei canonici della cattedrale, ratificato in sede conciliare, dovette scontrarsi con la presenza di altri attori che incisero sulla nomina dei presuli, primo fra tutti il Comune<sup>239</sup>.

Va poi rilevata una diversa reazione di fronte agli interventi papali con una maggiore resistenza della diocesi torinese, tradizionalmente più legata all'impero, all'intervento diretto del pontefice per quanto riguarda l'elezione dell'ordinario diocesano. Se il primo intervento papale a Milano è relativo all'elezione di Attone e a Genova all'ascesa di Airaldo (1097), a Torino bisogna aspettare il 1243 per una nomina diretta da parte del pontefice. Sul tipo di legame che si creò con la sede romana incisero diversi fattori: a Milano la presenza della Pataria che creò l'occasione per Roma di entrare in contatto più direttamente con la sede ambrosiana (sebbene non si debba pensare a un

---

<sup>239</sup> D'Acunto, *Le elezioni vescovili* cit., «non si deve inoltre dimenticare che le relazioni tra poteri locali e autorità universali, per quanto riguarda il nostro specifico angolo visuale, spesso trassero la propria efficacia dalla capacità di azione delle aristocrazie ben più di quanto dipendessero dalla pervasività effettiva dei progetti altisonanti elaborati nelle corti di papi e imperatori, schiacciati, gli uni e gli altri, dalla difficoltà di tradurre in concreta prassi di governo l'immenso prestigio di cui pure erano dotati a livello simbolico e giuridico». E ancora «possiamo perciò affermare che le elezioni episcopali nel *Regnum Italiae* devono essere comprese entro un quadro molto mosso e diversificato, nel quale i poteri locali e le comunità cittadine da un lato interagivano variamente con un sistema, quello della chiesa regia, abbastanza consolidato nei suoi meccanismi almeno a partire dall'età carolingia, dall'altro a partire dalla metà del secolo XI si misuravano con il crescente protagonismo pontificio».



rapporto sempre lineare fra Milano e la sede pontificia. Come abbiamo avuto occasione di rilevare nel corso dei secoli XI e XII furono numerosi gli episodi di non allineamento milanese alla politica papale); a Genova l'elevazione in arcidiocesi e il conflitto che oppose la diocesi ligure a Pisa. Nell'ambito di questo contrasto il papato fu individuato come arbitro e pertanto le relazioni fra la città e la sede pontificia si fecero più strette. Simili canali di comunicazione erano del tutto assenti in una diocesi come quella torinese, i cui presuli si dimostrarono talvolta interlocutori soddisfacenti dei pontefici (è il caso di Cuniberto) ma mai inclini a prese di posizione drastiche.

Il problema simoniaco - privato ormai delle riflessioni teologiche - sembra essere estraneo alle dinamiche locali: fatta eccezione per Milano nelle altre diocesi non vi sono indizi di dibattito intorno a questo tema. Probabilmente la minuziosa e complicata normativa prevista dai canoni risultò inapplicabile all'interno delle realtà locali che nel caso di adeguamento a quanto previsto dalle costituzioni avrebbero dovuto rivoluzionare completamente le loro gerarchie interne.

## IV. Vescovi e monasteri

I concili dei secoli oggetto di analisi - dall'XI sino al 1215 (anno di svolgimento del IV concilio lateranense)<sup>1</sup> - hanno tentato di regolamentare il complesso rapporto esistente fra mondo vescovile e mondo monastico. È in particolare all'esigenza di contenimento delle esperienze monastiche, manifestata dai presuli in diverse situazioni locali, che le deliberazioni conciliari devono rispondere. Tuttavia, come chiarirà l'analisi delle costituzioni sinodali, la connessione fra episcopato e monachesimo si esprime in casi così diversi che anche la sede romana si trova in difficoltà nell'esprimere una linea di azione coerente.

I primi canoni conciliari esplicitamente dedicati al tema sono quelli del concilio del 1078<sup>2</sup> convocato da Gregorio VII. Proprio in questa sede si verifica quella difficoltà nell'individuare e seguire una linea chiara nella definizione dei rapporti tra ordinari diocesani e monasteri. Nel medesimo concilio due canoni sono destinati da una parte a difendere i diritti del presule sui monasteri che cercavano di usurparli e dall'altra a tutelare i monasteri dagli abusi del vescovo. Il canone 9 stabilisce che «ut nullus abbas decimas et primitias et reliqua quae secundum statuta canonum ad episcopos pertinet sine auctoritate Romani pontificis, seu episcopi consensu in cuius diocesi habitat, detineat, apostolica sanctione firmamus»: l'abate non deve riservare a sé il godimento di decime o altri proventi che spettano al vescovo, tuttavia vi sono delle eccezioni a questa norma «sine auctoritate Romani pontificis, seu episcopi consensu in cuius diocesi habitat». È dunque possibile, per stessa ammissione della costituzione, che le decime siano cedute al monastero dal pontefice o dallo stesso vescovo. Caso quest'ultimo che non deve meravigliare ma è anzi spia di quel variegato

---

<sup>1</sup> Per un quadro dei rapporti fra vescovi e monasteri nei secoli precedenti si veda ora A. Lucioni, *Il rapporto del vescovo con i monasteri, e le interferenze romane*, in corso di stampa (Spoleto 2013).

<sup>2</sup> *Das Register Gregors. VII (Reg.)*, a cura di E. Caspar, in MGH, *Epistolae Selectae*, vol. 2, Berlino 1920, ep. 5b.

mondo di relazioni esistenti messo in luce da Tabacco nel suo intervento su vescovi e monasteri<sup>3</sup>, nel quale lo studioso torinese sostiene, a sostegno della robustezza e dell'elasticità del sistema vescovi-monasteri, che «fino al XII secolo non si era trovato nulla di meglio che la preghiera dei monaci per garantire alla diocesi la protezione suprema: nulla di meglio che il silenzio dei monaci per esprimere in un simbolo vivente il fondamento assoluto dell'esistenza», si tratta quindi non di un generico favore di vescovi ma di una concezione per cui la circoscrizione ecclesiastica permane assai spesso come il quadro normale degli sviluppi monastici. La prospettiva di Tabacco non può non apparire polemica rispetto alla tradizionale accentuazione dei contrasti tra vescovi e monasteri imperniati sui problemi dell'essenze monastica e del crescente intervento papale nelle diocesi. Eppure è evidente che non solo l'analisi delle situazioni locali<sup>4</sup> possa confermare la tesi di Tabacco ma le stesse costituzioni conciliari, come quella di Gregorio VII, possano testimoniare il rapporto difficilmente riassumibile e regolabile fra vescovi e monasteri.

Il secondo canone del concilio gregoriano è invece sbilanciato verso la tutela dei monasteri, la costituzione 10 afferma «nullus episcopus gravamen, seu servile servitium, ex usu contra ecclesiasticam normam abbatibus seu clericis suis imponat. Interdicimus sacerdotale officium pretio interveniente restituat. Quod si fecerit, officii sui periculum subeat».

Il concilio del 1080<sup>5</sup>, sempre convocato da Gregorio VII, offre un privilegiato punto di osservazione per quanto riguarda la questione

---

<sup>3</sup> G. Tabacco, *Vescovi e monasteri fra XI e XII secolo*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica: 1049-1122* (Atti della quarta settimana internazionale di studio), Milano 1971, pp. 105-123; ora in Id., *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nel territorio del potere e della fede*, Napoli 1993, pp. 75-96 (si cita da questa edizione).

<sup>4</sup> L'eterogeneità delle situazioni è spiegabile con un rinvio alla struttura dell'episcopato come del mondo monastico «l'uno e l'altro divisi in una pluralità di centri di potere, inseriti in contesti regionali distinti: donde, nell'incontro fra autorità diocesane ed esperienze monastiche, una ricchissima gamma di possibilità», Tabacco, *Vescovi* cit., p. 86; o ancora «la pluralità del mondo monastico si complica con la molteplicità degli orientamenti vescovili possibili, in relazione con il vigore delle singole tradizioni diocesane e con la cultura e l'efficienza dei singoli vescovi», Tabacco, *Vescovi* cit., p. 89.

<sup>5</sup> *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum* I, a cura di L. Weiland, in MGH, *Legum Sectio IV*, Hannoverae 1893-1896, p. 555; Reg. VII, ep. 14 a

cluniacense. Sebbene non sia dedicato alcun canone conciliare al monastero di Cluny abbiamo la testimonianza di un discorso del pontefice, su cui Cowdrey<sup>6</sup> ha richiamato la nostra attenzione, in cui si afferma che i monaci borgognoni sono sottoposti alla sola soggezione della chiesa romana e quindi nessuna potestà civile o ecclesiastica possa esercitare nei confronti di quel luogo monastico alcun potere. Inoltre la proibizione di intervenire negli affari del monastero era anche estesa ai legati papali. Gregorio VII si inseriva in questo modo in una tradizione di privilegi papali concessi alla sede dell'abbazia di Cluny<sup>7</sup>. Diversa era la situazione dei priorati, come vedremo nell'analisi delle situazioni locali: l'esenzione non si estese a tutti i priorati e a tutte le abbazie sottoposte a Cluny, per esempio le abbazie affiliate non si sottraevano ai poteri del vescovo diocesano a meno che non fossero già esenti al momento della loro

---

<sup>6</sup> H. E. J. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford 1970, pp. 272-273. Il testo del discorso di Gregorio VII si trova in un manoscritto della Biblioteca Vaticana, Vaticanus latinus 1208, ff. I 25-26 e in un manoscritto della Bibliothèque nationale, Collection Moreau, 283, ff. 39-40. «Gregory's allocution was next introduced by the rubric "Sequitur certa statuta in Concilio generali Lateranensi presidente domino papa VII. super exemptione monasterii Cluniacensis". The allocution seems thus to have been used by the Cluniacs in their long resistance to Henry III's attempts to inhibit Cluny's taxation of its English possessions by papal authority».

<sup>7</sup> Ne traccia una breve sintesi G. Andenna, *Monachesimo e riforma della chiesa nell'XI secolo*, in *Il monachesimo del secolo XI nell'Italia nordoccidentale* (Atti dell'VIII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina. San Benigno Canavese (Torino), 28 settembre - 1 ottobre 2006), a cura di A. Lucioni, Cesena Badia di Santa Maria del Monte 2010. Nel 998, papa Gregorio V in un precetto per Cluny stabilì che nessun vescovo o prete avrebbe potuto entrare nel monastero per consacrare chiese, ordinare preti o diaconi, oppure celebrare le messe a meno che non fossero invitati dall'abate. In più il testo aggiungeva, con una specie di esenzione positiva, che i monaci avrebbero potuto ricevere gli ordini in qualsiasi luogo avesse voluto l'abate, cioè probabilmente presso tutti i priorati del sistema di Cluny. Infine l'abate sarebbe stato eletto «de ipsa congregatione» cioè dai cluniacensi e fra i cluniacensi, e sarebbe stato consacrato da un vescovo liberamente convocato dai monaci. E su questa linea, durante l'abbaziato di Odilone di Mercoeur, nel 1024 Giovanni XIX aumentava le esenzioni per il monastero di Cluny, impedendo ai vescovi di interdire il territorio abbaziale o di scomunicare i cenobiti, limitando così l'autonoma giurisdizione del presule. Cluny in quel momento si stava trasformando dal semplice sistema strutturale di un monastero con tante dipendenze in una *congregatio* o meglio in una *Ecclesia*, un'organizzazione interrelazionata di priorati, legati da un *vinculum* di dipendenza da un unico abate, padre di tutti i monaci e nelle cui mani i monaci ponevano la loro professione religiosa. Per questa ragione papa Giovanni XIX stabiliva che i monaci di Cluny, ovunque fossero residenti, non sarebbero stati costretti dal vincolo della scomunica lanciata su di loro da qualsiasi vescovo. In altre parole la tutela contro le scomuniche non era solo ristretta al territorio abbaziale di Cluny ma estesa a tutti i monaci del monastero borgognone presenti nei priorati della cristianità.

affiliazione<sup>8</sup>. Sebbene non sia dedicato un canone al caso cluniacense è in sede conciliare che il pontefice affronta la questione dell'allora più importante abbazia della cristianità, i cui privilegi di esenzione preoccupavano non poco i vescovi non solo della diocesi in cui essa sorgeva ma anche quelli nelle cui diocesi erano presenti filiazioni e dipendenze.

Con Urbano II ha inizio la tendenza di rivalutazione della funzione vescovile che tenta di riportare sotto il controllo dell'ordinario il governo della diocesi. Nel concilio di Melfi<sup>9</sup> i canoni 6 e 7 sono ammonizioni rivolte agli abati: il primo canone «nullus abbas, nullus ecclesiarum praepositus, quae iuris sunt ecclesiastici accipere sine episcopi concessionem praesumat» diffida chiunque dall'impossessarsi di un bene della diocesi senza consenso del presule, ribadendo in questo modo che il controllo della diocesi, anche economico, spetta al solo vescovo<sup>10</sup>; il secondo canone «nullus abbas pretium exigere ab eis qui ad conversionem veniunt aliqua placiti occasione praesumat» risponde probabilmente a una situazione diffusa in cui gli abati richiedevano un dono a seguito dell'entrata in monastero di un novizio che il concilio duramente riprova (proibizione ribadita nel concilio del 1099, sempre da Urbano II, con il canone 17 «nullus abbas pretium exigere ab eis qui ad conversionem veniunt aliqua occasione praesumat. In eodem quoque concilio dominus papa Urbanus

---

<sup>8</sup> Per Cluny si vedano D. Méhu, *Paix et communauté autour de Cluny (X-XV siècles)*, Lyon 2001; G. Cantarella, *I monaci di Cluny*, Torino 1993, pp. 202-205, A. Lucioni, *Percorsi di istituzionalizzazione negli "ordines" monastici benedettini tra XI e XIII secolo*, in *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella «Societas Christiana» (1046-1250)* (Atti della sedicesima Settimana internazionale di studio, Mendola 26-31 agosto 2004) a cura di G. Andenna, Milano 2007, pp. 429-459; B. Rosenwein, *Rhinoceros bound, Cluny in the tenth century*, Philadelphia 1982. Per la questione delle fondazioni cluniacensi in Italia rimando a G. Andenna, *Le fondazioni monastiche del Nord Italia riformate da Maiolo*, in *San Maiolo e le influenze cluniacensi* (Atti del Convegno internazionale nel millenario di San Maiolo (994-1994), Pavia-Novara, 23-24 settembre 1994), a cura di E. Cau, A. Settia, Como 1998.

<sup>9</sup> J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio* XX, p. 722; R. Somerville, *Pope Urban II the Collectio Britannica and the Council of Melfi (1089)*, Oxford 1996.

<sup>10</sup> Sulla medesima linea si pone il canone 6 del concilio di Guastalla, presieduto da Pasquale II «nullus abbas, nullus archipresbiter, nullus prepositus ecclesie audeat possessiones ecclesie sue vendere, commutare, locare, vel in feudum dare sine communi fratrum consensu vel episcopi proprie civitatis; alioquin ordinis sui periculum patiatur»; MGH, *Constitutiones* cit., p. 564, riedizione in U. R. Blumenthal, *The early councils of pope Paschal II, 1100-1100*, Toronto 1978, pp. 51-71.

excommunicatione alligavit abbates, quicumque deinceps investituras abbatiarum a qualibet laicali manu quocumque modo praesumerent accipere: et ut nullus episcoporum huiusmodi abbates ordinaret, aut consercraret, apostolica auctoritate interdixit»). Il concilio di Melfi inoltre, nel canone 10, pone l'accento sul problema dei monaci vaganti, che spesso si dedicavano alla predicazione, stabilendo che nessun vescovo dovesse tollerarne entro la propria diocesi «praeterea constituimus, ne quis episcopus, aut primas, monachum quemlibet vagantem in sua diocesi provinciave retineat, nis abbatis proprii fuerit literis regulariter commendatus». Il canone può essere considerato l'inizio di una serie di disposizioni prese dalla sede romana affinché l'*officium praedicationis* e più in generale la *cura animarum* fosse di sola competenza vescovile. Si tratta del tentativo di reincardinare il clero e i fedeli entro circoscrizioni precise, ristabilendo l'autorità dell'ordinario e ponendo un freno a quella «libertà del movimento del clero, monaci e fedeli determinatasi di fatto nel vivo della lotta contro Enrico IV»<sup>11</sup>. Il primo concilio lateranense del 1123 si fa interprete di questa temperie approvando una serie di canoni nei quali compare per la prima volta lo stesso termine *cura animarum*. Il canone 4<sup>12</sup> attribuisce solo al vescovo il potere della *cura animarum* che egli stesso può delegare all'arcidiacono o all'arcipresbitero, al preposito, o al decano fermo restando che «sicut sanctis canonibus constitutum est animarum cura et rerum ecclesiarum dispensatio in episcopi iudicio et potestate permaneat». Il concilio, nel canone 16, conferma questa linea richiamandosi al canone 4 del concilio di Calcedonia<sup>13</sup> e ribadendo l'autorità del vescovo sui monasteri della

---

<sup>11</sup> G. Miccoli, *La storia religiosa in Storia d'Italia, Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, vol. 2, Torino 1974, p. 541.

<sup>12</sup> *Conciliarum oecumenicorum decreta* (COD), a cura di G. Alberigo, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Basilae, Barcinone, Friburgi, Romae, Vindobonae 1962, p. 166, can. 4 «nullus omnino archidiaconus aut archipresbyter sive praepositus vel decanus animarum curam vel praebendas ecclesiae sine iudicio vel consensu episcopi alicui tribuat. Immo sicut sancti canonibus constitutum est, animarum cura et rerum ecclesiarum dispensatio in episcopi iudicio et potestate permaneat. Si quis vero contra hoc facere aut potestatem quae ad episcopum pertinet sibi vindicare praesumpserit ab ecclesiae liminibus arceatur».

<sup>13</sup> Il canone 4 del concilio di Calcedonia è riportato da Graziano in *Decretum Magistri Gratiani*, a cura di E. Friedberg, Union (New Jersey) 2000, C. 16, q. 1, c. 12 sotto il titolo «monachi, qui sunt

sua diocesi: «la soggezione e sottomissione dei membri delle comunità monastiche al vescovo diocesano affermata in maniera tanto esplicita in un'epoca nella quale differenti forme di esenzione monastica erano largamente presenti nella Chiesa occidentale, va interpretata come un serio richiamo alla distinzione da porre tra la norma generale e le pur numerose e diffuse eccezioni; e i padri conciliari vollero dotare la norma di maggior autorità dichiarando, subito all'esordio del canone, che era stata assunta ponendosi nel solco tracciato dai santi padri»<sup>14</sup>.

Il testo del canone - «sanctorum etiam patrum vestigiis inhaerentes, generali decreto sancimus, ut monachi propriis episcopi cum omni humilitate subiecti existant et eis uti magistris et ecclesiae Dei pastoribus debitam oboedientiam et devotam in omnibus subiectionem exhibeant. Publicas missarum sollemnitates nusquam celebrent. A publicis etiam infirmorum visitationibus, inunctionibus seu etiam poenitentiis, quod ad illorum nullatenus officium pertinet, sese omnino abstineant. In ecclesiis vero, quibus ministrare noscuntur, presbyteros non nisi per manum sui episcopi habeant, qui ei de suscepta animarum cura respondeat» - pone l'accento sulla cura d'anime: tutto ciò che le era connesso - le visite ai malati, l'amministrazione dell'estrema unzione, la celebrazione della messa - era di pertinenza vescovile e i monaci se ne potevano occupare solo previo consenso del presule<sup>15</sup>. L'importanza della

---

in civitatibus, episcopo debent esse subiecti»; una seconda citazione è fatta alla C. 18, q. 2, c. 10 con il titolo «sine coscientina episcopi monasteria nullus aedificet».

<sup>14</sup> Lucioni, *Il rapporto* cit.

<sup>15</sup> Non c'è contraddizione tra questo canone del primo concilio lateranense, approvato da Callisto II e il fatto che proprio durante lo stesso concilio il papa abbia solennemente confermato i privilegi del monastero di Montecassino, contestati dai vescovi. Secondo il racconto di Pietro Diacono, al concilio si svolse un appassionato dibattito sul rapporto vescovi-monasteri, suscitato dai privilegi di Montecassino. I primi asserivano che i monaci li soppiantavano nell'esercizio del loro ufficio, rovesciando la tradizionale subordinazione verso i vescovi «iura episcoporum insatiabiliter concupiscunt... ad tolleranda ea quae episcoporum sunt, opportune importune fatigantur». I monaci contrapposero la loro stessa funzione nella chiesa, sancita da tutta la tradizione, e i privilegi papali, che non si potevano violare «quid acturi sunt fratres Casini degentes - dice il cronista cassinese presente al concilio - qui die ac nocte omnipotentem Dei clementiam pro totius orbis salute supplicare non cessant... quid acturi sunt si concessionem Romanorum pontificum violantur?» Leonis Marsicani et Petri Diaconi *Chronica monasterii Casinensis*, a cura di W. Wattenbach in MGH, SS, VII, p. 802.

cura d'anime connessa esclusivamente all'ufficio vescovile trova ulteriore conferma nel canone 18 che introduce la nozione di «ecclesia parochialis», questa assume un preciso significato nel III concilio lateranense: *l'ecclesia parochialis* è una chiesa che ha annessa la cura d'anime e il cui titolare si deve occupare dei chierici destinati al «parochialium ecclesiarum regimen» (canone 3)<sup>16</sup>.

Il III concilio lateranense, del 1179, ribadisce con maggior forza la competenza unica del vescovo in materia di cura d'anime escludendo di fatto i monaci da essa: il canone 10 proibisce l'affidamento di parrocchie ai monaci «non singuli (monachi) per villas et oppida seu ad quascumque parochiales ponantur ecclesias»<sup>17</sup>. È il quarto concilio lateranense ad affrontare in modo sistematico il problema della cura d'anime affidata al vescovo, seppure – rispetto alla precedente assise lateranense – con qualche deroga significativa: il canone 10 è chiaro nell'affermare che per diverse ragioni i vescovi non sempre possano occuparsi della predicazione ai fedeli<sup>18</sup> sebbene sia loro specifico compito, così come affermato dalla costituzione 33 che riconosce come dovere episcopale la predicazione durante la visita pastorale<sup>19</sup>. Tuttavia, a causa delle difficoltà che incontrano nello svolgere il compito di predicatori, i presuli possono ricorrere a dei *coadiutores*, non solo per la predicazione ma anche per ascoltare le confessioni, imporre le penitenze e per tutti i problemi che riguardano la salvezza delle anime «inter caetera quae ad salutem spectant populi christiani, pabulum verbi Dei permaxime sibi noscitur esse necessarium,

---

<sup>16</sup> C. D. Fonseca, *La pastorale dai monaci ai canonici*, in *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al concilio lateranense I* (Atti della Quindicesima Settimana di Studio, Mendola 27-31 agosto 2001), Milano 2004, pp. 3-26.

<sup>17</sup> COD cit., p. 193.

<sup>18</sup> La predicazione della crociata, ad esempio, non fu affidata esclusivamente ai vescovi ma espressamente anche agli abati perché potesse essere più pervasiva e efficace (si veda COD cit., pp. 243-247, can. 71).

<sup>19</sup> COD cit., p. 226 «porro visitationis officium exercentes, non quaerant quae sua sunt sed quae Iesu Christi, praedicationi et exhortationi, correctioni et reformationi vacando, ut fructum referant qui non perit». Il principio secondo il quale al vescovo competeva *l'officium praedicationis* era rintracciabile già in Graziano, *Decretum* cit., C. 16, c. 19 «nullus monachus preter Domini sacerdotes audeat predicare».



quia sicut corpus materiali sic anima spirituali cibo nutritur, eo quod non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei. Unde cum saepe contingat, quod episcopi propter occupationes multiplices vel inveltudines corporales aut hostiles incursus seu occasiones alias – ne dicamus defectum scientiae, quod in eis est reprobandum omnino nec de caetero tolerandum – per se ipsos non sufficiunt ministrare populo verbum Dei, maxime per amplas dioeceses et diffusas, generali constitutione sancimus, ut episcopi viros idoneos ad sanctae praedicationis officium salubriter exequendum assumant, potentes in opere et sermone, qui plebes sibi commissas vice ipsorum, cum per se idem nequiverint, sollicite visitantes, eas verbo aedificent et exemplo; quibus ipsi, cum indiguerint, congrue necessaria ministrent, ne pro necessariorum defectu compellantur desistere ab incoepto. Unde praecipimus tam in cathedralibus quam in aliis conventualibus ecclesiis viros idoneos ordinari, quos episcopi possint coadiutores et cooperatores habere, non solum in praedicationis officio verum etiam in audiendis confessionibus et poenitentiis iniungendis ac caeteris, quae ad salutem pertinent animarum. Si quis autem hoc neglexerit adimplere, districtae subiaceat ultioni»<sup>20</sup>. Il canone non specifica fra chi i «coadiutores et cooperatores» possano essere scelti, è dunque facilmente intuibile che i vescovi si rivolgessero di frequente, per funzioni come quelle indicate dalla costituzione, ai monaci. Non è dunque esagerato leggere in questo canone, come ha fatto Gabriella Rossetti<sup>21</sup>, «la strada che in breve portò i nuovi ordini alla collaborazione con i vescovi nell'*officium praedicationis* e nell'*officium poenitentiae* era già tracciata: era la via scelta da Innocenzo III, che fu percorsa fino in fondo dai suoi successori alla guida della chiesa»<sup>22</sup>. Si riafferma dunque

---

<sup>20</sup> COD cit., p. 216, can. 10.

<sup>21</sup> G. Rossetti, *La pastorale nel IV lateranense*, in *La pastorale cit.*, pp. 197-222, p. 199.

<sup>22</sup> La costituzione 13 del IV concilio lateranense («ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de caetero novam religionem inveniat, sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum fundare de novo, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis. Illud etiam prohibemus, ne quis in diversis monasteriis locum monachi habere praesumat, nec unus abbas pluribus monasteriis praesidere») esprime la posizione

il posto centrale occupato nella chiesa dalla *cura animarum* riservata, come compito esclusivo e privilegio particolare, alla gerarchia episcopale (che, secondo le norme del IV concilio lateranense, può delegarne alcuni compiti).

La linea di rafforzamento dell'autorità diocesana che la chiesa di Roma persegue è emblematica in due costituzioni, la prima del III concilio lateranense e la seconda del concilio del 1215: entrambe mirano a contenere gli stessi privilegi concessi ai monasteri dalla sede apostolica. Il canone 9 del concilio del 1179 nasce da una specifica lamentela dei vescovi nei confronti degli Ospedalieri e dei Templari e ingiunge severamente a tutti i religiosi di rispettare quanto è stato loro concesso in privilegio senza oltrepassare i limiti previsti dai canoni «quod autem de praedictis fratribus dictum est, de aliis quoque religiosis, qui praesumptiones sua episcoporum iura praeripiunt et contra canonicas eorum sententias et tenorem privilegiorum nostrorum venire praesumunt, praecipimus observari. Si autem contra hoc institutum venerint, et

---

assunta dalla curia romana in relazione ai nuovi gruppi religiosi ai quali è richiesto un inquadramento entro uno degli *ordines* già costituiti, l'*ordo monasticus* o l'*ordo canonicus*, con la conseguente assunzione di una delle regole già approvate, alla quale erano accostati i *modus vivendi*. Chi avesse voluto fondare una nuova casa religiosa avrebbe dovuto assumere la *regula* e la *institutio* di una delle *religiones approbate*. Il termine *religio approbata* merita particolare attenzione, perché rinvia chiaramente all'attività della sede apostolica, l'unica in grado di approvare nuove forme di vita o regole valide per tutta la cristianità. Gli esordi degli ordini mendicanti, minori e predicatori, non poterono prescindere dalla legislazione conciliare ma ciò che conta è che l'approvazione delle loro nuove regole arrivò dalla sede papale (sebbene non seguissero le tradizionali regole - quella di S. Benedetto per i monaci e quella di S. Agostino per i canonici). È il papa a rendere *approbates* le nuove *religiones*. Fino ad allora la responsabilità della vita religiosa era prerogativa del vescovo all'interno della sua diocesi, ma il ricorso all'approvazione papale diventò, nel corso del secolo XII, sistematico. La diffusa prassi della protezione apostolica alle case religiose aveva esaltato il ruolo di riferimento svolto dalla chiesa di Roma in tale ambito, inoltre il raggio d'azione delle nuove forme aggregative, spesso caratterizzate dalla predicazione itinerante, superava spesso i limiti diocesani necessitando perciò di un riconoscimento universale. Infine non bisogna sottovalutare il clima di sospetto nei confronti delle *novitates* nel campo della vita religiosa: la posizione romana sancita dalla decretale *Ad Abolendam* del 1184 fece sì che si riconoscesse come unico criterio di garanzia l'obbedienza alle direttive papali e che quindi il ricorso all'approvazione apostolica fosse considerato indispensabile per salvaguardarsi dall'accusa di eresia. È dunque lo strettissimo legame che si viene a creare fra ordini mendicanti - aventi come scopo precipuo la predicazione - e papato a garantirne l'esistenza e la protezione. Per un quadro sull'ordine dei minori si veda G. G. Merlo, *Francescanesimo passato prossimo*, Padova 2010; Id., *Intorno a francescanesimo e minoritismo: cinque studi e un'appendice*, Milano 2010; A. Vauchez, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Torino 2010 (ed. orig. 2009); Id., *Francesco d'Assisi e gli Ordini Mendicanti*, Assisi 2005; per l'ordine dei predicatori si veda *Domenico di Caleruega e la nascita dei frati predicatori* (Atti del LXI convegno storico internazionale, Todi 10-12 ottobre 2004), Spoleto 2005, in particolare l'intervento di M. P. Alberzoni, *I nuovi Ordini, il IV concilio lateranense e i Mendicanti*, pp. 39-89.

ecclesiae in quibus ista praesumpserint subiaceant interdicto, et quod egerint irritum habeatur»<sup>23</sup>, in particolare la costituzione insiste sul fatto che troppo spesso i monasteri ricevano chiese e decime a queste connesse dai laici, ammettano ai sacramenti gli scomunicati o le persone sotto interdetto, nominino e depongano i preti per le loro chiese senza il consenso dei vescovi. Il canone conciliare accogliendo la protesta vescovile bolla severamente azioni di questo genere. Durante il IV concilio lateranense, sulla stessa linea, fu promulgato il canone 60: anche questo ha la sua origine in una protesta vescovile verso gli abati che tentavano di usurpare il loro ufficio arrogandosi alcune prerogative vescovili proprie dell'ufficio come istruire cause

---

<sup>23</sup> COD cit., p. 192. Di seguito si riporta l'intero canone «cum et plantare sacram religionem et plantatam fovere modis omnibus debeamus, numquam hoc melius exsequemur, quam si nutrire quae recta sunt et corrigere quae profectum veritatis impediunt, commissa nobis auctoritate curemus. Fratrum autem coepiscoporum nostrorum vehementi conquestione comperimus, quod fratres Templi et Hospitalis, alii quoque religiosae professionis, indulta sibi ab apostolica sede excedentes privilegia, contra episcopalem auctoritatem multa praesumunt, quae et scandalum generant in populo Dei et grave pariunt periculum animarum. Proponunt enim quod ecclesias recipiant de manibus laicorum, excommunicatos et interdictos ad ecclesiastica sacramenta et sepulturam admittant, in ecclesiis suis praeter eorum conscientiam et instituant et amoveant sacerdotes, et fratribus eorum ad eleemosynas quaerendas euntibus, cum indultum sit eis ut in adventu eorum semel in anno ecclesiae aperiantur atque in eis divina celebrentur officia, plures ex eis de una sive diversis domibus ad locum interdictum saepius accedentes, indulgentia privilegiorum in celebrandis officiis abutuntur et tunc mortuos apud praedictas ecclesias sepelire praesumunt. Occasione quoque fraternitatum, quas in pluribus locis faciunt, robur episcopalis auctoritas enervant, dum contra eorum sententiam sub aliquorum privilegiorum obtentu munire cunctos intendunt, qui ad eorum fraternitatem volunt accedere et se conferre. In his, quia non tam de maiorum conscientia vel consilio quam de minorum indiscretione quorundam exceditur, et removenda ea in quibus excedunt et quae dubietatem faciunt declaranda, decrevimus. Ecclesias sane et decimas de manu laicorum sine consensu episcoporum, tam illos quam quoscumque alios religiosos recipere prohibemus, dimissis etiam quas contra tenorem istum moderno tempore receperunt. Excommunicatos et nominatim interdictos tam ab illis quam ab omnibus aliis, iuxta episcoporum sententiam statuimus evitandos. In ecclesiis suis, quae ad eos pleno iure non pertinet, instituendos presbyteros episcopis praesentent, ut eis quidem de plebis cura respondeat, ipsis vero pro rebus temporalibus rationem exhibeant competentem; institutos autem, episcopis inconsultis, non audeant remove. Si vero Templarii sive Hospitalarii ad ecclesiam interdictam venerint, non nisi semel in anno ad ecclesiasticum admittantur officium nec tunc ibi corpora sepeliant defunctorum. De fraternitatibus hoc statuimus ut, si non se praedictis fratribus omnino reddiderint sed in suis proprietatibus duxerint remanendum, propter hoc ab episcoporum sententia nullatenus eximantur, sed potestatem suam in eos sicut in alios suos exercent, cum pro suis excessibus fuerint corrigendi. quod autem de praedictis fratribus dictum est, de aliis quoque religiosis, qui praesumptiones sua episcoporum iura praeripiunt et contra canonicas eorum sententias et tenorem privilegiorum nostrorum venire praesumunt, praecipimus observari. Si autem contra hoc institutum venerint, et ecclesiae in quibus ista praesumpserint subiaceant interdicto, et quod egerint irritum habeatur».

matrimoniali, ingiungere pubbliche penitenze o concedere indulgenze. La costituzione, salvo speciali concessioni (evidentemente della sede romana) proibisce che gli abati sviliscano in questo modo la funzione del vescovo «accedentibus ad nos de diversis mundi partibus episcoporum querelis, intelleximus graves et grandes quorundam abbatum excessus, qui suis finibus non contenti, manus ad ea quae sunt episcopalis dignitatis extendunt, de causis matrimonialibus cognoscendo, iniungendo publicas poenitentias, concedendo etiam indulgentiarum literas et similia praesumendo, unde contingit interdum quod vilescat episcopalis auctoritas apud multos. Volentes igitur in iis et episcoporum dignitati et abbatum providere saluti, praesenti decreto firmiter prohibemus, ne quis abbatum ad talia se praesumat extendere, si proprium voluerit periculum evitare, nisi forte quisquam eorum speciali concessione vel alia legitima causa super huiusmodi valeat se tueri»<sup>24</sup>. La limitazione, nei canoni conciliari, delle prerogative monastiche trova un parallelo nella «tendenza a contestare la legittimità del sacerdozio ai monaci, a rifiutare ai monasteri il possesso di nuove chiese e cappelle e a recuperare o a mettere se non altro sotto controllo dell'ordinario quelle che ormai i monasteri possedevano»<sup>25</sup>.

Quella di potenziare il controllo vescovile sul territorio diocesano è una tendenza che trova riscontro nell'urgenza da parte dei vescovi di consolidare le

---

<sup>24</sup> COD cit., p. 238, can. 60. Anche i canoni 57 e 58 si occupano di regolamentare i privilegi dei monaci. In particolare nella costituzione 58 (COD cit., p. 238) si estendono al vescovo alcune concessioni rivolte precedentemente solo ai monasteri, come la possibilità di celebrare la messa anche in un luogo sottoposto a interdetto «quod nonnullis est religiosis indultum, in favorem pontificalis officii ad episcopos extendentes, concedimus ut cum commune terrae fuerit interdictum, excommunicatis et interdictis exclusis possint quandoque ianuis clausis suppressa voce, non pulsatis campanis, celebrare officia divina, nisi hoc ipsum eis expresse fuerit interdictum. Verum hoc illis concedimus, qui causam aliquam non praestiterint interdicto, ne quicquam doli vel fraudis ingesserint, tale compendium ad iniquum dispendium pertrahentes».

<sup>25</sup> Miccoli, *La storia* cit., p. 542. In realtà non è infrequente il caso di monaci che ricoprivano la carica episcopale, lo stesso canone 16 del IV concilio lateranense lo testimonia quando in riferimento agli abiti che i vescovi devono indossare fa una deroga per il caso dei monaci-vescovi, evidentemente diffuso, «pontifices autem in publico et in ecclesia super indumentis lineis omnes utantur, nisi monachi fuerint, quos oportet deferre habitum monachalem; palliis diffibulatis non utantur in publico, sed vel post collum vel ante pectus hinc inde connexis». Del resto non va dimenticato che vescovi e monaci erano spesso reclutati nel medesimo ambiente sociale, si veda E. Artifoni, *Vescovi e monaci: le élites religiose cristiane, in Storia d'Europa e del Mediterraneo*, a cura di S. Carocci, vol. IX, Roma-Salerno 2007, pp. 323-362.

rendite della diocesi, diminuite anche dal fatto che le chiese private erano ormai numerosissime – da questo punto di vista era irrilevante che fossero chiese private di monasteri o di laici e anzi sappiamo che il riscatto di chiese possedute da laici fu largamente opera di fondazioni monastiche – e tendevano a sottrarsi a ogni imposizione in questo senso.

Le abbazie più importanti si trovavano a esercitare diritti sulle chiese dipendenti, diritti non limitati alla disponibilità dei beni ma estesi all'ambito ecclesiastico – comprensivo della riscossione di decime, della cura spirituale della popolazione, della nomina dei rettori. Se privilegi del genere che garantivano ampi margini di autonomia furono ammessi o addirittura incoraggiati dalla politica papale (si pensi alle esenzioni di cui godono i Cluniacensi), a partire dalla seconda metà del secolo XI la politica della sede pontificia di progressivo accentramento su base vescovile comportò un mutamento di indirizzo: i canoni conciliari offrono vari esempi della battaglia condotta dai vescovi e poi riproposta in sede romana a proposito delle rendite della diocesi. Questi canoni testimoniano il tentativo della sede romana di muoversi, con equilibrio, fra la concessione di privilegi ai monasteri (che potevano limitare i poteri del vescovo) da una parte e il tentativo, via via più chiaro nelle costituzioni conciliari, di riportare l'intera diocesi sotto il controllo del presule dall'altra.

Già Gregorio VII nel concilio del 1078, come abbiamo visto precedentemente, aveva proibito agli abati, con il canone 9, di impossessarsi delle decime o di altre rendite appartenenti al vescovo. Tuttavia il canone ribadiva un'importante clausola: il principio era derogabile qualora l'abate avesse ricevuto il consenso dal pontefice o dallo stesso vescovo. Nel 1083 il pontefice era costretto a bilanciare la linea del 1078 proprio perché un gran numero di vescovi – fondandosi sul divieto ai signori laici di vendere chiese ai monasteri (misura che per Gregorio VII si inseriva nel quadro delle norme antisimoniache) – aveva iniziato a spogliare i monasteri delle loro chiese: il papa stabilì che tutte le chiese e i beni che prima di quel concilio erano state

date ai monasteri dai principi rimanessero in loro possesso<sup>26</sup>. Il provvedimento di Gregorio VII chiarisce in qualche misura la realtà di alcune situazioni locali in cui la lotta dei presuli per riportare sotto il loro controllo le chiese e le rendite a queste annesse in possesso dei monasteri aveva assunto caratteri di vero e proprio conflitto fra le due parti.

Urbano II nel concilio di Melfi del 1089 ribadisce il principio secondo il quale i monasteri non potevano disporre dei beni e delle decime senza il consenso del vescovo al quale spettavano «nullus abbas, nullus ecclesiarum praepositus, quae iuris sunt ecclesiastici accipere sine episcopi concessione praesumat»; così come Pasquale II durante il concilio di Guastalla del 1106 con il canone 6 «aliud capitulum. Nullus abbas, nullus archipresbiter, nullus prepositus ecclesie audeat possessiones ecclesie sue vendere, commutare, locare, vel in feudum dare sine communi fratrum consensu vel episcopi proprie civitatis; alioquin ordinis sui periculum patiatur».

Il canone 19 del I concilio lateranense richiamandosi a Gregorio VII afferma che «servitium quod monasteria aut eorum ecclesiae a tempore Gregorii papae VII usque ad hoc tempus facere, et nos concedimus. Possessiones ecclesiarum et episcoporum tricennales abbates vel monachos habere, omnimodis prohibemus»<sup>27</sup>, facendo una concessione ai monasteri ma nello stesso tempo ribadendo che agli abati e ai monaci non era concesso il possesso di chiese, e di beni della diocesi per più di trent'anni. Il canone 2 del concilio di Pisa fornisce ulteriori precisazioni in merito alla questione delle decime introducendo un problema che è poi sviluppato ampiamente dal IV concilio lateranense, ovvero quello delle decime che i monasteri dovevano pagare sulle terre da loro possedute. Innocenzo II specifica che i monaci non sono tenuti a pagare la decima sulle terre lavorate con le proprie mani «in quo nimirum multa stata sunt, que ad honorem Dei pertinere videbantur. Ex quibus illud est, quod monachi et regulares canonici de laboribus, quos propriis

---

<sup>26</sup> Mansi, *Sacrorum* cit., c. 726.

<sup>27</sup> COD cit., p. 170.

manibus excolunt ac sumptibus, de cetero dare decimas non cogantur»<sup>28</sup>, il canone risponde probabilmente alle polemiche sollevate dai vescovi in contesti locali che pretendevano il pagamento delle decime anche sulle terre coltivate direttamente dai monaci.

La questione delle decime su queste terre è chiarita – modificando la posizione del concilio pisano – dal canone 55 del concilio del 1215: muovendo dalla situazione dell'ordine dei cistercensi la costituzione estende a tutti i religiosi l'obbligo di pagare le decime, nonostante i privilegi precedentemente concessi dalla sede romana, per quelle terre concesse ad altri o che i monaci acquisteranno nel futuro, anche se lavorate con le proprie mani. I monaci devono pagare per quei fondi la decima dovuta «nuper abbates Cisterciensis ordinis in generali capitulo congregati ad commonitionem nostram provide statuerunt, ne de caetero fratres ipsius ordinis emant possessiones, de quibus decimae debentur ecclesiis, nisi forte pro monasteriis noviter fundandis. Et si tales possessiones eis fuerint pia fidelium devotione collatae aut emptae pro monasteriis de novo fundandis, committant excolendas aliis a quibus ecclesiis decimae persolvantur, ne occasionem privilegiorum suorum ecclesiae ulterius praeagraventur. Decernimus ergo, ut de alienis terris et amodo acquirendis, etiam si eas propriis manibus aut sumptibus deinceps excoluerint, decimas persolvant ecclesiis, quibus ratione praediorum antea solvebantur, nisi cum ipsis ecclesiis aliter duxerint componendum. Nos ergo statutum huiusmodi gratum et ratum habentes, hoc ipsum ad alios regulares, qui gaudent similibus privilegiis, extendi volumus, et mandamus ut ecclesiarum praelati proniores et efficaciores existant, ad exhibendum eis de suis malefactoribus iustitiae complementum, eorumque privilegia diligentius et perfectius studeant observare»<sup>29</sup>. Secondo la nuova legislazione quindi tutte le proprietà possedute prima del 1215 e coltivate dagli stessi monaci restavano esenti come prima, ma

---

<sup>28</sup> MGH, *Constitutiones* cit., p. 577; D. Gigersohn, *Das Pisaner Konzil von 1135 in der Überlieferung des Pisaner Konzils von 1409*, in *Festschrift für Hermann Heimpel: zum 70. Geburtstag am 19. September 1971*, Göttingen 1972.

<sup>29</sup> COD cit., p. 236, can. 55.

le terre acquisite dopo il concilio, senza fare differenze tra i mezzi e le finalità della coltivazione, erano sottoposte a tassazione. Anche in questo caso il concilio è dunque sbilanciato verso la tutela del vescovo: il canone precedente, il 54, aveva ribadito che la decima spettasse di diritto alla chiesa del vescovo «statuimus ut in praerogativa domini generalis exactionem tributorum et census praecedat solutio decimarum, vel saltem hi ad quos census et tributa indecimata pervenerint, quoniam res cum onere suo transit, ea per censuram ecclesiasticam decimare cogantur ecclesiis, quibus iure debentur»<sup>30</sup> e il canone 55, come abbiamo visto, fornisce un quadro dettagliato per il pagamento delle decime da parte dei monasteri: queste devono essere versate alla chiesa vescovile anche sulle terre che, lavorate direttamente, sono state donate ai monasteri. Sulle terre date in dono ai monasteri dai laici interviene anche la costituzione 56<sup>31</sup> denunciando un caso che doveva essere frequente cioè il patto che i religiosi spesso facevano con i laici quando davano in affitto le proprie case o cedevano le loro terre introducendo la riserva a sé del pagamento della decima: la costituzione è severa bollando gli uni e gli altri di avarizia e imponendo che quei redditi fossero dati alla chiesa parrocchiale.

Il problema delle decime da pagare sulle terre lavorate direttamente dai monasteri ha come protagonisti soprattutto i monasteri cistercensi<sup>32</sup>, nominati infatti espressamente nel corso del concilio del 1215. L'ampia diffusione delle abbazie - in particolare dopo il 1135 le fondazioni e le aggregazioni si moltiplicarono in Italia per effetto dell'attività di Bernardo di Chiaravalle - e le attività fondiarie che le contraddistinguevano portarono il problema del pagamento delle decime in sede conciliare.

---

<sup>30</sup> COD cit., p. 236.

<sup>31</sup> COD cit., p. 236 «plerique, sicut accepimus, regulares et clerici seculares interdum, cum vel domos locant vel feuda concedunt, in praeiudicium parochialium ecclesiarum pactum adiciunt, ut conductores et feudatarii decimas eis solvant et apud eosdem eligant sepulturam. Cum autem id de avaritiae radice procedat, pactum huiusmodi penitus reprobamus, statuentes ut quicquid fuerit occasione huiusmodi pacti perceptum, ecclesiae parochiali reddatur».

<sup>32</sup> L. J. Lekai, *I Cistercensi. Ideali e Realtà*, Certosa di Pavia 1989; M. Pacaut, *Les moines blancs. Histoire de l'ordre de Citeaux*, Paris 1993.



L'esonazione dell'ordine cistercense dalla giurisdizione vescovile è stata oggetto di attente ricerche di carattere sia giuridico sia istituzionale che, analizzando *privilegia* e *litterae* papali accordate alla congregazione nel suo insieme, hanno ricostruito dettagliatamente la graduale formazione di tale istituto<sup>33</sup>. I padri cistercensi, che nei primi decenni del secolo XII diedero forma al primitivo *Klosterverband*, non intesero, e probabilmente non poterono, affrancare i monasteri inseriti nella *religio cistercensis* dalla giurisdizione dei vescovi locali. In uno dei primi *Capitula*, sicuramente anteriori al 1147, si stabilì che «ecclesias, altarias, sepulturas, decimas alieni laboris vel nutrimenti» – tutti elementi strettamente legati all'esercizio del diritto vescovile – «monastice puritati adversantia; nostri et nominis et ordinis excludit institutio»<sup>34</sup>. I presupposti per lo svilupparsi della *libertas cistercense* erano stati tuttavia già stabiliti nella *Carta Caritatis prior*: in questo documento si prevedeva che ogni cenobio fosse eretto soltanto dopo che il presule competente avesse accettato la

---

<sup>33</sup> Si vedano i lavori di G. Cariboni, *Innocenzo III e l'esonazione limitata dei monasteri cistercensi. Alcuni casi in Italia settentrionale*, in *Innocenzo III. Urbs et orbis. Atti del Congresso Internazionale (Roma, 9-15 settembre 1998)*, I, a cura di A. Sommerlechner, Roma 2003, pp. 233-256; Id., *Esonazione cistercense e formazione del Privilegium commune. Osservazione a partire dai cenobi dell'Italia settentrionale*, in *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di N. D'Acunto, Firenze 2003 (E-Book. Reading, 2), pp. 65-107; Id., *Monasteri e ordini religiosi nella struttura ecclesiastica. Osservazioni e problematiche circa la posizione giuridica e i rapporti istituzionali tra metà XI e metà XIII secolo*, in *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, a cura di G. Melville, A. Müller, Münster 2007, pp. 211-239. Falkenstein ha recentemente osservato come, di contro a numerosi studi di carattere generale, manchi quasi del tutto una ricerca che analizzi le fasi di formazione del cosiddetto *privilegium commune* cistercense, vale a dire che consideri in quale misura *libertates et exemptiones* concesse alla *religio Cistercensis* – e quindi giuridicamente a tutti i monasteri dell'ordine – furono effettivamente rivendicate, assimilate e usate in sede locale dai singoli cenobi dei monaci bianchi; L. Falkenstein, *La paupaté et les abbayes françaises aux 11 et XII siècles: exemption et protection apostolique*, Paris 1997. Un quadro aggiornato relativo ai cistercensi in Italia è in C. Caby, *Les cisterciens dans l'espace italien médiéval*, in *Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations -Réseaux - Relectures du XIIIe au XVIIe siècle (Actes du Quatrième Colloque International du C.E.R.C.O.R. Dijon, 23-25 septembre 1998)*, Saint-Etienne 2000, pp. 567-594.

<sup>34</sup> *Narrative and legislative texts from early Citeaux*, a cura di C. Waddel, Citeaux 1999, p. 191. Questo *capitulum*, il XXIII, trascritto nelle sillogi normative di seguito alla *Summa Carta Caritatis*, fu poi inserito anche negli *Instituta generalis capituli* (*Narrative and legislative cit.*, cap. IX, p. 328). I rapporti tra vescovi e cistercensi sono stati schematicamente analizzati da B. Schimmelpfennig, *Zisterzienses, Papsttum und Episkopat in Mittelalter*, in S. Jenks, *Die Zisterzienses, Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*, Köln 1981, pp. 69-86.

normativa basilare dell'ordine<sup>35</sup>. Questa posizione metteva i monasteri in una posizione ben definita e solo parzialmente autonoma nei confronti dell'ordinario diocesano che, pur mantenendo una funzione di tutela e controllo, in pratica doveva conoscere e confermare preventivamente il modo di vita delle comunità, limitando di conseguenza le sue possibilità di intervento. L'autonomia dei Cistercensi verso la giurisdizione vescovile si estese grazie all'azione della sede apostolica, nei decenni centrali del secolo XII, interessando ambiti primari nelle relazioni fra le fondazioni monastiche e le chiese diocesane. Le abbazie cistercensi non ottennero mai, almeno sino alla metà del Duecento, una piena esenzione<sup>36</sup>, e, per tutto ciò che riguardava la *potestas ordinis* vescovile, esse mantennero in linea di massima il legame con l'ordinario della diocesi in cui erano inserite: le istituzioni dei monaci bianchi si rivolsero di norma ai presuli locali per la consacrazione degli altari, la consegna degli olii santi e, in particolare, la benedizione degli abati.

Se il potere d'ordine dei vescovi sui Cistercensi non fu messo in discussione, tranne in casi di estrema necessità, per quanto riguarda invece la giurisdizione dei presuli sui cenobi dell'ordine, i privilegi accordati a partire da Eugenio III (1145-1153) portarono mutamenti estremamente significativi sullo stato giuridico dei Cistercensi. In questo campo l'esenzione della congregazione borgognona raggiunse la maturità durante i pontificati di Alessandro III e Lucio III. Questi pontefici, in particolare con i privilegi *Sacrosanta Romana Ecclesia*<sup>37</sup> e *Attendentes quomodo*<sup>38</sup> e con la lettera *Monastice sinceritas discipline*<sup>39</sup>, stabilirono

---

<sup>35</sup> «Antequam abbatie Cistercienses florere inciperent, domnus Stephanus abbas et fratres sui ordinaverunt, ut nullo modo abbatie in alicuius antistitis diocesi fundaretur, antequam ipse decretum (charta caritatis) inter Cisterciense cenobium et cetera ex eo nata exaratum et confirmatum, ratum haberet et confirmaret, propter scandalum inter pontificem et monachos devitandum» (*Narrative and legislative texts cit.*, p. 274).

<sup>36</sup> L. Falkenstein, *Monachisme et pouvoir hiérarchique à travers les textes pontificaux (X- XII siècles)*, in *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, a cura di J. L. Lemaitre, M. Dmitriev, P. Gonneau, Genève 1996, pp. 389-418; ricca bibliografia circa il tema dell'esenzione si trova in C. Andenna, «Immunitas» e «Libertas» nei recenti lavori di Barbara Rosenwein, in *La signoria rurale in Italia nel Medioevo* (Atti del II convegno di studi. Pisa, 6-7 novembre 1998), Pisa 2002, pp. 31-70.

<sup>37</sup> *Patrologia Latina* (PL) 200, coll. 390-394, n. 365.

<sup>38</sup> PL 200, coll. 592-594, n. 622.

il divieto per gli ordinari di avanzare nei confronti di monasteri cistercensi presenti nel loro territorio diocesano richieste che, al di là dell'obbedienza dovuta, fossero contrarie agli *instituta* della congregazione o in contraddizione con i privilegi ottenuti; dichiararono nulle le sentenze di sospensione, scomunica o interdetto contro le comunità legate a Citeaux; stabilirono l'obbligo dei presuli di assistere i cenobi cistercensi situati nelle rispettive diocesi e di concedere gratuitamente e senza alcuna pretesa tutti i *munera* connessi con la funzione sacramentale dei vescovi e imposero l'esenzione dalla decima sulle terre coltivate direttamente o a proprie spese dai monaci<sup>40</sup>. Questi privilegi, elementi fondanti dello *ius proprium cistercense*, furono indirizzati non solo all'abate e al monastero di Citeaux, ma anche ai componenti e ai cenobi dell'intero *Klosterverband*<sup>41</sup>.

Gli sviluppi dello *ius proprium* di Citeaux apportati grazie a questi privilegi non furono privi di conseguenze e intaccarono gradualmente il rapporto di equilibrio stabilito in origine tra ordine cistercense e chiese diocesane suscitando in molti casi le reazioni ostili dei vescovi e delle strutture

---

<sup>39</sup> PL 201, coll. 1301-1302, n. 174.

<sup>40</sup> H. Müller, *Das verwirkte Privileg. Zum Datum der Dekretale Si de terra Alexanders III (Regesta Pontificum Romanorum cit. 13739)*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung» 85 (1999), pp. 147-173.

<sup>41</sup> Tale particolarità è già presente nell'*inscriptio* del privilegio *Sacrostanta Romana ecclesia* di Eugenio III del 1152 («dilectis filiis Gozevino Cistercensi, ac ceteris abbatibus ac monachis tam presentibus quam futuris regularem vitam et instituta Cistercensis ordinis professis»). Essa risultò evidente nell' *Attendetes quomodo* di Alessandro III «dilectis filiis Alexandro Cistercensi abbati et universis eiusdem ordinis coabbatibus, tam presentibus quam futuris» e *Monastice sinceritas discipline* di Lucio III «dilectis filiis abbatibus Cistercensi et universis coabbatibus eius, sub eodem ordine domino servientibus». Nei privilegi papali del secolo XII questo tipo di *inscriptio*, riferita al primo abate e a tutti i coabbati a lui legati, nominati complessivamente, ma considerati uno per uno, non era una prerogativa comune a tutte le congregazioni religiose. A differenza dei privilegi per i Cistercensi, ad esempio, quelli a favore dei Cluniacensi ancora all'inizio del secolo XIII erano indirizzati esclusivamente all'abate di S. Pietro di Cluny e ai suoi confratelli («eiusque fratribus»), mentre il lungo elenco delle abbazie e dei priorati dipendenti, spesso mediante vincoli patrimoniali, dal monastero francese era inserito nella clausola della tutela dei beni del cenobio, si veda D. Poeck, *Cluniacensis Ecclesia (10-12 Jahrhundert)*, München 1998, pp. 19-21. L'*inscriptio* dei privilegi per Citeaux sembra invece rispecchiare la struttura della rete monastica cistercense che, a differenza della verticistica *Ecclesia Cluniacensis*, era composta da molteplici abbazie dotate di una certa autonomia materiale e legate tra loro da vincoli istituzionali. Privilegi di questo tipo che possono essere definiti «collettivi» (Cariboni), in quanto indirizzati a tutti e nello stesso tempo a ogni singolo abate, permettevano di estendere le *libertates* di Citeaux alla congregazione nel suo insieme.

ecclesiastiche locali, soprattutto per quei monasteri che, fondati intorno ai primi decenni del secolo XII e sottoposti da principio alla giurisdizione diocesana, furono poco a poco affrancati dal controllo episcopale grazie ai privilegi pontifici<sup>42</sup>.

Privilegi che tuttavia furono ridimensionati dagli stessi papi con le costituzioni del IV concilio lateranense, che si inscrivevano, come abbiamo visto, nella linea di rivalutazione del controllo episcopale sulla diocesi e quindi anche sui monasteri che in questa sorgevano. Le limitazioni ai privilegi concessi ai cistercensi avevano origine probabilmente nel conflitto fra il papato e l'ordine cistercense sviluppatosi tra il 1199 e il 1201, sia per questioni legate a contribuzioni speciali richieste dalla sede romana alla *congregatio* (contributo per la crociata) sia per una più generale preoccupazione papale per la *dissolutio ordinis*, il venir meno cioè dei Cistercensi alle regole della loro congregazione<sup>43</sup>, testimoniata dalla lettera del 19 luglio 1214, diretta al capitolo che si sarebbe riunito in settembre. La lettera *Illius testimonium* è una generale ammonizione<sup>44</sup>: l'intero ordine è messo sotto accusa, e la questione delle decime non rappresenta che una delle lamentele portate al papa «vestrum in domino commodum zelantes et honorem, querimonia contra ordinem vestrum multas et magnas ad nos sepe delatas quantum decuit et oportuit hactenus dissimulare curavimus. Set adeo invalescunt quod eas amodo sine vestro et nostro periculo non possumus obaudire. Ut enim de multis aliquas exprimamus, super decimis, quas de laboribus vestris non redditis, tantus contra vos clamor ascendit quod propter hoc multe parochiales ecclesie perhibentur desolate». Non meno gravi sono le altre accuse presentate al papa, le quali riflettono i motivi della polemica contro i Cistercensi: essi acquistano terre, portano ai loro vicini tante molestie

---

<sup>42</sup> Il rapporto fra vescovi e monasteri, anche soggetti direttamente alla sede apostolica, nel secolo XIII è analizzato in C. R. Cheney, *Episcopal visitation of monasteries in the thirteenth century*, Manchester 1983, pp. 17-53.

<sup>43</sup> Per le fasi del conflitto G. Cariboni, *Il papato di fronte alla crisi istituzionale dell'Ordensverfassung «cistercense nei primi decenni del XIII secolo*, in *Papato e monachesimo esente cit.*, pp. 179-214.

<sup>44</sup> C. R. Cheney, *A letter of pope Innocent III and the Lateran decree on cistercian tithes-paying*, in «Citeaux. Commentarii Cistercienses», vol. 13 (1962), pp. 146-151.

da costringerli a cedere loro quanto posseggono; ne prendono altre in affitto per potere più vantaggiosamente lavorare le proprie, ricevono chiese parrocchiali con cura d'anime e danno sepoltura nelle proprie chiese ai ricchi e ai potenti. Innocenzo III giunge a definire i loro traffici e la loro avidità di possedere peggiori di quelle dei laici «*talium etiam negociationum commercia exercetis qui in laicis et secularium hominibus reprobantur*». È probabile che Innocenzo III basasse le sue affermazioni sulle recriminazioni che giungevano a Roma da parte dei vescovi e dei religiosi invitati a presentare «*quae correctionis aut reformationis studio indigere videntur*» come aveva richiesto nella lettera di convocazione del concilio del 19 aprile 1213<sup>45</sup>. Innocenzo III se ne avvale in forma di *ultimatum*, annunciando che, se non avessero provveduto a riformarsi prima del concilio, sarebbero stati sottoposti al giudizio e alla condanna. Il Capitolo generale riunitosi nel settembre successivo emanò una serie di rigorose proibizioni sui singoli punti presentati dal papa quali capi d'accusa comminando pene severe agli abati che le avessero trasgredite. Nel Capitolo del 1215 che si svolgeva alla vigilia del concilio lateranense le pene furono rese più dure e fu decisa l'immediata deposizione dell'abate e l'allontanamento dei monaci dal convento nel caso che la nuova disciplina non fosse osservata.

La pronta e piena rispondenza ai moniti della lettera *Illius testimonium* di Innocenzo III, trovò riscontro all'inizio della costituzione 55 in cui le decisioni prese dal Capitolo cistercense furono indicate come norme da seguire da parte degli altri religiosi «*nuper abbates Cistercensis ordinis in generali capitulo congregati ad ammonitionem nostram provide statuerunt... nos ergo statutum huiusmodi gratum et ratum habentes*». La costituzione del IV lateranense se aveva come punto di partenza la questione cistercense estendeva a tutti i religiosi le norme sull'obbligo di pagamento della decima all'ordinario diocesano.

---

<sup>45</sup> *Regesta pontificum Romanorum cit.*, n. 4706.

Ulteriore limitazione ai privilegi concessi ai monasteri in materia di decime fu posta dalla costituzione 71 del IV concilio lateranense<sup>46</sup> in cui è imposta una nuova tassazione agli ecclesiastici (la ventesima parte dei proventi) a favore della crociata: il canone afferma che solo alcuni religiosi sono esenti dal pagamento dell'imposta senza tuttavia specificare quali fossero le congregazioni che ricevevano questo privilegio<sup>47</sup>.

Il rapporto fra la sede papale e i diversi monasteri – soprattutto per quanto riguarda la concessione di privilegi – è analizzato in un intervento di Maccarrone<sup>48</sup> nel quale lo studioso mette in evidenza quanto il rapporto con Roma potesse essere svantaggioso per alcuni monasteri soprattutto dal secolo XII in avanti, quando la chiesa romana inizia a teorizzare, parallelamente allo sviluppo dell'idea di primato romano, in modo sempre più preciso, la proprietà giuridica dei monasteri a essa legati.

La *protectio* concessa dalla sede romana ai diversi cenobi caratterizza e determina i rapporti tra papato e monasteri in tutto il periodo in esame. Non si tratta semplicemente di un privilegio concesso dai papi perché veniva loro richiesto – sebbene la postulazione rimanga un elemento necessario formalmente – ma di una prerogativa che il papato sente come propria. Questo tipo di rapporto offriva al papato romano la possibilità di sviluppare la concezione del primato papale<sup>49</sup>. Maccarrone scorge un'evoluzione delle formule cancelleresche usate dai pontefici nella concessione di privilegi ai monasteri: si assiste alla trasformazione della *protectio apostolica* nell'espressione dell'esercizio della giurisdizione papale su tutta la chiesa. La protezione papale

---

<sup>46</sup> COD cit., p. 243- 247.

<sup>47</sup> C. Tyerman, *Le guerre di Dio: nuova storia delle crociate*, Torino 2012.

<sup>48</sup> M. Maccarrone, *Primato romano e monasteri dal principio del sec. XII ad Innocenzo III*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)* (Atti della Settimana internazionale di Studio, Mendola 28 agosto-3 settembre 1977), Milano 1980, pp. 49-132, ora in M. Maccarrone, *Nuovi studi su Innocenzo III*, a cura di R. Lambertini, Roma 1995, 821-927 (cito da questa edizione).

<sup>49</sup> Pasquale II, in un privilegio del 1112, fa della protezione canonica ai monasteri un elemento essenziale dell'ufficio papale «ad hoc – scrive al monastero di Saint Bertin – in apostolicae sedis regimine Domino disponente promoti conspicimur, ut ipso parante religionem augere et eius servis tuitionem debeamus impedere», (PL 163, 302 a), Maccarrone, *Primato cit.*, p. 830.

con l'oblazione di monasteri in *ius et proprietatem* della chiesa romana concedeva al pontefice una giurisdizione territoriale con pieni poteri nel campo ecclesiastico e temporale «per cui si può dire che lo trasferisse da Roma ai più diversi e lontani paesi»<sup>50</sup>.

La protezione papale che si concretizza sempre più di frequente in un governo diretto della chiesa romana sul monastero può risultare svantaggiosa per alcuni cenobi<sup>51</sup>: i monasteri esenti si trovavano rispetto al papa nella medesima condizione dei monasteri di Roma, sui quali il papa esercitava una giurisdizione immediata. È lo sviluppo dell'idea gregoriana per cui il papa è, per così dire, *abbas universalis*, almeno per i monasteri esenti, e per l'esercizio di tale suo ufficio si serve dei medesimi strumenti di cui si serviva per l'esercizio dell'ufficio papale.

Con Urbano II inizia a farsi strada l'idea che il rapporto speciale fra un monastero e la sede apostolica non sia perpetuo ma possa essere soggetto a modifiche e precisamente il pontefice lo subordina all'osservanza in esso della disciplina regolare che vi era stata instaurata: «quandiu religionis tramitem secundum apostolicam disciplinam ipsi iposrumque successores servaverint» dice Urbano II nella conferma della canonica regolare di S. Giovanni di Ripoll,

---

<sup>50</sup> Maccarrone, *Primato romano* cit., p. 833.

<sup>51</sup> Alcuni casi: la controversia fra Alessandro III e il monastero di Tutti i santi a Bari, che rifiutò di accogliere l'arcivescovo di Bari, delegato del papa a riformare il monastero. Alessandro III si impose proprio perché si trattava dell'esercizio del primato di giurisdizione sui monasteri immediatamente soggetti (J. Pflugk-Harttung, *Acta pontificum Romanorum inedita*, Stuttgart 1884 p. 242, n. 246); le discussioni aspre che sorsero nel 1137, quando i monaci di Montecassino si rifiutarono di prestare giuramento al papa e alla chiesa di Roma, richiesta fatta dal legato di Innocenzo II. Questi asserivano che la protezione loro accordata dai papi non era diversa da quella concessa dai sovrani ai monasteri: doveva servire a garantire la *quies*, necessaria per il loro ufficio di fronte alla chiesa e per la loro stessa vita religiosa. Non portava alcuna dipendenza del monastero (fondato «nec ab homine, nec per hominem»). Ma per il legato papale, cardinale Gerardo, che partecipava alle discussioni era la chiesa romana che, con ben più validi argomenti, possedeva una divina fondazione perché «non ab hominibus, neque per hominem, sed per Jesum Christum fundata est». Da tale prerogativa egli faceva derivare i diritti della chiesa di Roma, tra i quali metteva il diritto di ricevere dall'abate di Montecassino il giuramento di fedeltà, in virtù del privilegio che riservava al papa la sua consacrazione (Leonis Marsicani et Petri Diaconi *Chronica monasterii Casinensis*, a cura di W. Wattenbach in MGH, SS, VII, pp. 810-833). L'episodio dimostra come il papato intendesse servirsi dei privilegi concessi a monasteri anche per la propria politica territoriale, alla quale giovava legare a sé il potente abate di Montecassino mediante il giuramento di fedeltà.

usando una formula comune ad altri privilegi<sup>52</sup>. L'accento in questo modo si sposta dalla protezione alla riforma «si compie in tal modo una canonizzazione papale di quelle riforme, che da private e locali, come erano in origine, entrano nel diritto pubblico della chiesa grazie alle conferme papali»<sup>53</sup>. L'idea del privilegio papale cambia profondamente con lo sviluppo del primato e sotto l'influenza del diritto romano, per cui diventa chiaro il principio della mutabilità e anche dell'abrogazione di un privilegio a opera della stessa autorità che lo ha concesso. È la dottrina sui privilegi papali recepita e formulata da Graziano, che così la enuncia in un suo *dictum* «serventur ergo privilegia ecclesiarum cunctis inconcussa temporibus, ne videlicet preter eius auctoritatem, a quo data sunt, contra ea liceat ire alicui»<sup>54</sup>. Lo stesso Graziano avverte le conseguenze di ordine dottrinale e pratico che derivavano alle istituzioni monastiche da tale principio, che faceva diventare il papa arbitro assoluto dei privilegi, sui quali poggiava l'ordinamento dei monasteri, come spiega in un altro suo *dictum*<sup>55</sup>. Il principio della revocabilità dei privilegi enunciato da Graziano è ripreso dalla costituzione 57 del IV concilio lateranense «ut privilegia, quae quibusdam personis Romana concessit ecclesia, permaneant inconcussa, quaedam in eis declaranda duximus ne minus sane intellecta pertrahant ad abusum, propter quem merito possint revocari, quia privilegium meretur amittere, qui permissa sibi abutitur potestate».

---

<sup>52</sup> *Regesta pontificum Romanorum* cit., n. 5395.

<sup>53</sup> Maccarrone *Primato papale* cit., p. 854.

<sup>54</sup> *Decretum* cit., *dictum* ante C. 25, q. 2, c. 25.

<sup>55</sup> *Decretum* cit., *dictum* ante C. 25, q. 2, c. 21 «si ergo privilegia monasteriorum vel quarumlibet ecclesiarum auctoritate Leonis, Gregorii, Gelasii et nonnullorum aliorum pontificum sanctae Romanae ecclesiae inviolata servantur; si ea, quae contra leges fiunt, pro infectis habenda sunt; si pontifex non habet liberam licentiam discendendi a documentis, quibus iura ecclesiae firmantur, patet, quod posteriora privilegia antiquioribus derogare non possunt, nec eorum auctoritate eis aliqua obicietur exceptio, cum etiam, si contra illa specialiter fieret, pro infectis essent habenda». Contro questa dottrina e prassi, corroborata dalla tradizione canonistica, Graziano oppone la *auctoritas* della chiesa romana la quale, egli afferma, «vel pietatis vel necessitatis intuitu semel a se concessa valet vel in totum vel in partem commutare». Graziano precisa che questa piena potestà papale sui privilegi delle chiese può essere esercitata «pro necessitate corrigendorum viciorum». E alla fine enuncia un principio di carattere generale, tratto da un testo attribuito a papa Gregorio «privilegium omnino meretur qui permissa sibi abutitur potestate».



Nonostante la riformulazione interna dei rapporti fra papa e monasteri i privilegi verso i cenobi sono attestati con frequenza nel corso di tutto il secolo XII e proprio sul rapporto speciale che legava monasteri e sede romana è interessante soffermarsi sulla voce di un vescovo, Gerhoch di Reichesberg<sup>56</sup>: in un passo del *De investigatione Antichristi*, composto nel 1161-1162, egli denuncia il sistema papale di esenzioni e di rapporti speciali. È la chiesa nel suo ordinamento gerarchico e nella sua essenza che egli vede in pericolo di essere alterata «ecclesiae universae corpus cum sit unum, est tamen et in membris pulchra varietate subdistinctum, ita ut quaedam ecclesiae etiam membra de membro sint. Posuit namque Deus in ecclesia primo Romanum pontificem, deinde per civitates episcopos et primates, tercio archipresules, deinde per civitates episcopos et sub episcopis presbyteros et reliquos cleri ordines collocavit. Si ergo, quemadmodum de Cesare a quodam dictum est, Romanus pontifex omnia, ubi corpus? Quid autem podest quempiam civitatis illius aut illius episcopum dici et eis ab eiusdem civitatis domibus contradici?»<sup>57</sup>. Gerhoch affrontando la questione dei monasteri *specialiter e nullo mediante* soggetti al papa ne riconosce la legittimità ma non approva in sé il principio poiché gli appare un turbamento dei rapporti che devono esistere nel corpo della chiesa «non ergo nunc contra novas quasdam ordinationes loquar, quibus ab ipsis fundatoribus quaedam cenobia speciali Romani pontificis obedientiae assignatur, quamvis hoc ipsum non probem et inordinatum estimen, quemadmodum si manus ab aure non interposito brachio vel pes a femore sine interpositione cruris dependeat: non, inquam, contra has novas institutiones, sive equas, sive iniquas loquar»<sup>58</sup>. Le affermazioni di Gerhoch sono espressione della grande offensiva che si conduceva verso i monaci e i loro estesi privilegi e manifestano anche una sensibilità da teologo che denuncia i pericoli che

---

<sup>56</sup> A. Lazzarino del Grosso, *Società e potere nella Germania del XII secolo. Gerhoch di Reichersberg*, Firenze 1974 (specialmente il capitolo *Papato ed episcopato*); P. Tomea, *In merito al concetto di "apostolicae sedes" in Gerhoch di Reichersberg*, in «Aevum» vol. 49 (1975) p. 77-93.

<sup>57</sup> Gerhoch di Reichersberg, *De investigatione Antichristi*, I, a cura di F. Sackur, in MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, III, Hannover 1897, p. 391.

<sup>58</sup> Op. cit., p. 392.

venivano alla stessa costituzione della chiesa con il sistema dei *filii speciales* e dei *nullo mediante*. La sua ecclesiologia tendeva a rafforzare la potestà e la giurisdizione dei vescovi, minacciate da certe tendenze della curia romana. Queste critiche si fondavano sulla stessa concezione che i monaci avevano del loro rapporto con il papa: essi concepivano l'esenzione accordata ai monasteri e la loro immediata dipendenza dalla sede apostolica come il passaggio dalla giurisdizione del proprio vescovo a quella del papa che diventava il proprio vescovo ed esercitava nei monasteri il potere dell'ordinario diocesano<sup>59</sup>.

Il pericolo che le esenzioni monastiche, con la loro pratica sottrazione dei monasteri e dei religiosi alla giurisdizione del vescovo diocesano, alterasse la stessa costituzione della chiesa basata sul diritto divino dei vescovi, fu superato attraverso l'opera conciliare di rivalutazione dell'ufficio vescovile e soprattutto grazie all'opera canonistica di Alessandro III, che emanò precise norme canoniche e distinzioni che ponevano chiari limiti alle interpretazioni estensive date dai religiosi e miravano a tutelare i diritti dei vescovi<sup>60</sup>. Gli esempi riportati

---

<sup>59</sup> Si veda a questo proposito la lettera di Pietro il Venerabile a S. Bernardo in difesa dei privilegi di Cluny «multa invectione extollis dicendo quod proprium episcopum habere refugimus. Nos vero respondemus istud veritati contrarium opposita fronte existere, quoniam patet non proprium episcopum habere. Quis enim rector, quis verior, quis dignior Romano episcopo inveniri? Hunc unum solum et maximum nos habere episcopum gloriamur, huic soli specialiter obedimus, ab hoc solo si causa, quod absit, exigeret, interdici, suspendi atque excommunicari possemus. Hoc ipsius sedis irrefragabilis sanxit auctoritas». *The letters of Peter the Venerable*, a cura di G. Constable, Cambridge 1967, I, 28, XVII, p. 79.

<sup>60</sup> M. Pacaut, *Alexandre III. Etude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son oeuvre*, Paris 1956, p. 299; A. Piazza, *Alessandro III*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma 2000, pp. 297-299 (aggiornamento della voce di P. Brezzi). Si vedano come esempio due lettere del pontefice che riguardano il vescovo di Novara ma hanno carattere generale (conservate infatti in collezioni canoniche). La prima è diretta al vescovo di quella città, Bonifacio, che si era recato presso il papa per esporgli le proprie lamentele contro il monastero benedettino di S. Silvano di Romagnano, che rifiutava l'obbedienza canonica perché era un monastero censuale «obedientiam et reverentiam - scrive Alessandro III all'abate e ai monaci - quam ei aliae ecclesiae episcopatus Novariensis impedunt, contemnitis exhibere, credentes ecclesiam vestram mancipatam ab eius subiectione propter censum, quem beato Petro et nobis solvitis annuatim». Il papa si pone dalla parte del vescovo e impone loro di prestargli l'obbedienza e reverenza dovuta da parte delle chiese della diocesi, perché l'offerta del censo annuo dato a Roma non comportava l'esenzione del monastero dall'ordinaria giurisdizione del vescovo diocesano. Alessandro III introduce una distinzione tra le due specie di rapporti monastici con la chiesa romana che limita la soggezione immediata ai monasteri che l'hanno ricevuta in modo esplicito «quoniam igitur sicut nec omnes ecclesiae, que specialiter ad ecclesiam Romanam respiciunt, censuale sunt, ita nec censuales ab episcoporum subiectione et obedientia sunt exemptae» (la lettera è conservata nella *Collectio Lipsiensis*, tit. 34, 4, pubblicata da A. Friedberg, *Quinque compilationes antiquae nec non collectio canonum Lipsiensis*, Leipzig 1882, p. 198). Il passo è ripetuto

in nota sono indizi di un ridimensionamento del rapporto speciale fra papi e monasteri ma non devono portare ad alcuna generalizzazione. La linea seguita dai pontefici, che continuano parallelamente a convalidare o concedere privilegi ai religiosi e ad affermare il potere dell'ordinario su tutti gli enti religiosi presenti nelle diocesi, è molto incerta. Il vero nodo della politica papale sembra essere quindi il rapporto, di volta in volta diverso, con le singole situazioni locali, un'azione che muta a seconda delle diverse condizioni delle diocesi e dei rapporti che in esse si erano instaurati fra monaci e vescovi.

L'ultimo punto su cui ci soffermeremo è l'analisi delle costituzioni conciliari in cui al vescovo è demandato il compito di supervisore della vita monastica, ribadendo il suo potere d'ordine nei confronti dei cenobi che sorgevano all'interno della diocesi<sup>61</sup>. Nei concili convocati a inizio secolo XI nessun canone si occupa del rapporto vescovo-monasteri da questo punto di vista. I primi canoni che ci interessano sono del concilio lateranense del 1139<sup>62</sup>:

---

nella lettera (collocabile intorno al 1177) diretta al legato papale in Lombardia, il suddiacono romano Alberto di Somma, che è relativa a un caso particolare ma assume carattere generale. Si tratta di un monaco di un altro monastero della diocesi di Novara, S. Pietro di Carpignano secondo Kehr, il quale non voleva prestare al vescovo l'obbedienza che gli aveva promesso al momento della propria ordinazione sacerdotale. Il monaco per sfuggire ai suoi doveri verso l'ordinario diocesano invocava i privilegi di esenzione concessi dai papi al proprio monastero, affidato al priorato cluniacense di S. Pietro di Castelletto (P. Kehr, *Italia pontificia 6. Liguria sive Provincia Mediolanensis 1: Lombardia, 2: Pedemontium - Liguria maritima*, Berlino 1913-1914, VI, II, p. 76). Alessandro III in questa lettera non solo afferma il principio sopra visto ma enuncia anche il principio, restrittivo, che deve guidare nell'interpretazione dei privilegi papali a favore di monasteri e enti ecclesiastici «inspicienda sunt ergo ipsarum ecclesiarum privilegia, et ipsorum tenor est diligentius attendendus, ut si fuerit deprehensemus, quod ecclesia, quae censum solvit, specialiter beati Petri iuris existat, et ad indicium perceptae libertatis census annuus conferatur, non immerito poterit speciali praerogativa gaudere. Si vero ad indicium perceptae protectionis census persolvitur, non ex hoc iuri diocesani episcopi aliquid videtur esse subtractum». La soluzione è proposta dal legato che ingiunge di non accordare alcuna forma di protezione al monaco in questione, né ad altri simili casi, perché valeva in primo luogo la promessa di obbedienza fatta al vescovo di Novara al momento dell'ordinazione sacerdotale.

<sup>61</sup> G. Le Bras, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, I, Parigi 1964, pp. 366-368. Le Bras distingue tra «pouvoir d'ordre, pouvoir de magistère e pouvoir de jurisdiction» del vescovo sui monasteri.

<sup>62</sup> COD cit., p. 174, can. 9 «prava autem consuetudo, prout accepimus, et detestabilis inolevit, quoniam monachi et regulares canonici post susceptum habitum et professionem factam, sprete beatorum magistrorum Benedicti et Augustini regula, leges temporales et medicinam gratia lucri temporalis addiscunt. Avaritiae namque flammis accensi, se patronos causarum faciunt; et um psalmodiae et hymnis vacare debeant, gloriosae vocis confisi munimine, allegationum

ai monaci è proibito lo studio della medicina e del diritto in vista di un guadagno personale. I vescovi (insieme con gli abati) devono correggere quest'abitudine diffusa, in caso contrario il canone prevede per loro la perdita della dignità ecclesiastica.

Il IV concilio lateranense del 1215, con il canone 12 impone a tutti i monasteri, sul modello cistercense, la convocazione di un capitolo ogni tre anni affinché si possa vigilare sulla vita della comunità<sup>63</sup>. La costituzione 12 prevede

---

suarum varietate iustum et iniustum, fas nefasque confundunt. Attestantur vero imperiales constitutiones, absurdum immo et opprobrium esse clericis, si peritos se velint disceptationum esse forensium. Huiusmodi temeratores graviter feriendos, apostolica auctoritate decernimus. Ipsi quoque, neglecta animarum cura ordinis sui propositum nullatenus attendentes, pro detestanda pecunia sanitatem pollicentes, humanorum curatores se faciunt corporum. Cumque impudicus oculus impudici cordis sit nuntius, illa de quibus loqui erubescit honestas, non debet religio pertractare. Ut ergo ordo monasticus et canonicus Deo placens in sancto proposito inviolabiliter conservetur, ne hoc ulterius praesumatur, apostolica auctoritate interdicimus. Episcopi autem, abbates et priores tantae enormitati consentientes et non corrigentes, propriis honoribus spolientur et ab ecclesiae liminibus arceantur».

<sup>63</sup> COD cit., p. 216 «In singulis regnis sive provinciis fiat de triennio in triennium, salvo iure diocesanorum pontificum, commune capitulum abbatum atque priorum abbatibus propriis non habentibus, qui non consueverunt tale capitulum celebrare; ad quod universi conveniant, praepeditionem canonicam non habentes, apud unum de monasteriis ad hoc aptum, hoc adhibito moderamine, ut nullus eorum plus quam sex electiones et octo personas adducat. Advocent autem caritative in huius novitatis primordiis duos Cisterciensis ordinis abbates vicinos, ad praestandum sibi consilium et auxilium opportunum, cum sint in huiusmodi capitulis celebrandis ex longa consuetudine plenius informati. Qui absque contradictione duos sibi de ipsis associant, quos viderint expedire; ac ipsi quatuor praesint capitulo universo, ita quod ex hoc nullus eorum auctoritatem praelationis assumat, unde, cum expedierit, provida possint deliberatione mutari. Huiusmodi vero capitulum aliquot certis diebus continue iuxta morem Cisterciensium celebretur, in quo diligens habeatur tractatus de reformatione ordinis et observantia regulari, et quod statutum fuerit, illis quatuor approbantibus, ab omnibus inviolabiliter observetur, omni excusatione et contradictione ac appellatione remotis; proviso nihilominus ubi sequenti termino debeat capitulum celebrari. Et qui convenerint, vitam ducant communem et faciant proportionabiliter simul omnes communes expensas, ita quod si non omnes potuerint in eisdem, saltem plures simul in diversis domibus commorentur. Ordinentur etiam in eodem capitulo religiosae ac circumspectae personae, quae singulas abbatias eiusdem regni sive provinciae non solum monachorum sed etiam monialium, secundum formam sibi praefixam, vice nostra studeant visitare, corrigentes et reformantes quae correctionis et reformationis officio viderint indigere, itaque si rectorem loci cognoverint ab administratione penitus amovendum, denuncient episcopo proprio, ut illum amovere procuret; quod si non fecerit, ipsi visitatore hoc referant ad apostolicae sedis examen. Hoc ipsum regulares canonicos secundum ordinem suum volumus et praecipimus observare. Si vero in hac novitate quicquam difficultatis emerit, quod per praedictas personas nequeat expediri, ad apostolicae sedis iudicium absque scanalo referatur, caeteris irrefragabiliter observatis, quae concordati fuerint deliberatione provisae. Porro dioecesani episcopi monasteria sibi subiecta ita studeant reformare, ut cum ad ea praedicti visitatores accesserint, plus in illis inveniant quod commendatione quam quod correctione sit dignum, attentissime praeceventes, ne per eos dicta monasteria indebitis oneribus aggraventur, quia sic volumus superiorum iura servari, ut inferiorum nolimus iniurias sustinere. Ad hoc districte praecipimus tam dioecesanis episcopis quam personis quae praeerunt

anche la nomina di alcuni visitatori, scelti con cura tra i religiosi («religiosae et circumspectae personae») i quali, durante il triennio tra un capitolo e l'altro, devono visitare tutti i monasteri della regione o del regno compresi nel loro ambito territoriale. I poteri dei visitatori sono assai ampi («corrigentes et reformantes quae correctionis et reformationis officio viderint indigere») e giungono sino alla facoltà di denunciare al vescovo diocesano un superiore di comunità, affinché proceda alla sua deposizione. I poteri dei visitatori non derivano dal capitolo né dalle comunità monastiche che ne fanno parte, bensì sono una delega papale («vice nostra»). Secondo il canone i *visitatores* devono avere rapporti di stretta collaborazione e di reciproco completamento con il vescovo. Vi era infatti il pericolo di una concorrenza e contrapposizione poiché i compiti assegnati ai visitatori e da loro esercitati con autorità superiore, la stessa autorità del papa, erano quelli del vescovo, che secondo la più antica tradizione canonistica, doveva vigilare sui monasteri diocesani e provvedere alla loro disciplina in caso di mancanze, compito che rientrava nel suo *officium visitationis et correctionis* (ribadito nella costituzione 33 dello stesso concilio).

Il concilio non intende affatto creare un organo concorrente o superiore al vescovo, anzi lo spirito animatore del canone 12 è quello di rispettare i diritti dei vescovi in questo campo, come si legge all'inizio della costituzione «salvo iure diocesanorum pontificum», stimolando il loro diritto di visita e di correzione dei monasteri loro soggetti. Mentre si riafferma il diritto dei vescovi alla visita dei propri monasteri nella stessa costituzione si dà una risposta a una lamentela avanzata certamente dai religiosi e fatta propria dal concilio: i vescovi spesso esigevano in occasione delle visite canoniche dei contributi pesanti, che i religiosi mal sopportavano<sup>64</sup>; contro tali abusi il canone 12 usa termini severi

---

capitulis celbrandis, ut per censuram ecclesiasticam, appellatione remota, compescant advocatos, patronos, vicedominos, rectores et consules, magnates et milites seu quoslibet alios, ne monasteria praesumant offendere in personis ac rebus; et si forsitan offenderint, eos ad satisfactionem compellere non omittant, ut liberius et quietius omnipotenti Deo valeant famulari».

<sup>64</sup> Nel medesimo concilio anche il canone 65 prende le difese dei religiosi, denunciando l'abuso commesso da alcuni vescovi nell'esigere una somma di denaro quando un laico o un chierico entrava in una congregazione religiosa o sceglieva presso di essa la sepoltura. Questo si verificava spesso anche nel caso in cui il richiedente non dava alla comunità religiosa alcuna

raccomandando di eliminare con molta cura («attentissime praecavaentes») quelle esazioni eccessive e formulando un principio di diritto duramente rivolto contro i vescovi «quia sic volumus superiorum iura servari, ut inferiorum nolimus iniurias sustinere». Nel medesimo spirito di difesa dei diritti dei religiosi la costituzione 12 aggiunge un'altra raccomandazione, rivolta insieme ai vescovi e ai visitatori dei monasteri, chiedendo agli uni e agli altri di usare le pene canoniche contro tutti coloro che attentavano alle persone e ai beni dei religiosi. Il canone 12 risultò di difficile applicazione, ne abbiamo testimonianza in una lettera di Onorio III, del 19 dicembre 1219 diretta a diversi vescovi, in cui il pontefice lamentava la mancata esecuzione da parte dei monaci dei capitoli prescritti dal concilio del 1215. Il richiamo si fece concreto perché Onorio III nelle medesime lettere ordinò ai vescovi di fare celebrare dai monaci benedettini della propria provincia il capitolo provinciale e poi di riferire sulla sua esecuzione allo stesso papa, in un coinvolgimento triplice tra abati, vescovi e sede apostolica, che avrebbe dovuto rendere esecutiva la costituzione 12<sup>65</sup>.

Un ulteriore esempio della funzione di controllo che il concilio assegna ai vescovi è il canone 64<sup>66</sup> sulla simonia dei monasteri: i presuli sono obbligati

---

offerta, rendendo così più difficile da sopportare la tassazione imposta dal vescovo che il concilio, infatti, gravemente riprova: «audivimus de quibusdam episcopis, quod decentibus ecclesiarum rectoribus, ipsas interdicto subiciunt nec patiuntur aliquos in eisdem instituti, donec ipsis certa summa pecuniae persolvatur; praeterea cum miles aut clericus domum religionis ingreditur vel apud religiosos eligit sepulturam, etiam si nihil loco religioso reliquerit, difficultates ingerunt et malitias, donec aliquid muneris manus contingat eorum. Cum igitur non solum a malo, sed etiam ab omni specie mali sit, secundum Apostolum, abstinendum, exactiones huiusmodi penitus inhibemus; quod si quis transgressor extiterit, exacta duplicata restituat, in utilitates locorum in quorum fuerint soluta dispendium, fideliter convertenda».

<sup>65</sup> M. Maccarrone *Le costituzioni del IV concilio lateranense sui religiosi*, in *Nuovi studi su Innocenzo IV*, a cura di R. Lambertini, Roma 1995, pp. 19-36.

<sup>66</sup> COD cit., p. 240, can. 64 «quoniam simoniaca labes adeo plerasque moniales infecit, ut vix aliquas sine pretio recipiant in sorores, paupertatis praetextu volentes huiusmodi vitium palliare, ne id de caetero fiat, penitus prohibemus, statuentes ut quaecumque de caetero talem pravitatem commiserit, tam recipiens quam recepta, sive sit subdita sive praelata, sine spe restitutionis de suo monasterio expellatur, in locum arctioris regulae, ad agendum perpetuam poenitentiam, retrudenda. De his autem quae ante hoc synodale statutum taliter sunt receptae, ita duximus providendum ut remotae de monasteriis, quae perperam sunt ingressae, in aliis locis eiusdem ordinis collocentur. Quod si propter nimiam multitudinem alibi forte nequiverint commode collocari, ne forte damnabiliter in saeculo evagentur, recipiantur in eodem monasterio dispensative de novo mutatis prioribus locis et inferioribus assignatis. Hoc etiam circa monachos et alios regulares observandum. Verum ne per simplicitatem vel ignorantiam se

dalla costituzione a pubblicare ogni anno nella propria diocesi la nuova disciplina dettata dal concilio lateranense (1215) che condannava severamente il pagamento di una somma di denaro al momento dell'ingresso nell'ente religioso.

In conclusione quello che emerge, a partire almeno dal pontificato di Urbano II e con chiarezza via via crescente, è il tentativo di rivalutazione dell'ufficio episcopale sia per quanto riguarda le questioni giurisdizionali sia per ciò che afferisce alla sfera spirituale - in primo luogo la cura d'anime -; contestualmente tuttavia i pontefici continuano a manifestare, seguendo una tradizione ormai consolidata, il loro favore verso alcune congregazioni monastiche indirizzando loro privilegi mediante i quali l'autorità del vescovo diocesano risulta fortemente limitata.

Oltre alla prosecuzione di una linea tradizionale da parte del papato nella concessione di privilegi alle congregazioni o ai singoli monasteri si aggiunge la difficoltà incontrata da Roma negli interventi nelle singole sedi locali in cui i monasteri erano parte di una complicata rete di poteri difficilmente scindibile per cui la strada della riforma secondo le direttrici romane - di rivalutazione dell'ufficio episcopale - era non sempre percorribile. Tutto questo concorre, nel caso del rapporto con i monasteri e della definizione di rapporti tra questi e gli ordinari diocesani, a una certa ambiguità da parte della sede apostolica, ambiguità sottolineata da Tabacco nella riflessione sul rapporto fra vescovi monasteri e papato romano «Roma diviene un luogo di incontro di sollecitazioni via via più vaste, così da accentuare, di fronte al problema monachesimo- episcopato, la funzione sua propria, trasformandosi infine da centro di coordinamento di esperienze disparate e anche contraddittorie in un potere soverchiante e imperioso di decisione. Ma nell'arco di tempo che a noi qui interessa, la circolazione di idee fra il centro e la periferia rimane intensa abbastanza per consentire a Roma di riflettere, attraverso una linea d'azione non sempre ben consapevole e chiara, la complessità del

---

valeant excusare, preecipimus ut dioecesani episcopi singulis anni hoc faciant per suas dioecesese publicari».

movimento monastico e episcopale. Donde l'inopportunità di cercare soltanto a Roma - in una speciale saggezza romana - la spiegazione di certa complessa azione romana verso il mondo ecclesiastico. D'altra parte è indubbio che Roma non tutto riceve e non tutto fedelmente rielabora. Chi dunque guardi a quel movimento da Roma, può essere indotto a alterazioni profonde»<sup>67</sup>. La circolazione di idee fra centro e periferia diventa dunque necessaria per comprendere quello che il papato, a partire dalle esperienze delle singole sedi locali, ha rielaborato e usato nel tracciare una linea di intervento in merito al rapporto vescovi-monasteri: l'analisi di alcuni casi specifici è dunque utile per comprendere quanto i contatti - proficui o meno - fra soluzioni locali e decisioni normative del centro di coordinamento romano, abbiano inciso sulla regolamentazione del complesso rapporto vescovi-monasteri.

---

<sup>67</sup> Tabacco, *Vescovi* cit., p. 94.



## Milano

Prima di esaminare alcuni casi relativi alla situazione milanese è bene sottolineare la realtà del monachesimo ambrosiano che ben esemplifica la sinergia tra episcopî e cenobi delineata da Tabacco e richiamata nella prima parte del capitolo. Soprattutto il secolo XI fornisce l'immagine di un mondo monastico sotto il controllo – la protezione e la cura – del vescovo. Emblematico in proposito è il caso dell'arcivescovo Ariberto da Intimiano: questo edificò un nuovo monastero, quello di S. Dionigi<sup>68</sup>, e si preoccupò di accrescerne la dotazione fondiaria, con beni tratti dal proprio patrimonio personale, e di preservarne l'integrità<sup>69</sup>.

Il privilegio rilasciato dall'arcivescovo a vantaggio del cenobio può essere considerato come una sorta di manifesto della politica ecclesiastica del presule. In esso Ariberto elenca i motivi che lo spinsero a promuovere la nascita del nuovo monastero: egli volle creare un luogo dove si pregasse per la sua anima e per quella di Enrico II, l'imperatore da cui aveva ricevuto la carica vescovile e inoltre espresse il desiderio che in S. Dionigi vi fosse una comunità

---

<sup>68</sup> A. Lucioni, *L'arcivescovo Ariberto, gli ambienti monastici e le esperienze di vita comune del clero, in Ariberto da Intimiano fede, potere e cultura a Milano nel secolo XI*, a cura di E. Bianchi, M. Basile Weatherill, M. R. Tessera, M. Beretta, pp. 347-355. Le testimonianze sono unanimi nell'attribuire a Ariberto l'iniziativa del nuovo centro di vita monastica a cominciare dalla *Historia Mediolanensis* del cosiddetto Landolfo Seniore il quale, proprio trattando della sepoltura lì avvenuta del presule scrive che «monasterium et ecclesiam ipse ad Dei honorem et beati Dionyxii exaltans magnificavit et multis prediis multisque honoribus eam ditando et honorando sublimavit» (Arnulf von Mailand, *Liber gestorum recentium*, a cura di C. Zey, in MGH, *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum separatim editi*, LXVII, Hannover 1994, II 20, p. 166) Dalle parole del cronista possiamo essere certi che Ariberto intervenne più volte a favore del monastero: oltre alla fondazione fu artefice di un rifacimento della chiesa stessa, dotandola di un impianto architettonico articolato su due livelli (L. C. Schiavi, *Il Santo Sepolcro di Milano da Ariberto a Federico Borromeo: generi ed evoluzione di una chiesa ideale*, Pisa 2005)

<sup>69</sup> Per il monastero di S. Dionigi si veda C. Violante, *Le origini del monastero di S. Dionigi di Milano*, in *Studi in onore di Ottorino Bertolini*, Pisa 1972, pp. 735-809. La cura di Ariberto per il patrimonio abbaziale è chiara in un'operazione da lui conclusa nel marzo 1029 (*Gli atti privati milanesi e comaschi del secolo XI*, II, a cura di C. Manaresi, C. Santoro, Milano 1960, pp. 57-61, n. 169), esempio di un cosiddetto prestito mascherato: un acquisto nasconde il riscatto dei diritti vantati da due coniugi sulla porzione della *curtis* di Talamona in Valtellina già in possesso della basilica di S. Dionigi e ora divenuta proprietà del monastero, così interpreta l'atto C. Violante, *Un esempio di signoria rurale «territoriale» nel secolo XII: la «corte» di Talamona in Valtellina secondo una sentenza del comune di Milano*, in *Curtis e signoria rurale: interferenze fra due strutture medievali*, a cura di G. Sergi, Torino 1993, pp. 121-135.

di monaci impegnati a pregare per la salvezza delle anime di tutti i Milanesi. Fin dagli inizi appare evidente l'intenzione di Ariberto di dar vita a un centro di preghiera pienamente inserito nel mondo cittadino. È significativa l'intenzione dell'arcivescovo di affidare alla nuova comunità di monaci anche la cura d'anime: il vescovo appare intenzionato a sottrarre la cura d'anime al gruppo di chierici decumani, ossia dei chierici appartenenti al clero diocesano da lui dipendente, già presenti nella chiesa cattedrale. Il privilegio prevedeva infatti che i chierici presenti in S. Dionigi al momento della fondazione del cenobio potessero mantenere la loro condizione e rimanere nella chiesa ma solo con l'autorizzazione dell'abate. A lui era demandata la decisione di mantenere in vita o di lasciare estinguere la comunità di chierici. La situazione di S. Dionigi è indicativa di quel periodo in cui era frequente che i monaci acquisissero compiti tradizionalmente di competenza del clero, tendenza che fu contrastata - come abbiamo visto - dai canoni conciliari nel corso del secolo XII. La comunità benedettina di S. Dionigi era parte integrante dell'organismo ecclesiastico milanese, al cui vertice si trovava l'arcivescovo, «è qui delineata l'immagine di un monachesimo totalmente solidale con l'intera realtà ecclesiale ambrosiana guidata dall'arcivescovo e dal clero maggiore e verso il quale sia l'arcivescovo sia il clero maggiore non possono non avvertire la responsabilità di un'assidua attenzione alle necessità di ordine spirituale e temporale»<sup>70</sup>. Il monachesimo non appare una realtà distaccata o in opposizione all'arcivescovo ma una fra le diverse componenti del mondo religioso sotto la tutela del presule ambrosiano.

L'attenzione verso il monachesimo emerge anche dall'intervento compiuto a difesa dell'abbazia di S. Ambrogio contro non specificati usurpatori che sottraevano le decime del monastero<sup>71</sup>: il documento che ce ne trasmette notizia è redatto durante un'assemblea in cui Ariberto, assistito dai preti e dai diaconi del clero cardinale, intende prendere provvedimenti - come egli stesso

---

<sup>70</sup> Lucioni, *L'arcivescovo Ariberto* cit., p. 350.

<sup>71</sup> Trascrizione in G. P. Puricelli, *Ambrosianae Mediolani basilicae ac monasterii hodie cisterciensis monumenta*, Mediolani 1645, pp. 362-364. Per l'interpretazione del documento si veda Violante, *L'arcivescovo Ariberto (1018-1045) e il monastero di S. Ambrogio di Milano*, in *Raccolta di Studi in memoria di Sergio Mochi Onory*, Milano 1972, pp. 608-623.

dichiara – in merito ai problemi inerenti alla sfera temporale e spirituale degli enti a lui affidati, tra i quali ricadono appunto i monasteri. Violante ritiene l'atto prodotto durante un'assemblea del clero diocesano alla quale partecipa l'intero «sacer ordo monachorum suo (scil. Ariberto) regimini subditorum». Dal documento è chiaro, come sostiene Lucioni<sup>72</sup>, che i monaci dei monasteri milanesi (il documento riguarda le usurpazioni a danno di S. Ambrogio ma il testo afferma che erano presenti altri abati pronti a lamentarsi degli attacchi portati al patrimonio delle loro abbazie) siano sottoposti alla giurisdizione episcopale e si rivolgano pertanto al vescovo come loro naturale difensore, affinché intervenga a contrastare le usurpazioni.

«La concezione che si percepisce dietro le linee dell'azione episcopale documentata dalle iniziative nei confronti delle abbazie di San Dionigi e Sant'Ambrogio, ovvero quella di una chiesa ambrosiana in cui l'elemento monastico e il clero secolare si integrano armonicamente in un unico organismo governato dal vescovo, trova infine la più efficace espressione nel testamento dettato da Ariberto nel marzo 1043»<sup>73</sup>, alla vigilia della partenza per la spedizione militare in Borgogna in appoggio all'imperatore Corrado II. L'arcivescovo dispone che nell'eventualità della propria morte le chiese e i monasteri della città – posti dunque sul medesimo livello – siano garantiti attraverso una serie di cospicue donazioni.

Sebbene i rapporti di Ariberto con gli ambienti monastici del contado della diocesi di Milano siano meno documentati sappiamo che Ariberto rilasciò alcuni privilegi, come ad esempio quello a favore dell'abbazia dei SS. Felino e Gratiniano di Arona<sup>74</sup>. Il monastero aronese, la cui dipendenza dalla chiesa

---

<sup>72</sup> Lucioni, *L'Arcivescovo* cit., p. 351.

<sup>73</sup> Op. cit., p. 350, documento in *Gli atti privati* cit., II, pp. 164-169, n. 218. Per i testamenti di Ariberto si veda il saggio di M. Basile Weatherill, «*Unde futuram mercedem accipiat*». *I testamenti di Ariberto*, in *Ariberto* cit., pp. 449-462.

<sup>74</sup> Il privilegio è conosciuto attraverso la citazione in una sentenza emessa al termine di una causa tra l'abbazia e l'arcivescovo Galdino. L'abate aronese nel secolo XII presentò in appoggio alle proprie richieste anche il «*precipium privilegium de libertate, tranquillitate et beatitudine iamdicti monasterii*» concesso a suo tempo da Ariberto (la trascrizione della sentenza emessa il 14 settembre 1173 da Oberto dell'Orto è stata edita in P. G. Pisoni, C. A. Pisoni, P. Margaroli, in

ambrosiana è dichiarata per la prima volta in un atto privato il 2 novembre 1023<sup>75</sup>, durante i primi anni di episcopato di Ariberto fu uno dei capisaldi a cui si appoggiò l'azione vescovile di conquista della fascia di territorio intorno ad Arona, al fine di ampliare la giurisdizione vescovile: come molti vescovi del secolo XI (soprattutto presenti nelle diocesi dell'attuale Italia settentrionale) Ariberto si dimostrò interprete di una precisa concezione del proprio ruolo, che prevedeva accanto all'impegno religioso quello di espansione territoriale della diocesi di cui era a capo.

Per la questione della cura d'anime e della tendenza manifestata dai canonici conciliari è interessante soffermarsi su un gruppo di anni della controversia santambrosiana - nella basilica di S. Ambrogio convivevano due «collegia», uno canonico l'altro monastico - durata dalla fine del secolo XI all'inizio del XIII<sup>76</sup>. Il periodo che prenderemo in analisi è quello intorno agli anni Venti del secolo XII in cui si era aperta una nuova fase di tensione fra i due collegi soprattutto per la competenza delle oblazioni offerte nella basilica, per le liturgie funerarie (spettava, in linea teorica e nel rispetto dei canonici, ai canonici ma i monaci non volevano rinunciare alle richieste fatte direttamente alla loro comunità) e per l'uso del campanile (proprietà dei monaci che ne impedivano

---

Arona «porta da entrare in Lombardia» tra Medioevo ed età moderna (Atti del IX Convito dei Verbanisti, Arona 28 maggio 1995), a cura di P. Frigerio, Verbania-Intra 1998, pp. 322-325, n. 1.

<sup>75</sup> *Gli atti privati* cit., I, p. 295, n. 129 «quod monasterium ipsum cum omni sua pertinentia pertinere videtur de sub regimine et potestate archiepiscopio (sic) sancte Mediolanensis ecclesie».

<sup>76</sup> Per le controversie santambrosiane e i motivi che stanno alla base delle liti del secolo XI si vedano: G. Biscaro, *Note e documenti santambrosiani*, in «Archivio Storico Lombardo», 31/2 (1904) e G. L. Barni, *Dal governo del vescovo a quello dei cittadini*, in *Storia di Milano*, III, *Dagli albori del Comune all'incoronazione di Federico Barbarossa (1002-1152)*, Milano 1954, pp. 3-236, p. 236 e Id., *Milano verso l'egemonia*, in *Storia di Milano*, vol. III/2, Milano 1954, pp. 237-392, p. 245; A. Ambrosioni, *Controversie tra il monastero e la canonica di S. Ambrogio alla fine del secolo XII*, in Id., *Milano, papato e impero in età medievale. Raccolta di studi*, a cura di M. P. Alberzoni-A. Lucioni, Milano 2003, pp. 3-39; A. Ambrosioni, *Monaci e canonici all'ombra delle due torri*, in Id. *Milano papato* cit., pp. 245-262; P. Zerbi, *La chiesa milanese di fronte alla chiesa romana dal 1120 al 1135* in «Studi Medievali», serie III, 4 (1963), pp. 136-216, ora in Id. *Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Roma 1978, pp. 125-230 (si cita da questa edizione); Id., *Una lettera inedita di Martino Corbo. Note sulla vita ecclesiastica e politica di Milano nel 1143-44*, in *Tra Milano* cit., pp. 231-256; sulla questione della cura d'anime si veda in particolare G. Picasso, *Origine e significato storico della pergamena santambrosiana «sec. XII-73»*, in *Raccolta Sergio* cit., pp. 557-572.

tuttavia l'uso ai canonici, benché fosse necessario per la convocazione ai loro uffici).

La situazione era tesa quando nel febbraio del 1123 l'arcivescovo milanese, Olrico (1120-1126), si recò alla sinodo generale indetta da Callisto II. Olrico non partecipò alla prima seduta del concilio. Il papa, Callisto II, stava prendendo tempo sulla questione del primato fra Ravenna e Milano per dare un segnale a Milano, impegnata in una guerra contro Como e contro il vescovo filoromano: la questione fu risolta in favore di Milano ma suscitò lo scontento della fazione ambrosiana per l'offesa inflitta dal papa, e il malumore della parte ambrosiana si intrecciò, come vedremo, con la disputa tra i due collegi. È probabile che Olrico avesse sollecitato personalmente il privilegio concesso ai canonici il 27 febbraio del 1123: un atto attraverso cui si delinea con chiarezza uno dei due schieramenti coinvolto nella disputa, cioè quello dei canonici e dell'arcivescovo, sostenuti dalla chiesa romana, destinato a rimanere inalterato nei successivi sviluppi della controversia.

Roma, inoltre, poteva aver individuato con esattezza, forse su indicazioni dello stesso Olrico, le forze che agivano dietro i monaci: l'aristocrazia laica e consolare, organizzata nel comune milanese, impegnata nella guerra contro Como a sostegno del vescovo Landolfo da Carcano scomunicato e legato all'impero. Lo sgarbo verso Olrico - relativo al posto da occupare - rimetteva in discussione una prerogativa ormai riconosciuta della sua sede e «suonava monito all'intera cittadinanza milanese, assai fiera di consuetudini che considerava diritti acquisiti»<sup>77</sup>. A Milano non solo l'aristocrazia laica ma anche una parte del clero accolse l'ammonimento come un'offesa. La controversia fra i due collegi santambrosiani offriva un'occasione di rivalsa verso Roma: una parte della cittadinanza milanese fece allora pressioni su Olrico affinché si pronunciasse sulla disputa, insistendo sul fatto che la decisione adottata da Roma nel febbraio riguardava uno solo dei punti in discussione, quello delle oblazioni, e andava quindi integrata. Si ricorse alla procedura dell'arbitrato: i

---

<sup>77</sup> Zerbi, *La chiesa milanese* cit., p. 137.

monaci proposero ai canonici nomi di giudici tranquillizzanti: il collegio giudicante<sup>78</sup> era composto per la maggior parte da rappresentanti del clero diocesano, con la significativa presenza di un laico, Giovanni Mantegazza, rappresentante dei gruppi dirigenti del comune. A proposito della presenza del rappresentante comunale, fra i giudici incaricati dell'arbitrato, va ricordato che il concilio del 1123 aveva affermato l'incompetenza dei laici, pur se di provata religiosità, in ogni controversia intorno a beni della chiesa (canone 8 disatteso nel caso milanese<sup>79</sup>). I monaci seppero creare sulle proprie posizioni una larga convergenza, facendo leva sull'offesa recata alla dignità milanese durante il concilio e sul fatto che Roma avesse deciso sulla stessa controversia, ingerendosi in una questione tutta locale. Il tribunale, che si radunò il 1 settembre 1123, sentenziò che le offerte all'altare dovessero essere divise in due parti uguali<sup>80</sup> – il giudizio quindi contraddiceva nettamente quello di Callisto II di pochi mesi prima – e gli altri punti del conflitto furono risolti a favore dei monaci sorvolando sull'argomento principale dei canonici, ovvero sulla loro competenza in tema di *cura animarum*. Il lodo fu poi sconfessato dal presule che, con l'appoggio di Roma – dobbiamo dunque sottolineare quanto ormai il presule di fronte al comune avesse bisogno dell'aiuto romano per imporre le decisioni prese – riuscì a concludere la controversia, destinata a riaccendersi negli anni successivi, a favore dei canonici<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> Per la composizione del collegio si veda Zerbi, *La chiesa milanese* cit., p. 138.

<sup>79</sup> COD cit., p. 167 «praeterea iuxta beatissimi Stephani papae sanctionem statuimus ut laici, quamvis religiosi sint, nullam tamen de ecclesiasticis rebus aliquid disponendi habeant facultatem, sed secundum apostolorum canones omnium negotiorum ecclesiasticorum curam episcopus habeat et ea velut Deo contemplante dispenset. Si quis ergo principum vel aliorum laicorum dispositionem seu donationem rerum sive possessionum ecclesiasticarum sibi vendicaverit, ut sacrilegus videatur».

<sup>80</sup> Zerbi, *La chiesa milanese* cit., p. 141, n. 33.

<sup>81</sup> Op. cit., pp. 154-157: l'offesa ai diritti del successore di Ambrogio è uno dei tre argomenti addotti da Callisto II nella bolla a Olrico del 27 dicembre 1123 con cui annulla il lodo arbitrale. Altro motivo sostenuto dal pontefice è la violazione di diritti della stessa sede ambrosiana, corroborata da ripetuti interventi dell'autorità papale. L'argomento più significativo è il terzo: i «pacta» incriminati erano stati redatti «per laicalem manum»: il pontefice poteva riferirsi probabilmente alla partecipazione elementi laici nella soluzione della controversia, e soprattutto alla presenza fra gli arbitri del Mantegazza. Nel luglio del 1123 a Milano è solennemente annullato il lodo arbitrale: accanto a Olrico è presente il legato Gregorio del titolo dei SS. Apostoli, che aveva anche il compito di ricondurre Milano a una politica antiimperiale e

Alla base della controversia di questi anni vi è di fatto la competenza dei canonici sulla *cura animarum*, tema che trovava esatta rispondenza nel canone 16 del I concilio lateranense in cui si ribadiva che la cura d'anime e tutto quello che le era connesso era di pertinenza del vescovo e i monaci se ne potevano occupare solo dietro consenso dello stesso; consenso che con ogni evidenza non si era manifestato nello specifico caso esaminato. Nella controversia santambrosiana il pontefice e il vescovo erano intervenuti a difesa dei canoni rivendicando l'applicazione di questo principio. In realtà la controversia santambrosiana si complicò di ulteriori elementi, in particolare la divisione allora in atto a Milano fra l'aristocrazia laica da una parte – che si sentiva custode, soprattutto nei confronti di Roma, dei privilegi e delle autonomie e che deteneva il governo della città – che appoggiò i monaci nella controversia e il fronte legato all'arcivescovo dall'altra: «di fronte all'appoggio deciso dato al monastero dal comune e da vasti settori dell'aristocrazia laica, per l'arcivescovo, per il clero cittadino (ordinari e decumani) e per Roma difendere la canonica assunse allora un significato che travalicava lo specifico oggetto del contendere: si trattava di lottare per la “libertà della chiesa” contro intollerabili interferenze laiche»<sup>82</sup>. Il punto non era, allora, l'applicazione dei canoni conciliari – quello che stabiliva la competenza dei canonici sulla cura d'anime, o quello che proibiva a un laico di intervenire in questioni ecclesiastiche – ma lo scontro con il comune i cui interessi si erano raccolti intorno al potente monastero.

Che il punto non fosse l'applicazione dei canoni è significativamente provato dai casi di due monasteri, sempre in diocesi di Milano: qui

---

pacifista verso Como – città sostenuta da Roma. Olrico, in un'assemblea di vescovi suffraganei e del clero ambrosiano, annullò lo «iudicium» del tribunale di arbitrato e confermò le obblazioni ai canonici. Questo atto, ovviamente, non è sottoscritto da nessun laico, è un *decretum* dell'autorità episcopale: significativamente è escluso dalle sottoscrizioni il mondo monastico che, in senso stretto, non faceva più parte del grande organismo avente per capo l'arcivescovo (diversamente da quanto riscontrato nei testamenti di Ariberto da Intimiano).

<sup>82</sup> Ambrosioni, *Monaci e canonici* cit., p. 255.

l'arcivescovo, Oberto da Pirovano<sup>83</sup>, pur essendo dichiaratamente filoromano, disattese la prescrizione del I concilio lateranense che aveva vietato ai monaci l'esercizio della cura pastorale stabilendo che anche nelle cappelle dipendenti dai monasteri questa dovesse essere affidata a preti, tenuti a rispondere del loro operato al vescovo<sup>84</sup>. L'arcivescovo Oberto concesse un privilegio al monastero di S. Dionigi<sup>85</sup>, fondato da Ariberto da Intimiano nei pressi di una basilica paleocristiana fin allora custodita e officiata da membri del clero decumano: all'abate e alla comunità monastica Oberto confermava un lungo elenco di possedi, facendo più volte riferimento a precedenti concessioni di Ariberto. Secondo il privilegio concesso dall'arcivescovo l'abate doveva avere la completa obbedienza dei quattro chierici decumani addetti alla chiesa e, inoltre, otteneva la parrocchia del suburbio di Porta Nuova. Queste due concessioni davano al monastero l'intero controllo della cura pastorale nel territorio soggetto alla basilica di S. Dionigi e sul clero addetto a questo compito.

La situazione del monastero - relativamente al controllo sulla cura d'anime - era complicata dalla controversia tra il monastero e la canonica di S. Ambrogio che era stata determinata alle sue origini appunto dal problema dei rapporti tra un collegio di decumani, addetto alla cura d'anime, e un monastero che chiedeva di partecipare, in una certa misura ai compiti pastorali. Come abbiamo constatato, grazie al ricorso alla chiesa di Roma sollecitato dall'arcivescovo, i canonici avevano affermato che la pastorale era riservata al clero dipendente dall'arcivescovo e non ai religiosi<sup>86</sup>. La risoluzione del conflitto santambrosiano - su cui, tuttavia come abbiamo visto, ben più dell'applicazione dei canoni, pesava la politica comunale avversa a Roma - inevitabilmente preoccupava gli altri monasteri cittadini che da tempo esercitavano la cura pastorale, sia pure non direttamente (S. Dionigi, ad

---

<sup>83</sup> A. Ambrosioni, *Oberto da Pirovano. Governo ecclesiastico e impegno civile di un arcivescovo milanese (1146-1166)*, Milano 1988.

<sup>84</sup> Anche se, va ricordato, il canone ammetteva deroghe proprio dietro il consenso del vescovo.

<sup>85</sup> Ambrosioni, *Oberto cit.*, p. 39, si veda Giulini, *Memorie cit.*, VII, pp. 107-108.

<sup>86</sup> Picasso, *Origine e significato cit.*, pp. 569-572.



esempio, lo faceva attraverso quattro sacerdoti decumani a essi sottoposti da Ariberto). Il diploma obertino assicurava la comunità monastica con un provvedimento che eliminava ogni possibile futura rivendicazione da parte del clero secolare, essa tuttavia era anche, è importante sottolinearlo «in singolare contraddizione con quanto aveva stabilito il canone 16 del primo concilio lateranense, che aveva vietato ai monaci l'esercizio della cura pastorale»<sup>87</sup>.

Un altro privilegio, questa volta per il monastero di S. Simpliciano, del gennaio 1147, consente qualche riflessione analoga<sup>88</sup>: anche qui l'arcivescovo tra altri beni e diritti del cenobio, confermava espressamente quattro parrocchie (quelle di S. Simpliciano, delle due chiese milanesi dei SS. Protasio e Gervasio e di S. Cipriano, e una quarta non meglio precisata, di cui si diceva tuttavia che il monastero era in possesso da trent'anni) e anche l'abate di S. Simpliciano, inoltre, come l'abate di S. Dionigi, si vedeva riconosciuto il diritto ad avere l'obbedienza dei chierici viventi presso la chiesa. Abbiamo quindi diversi casi – il monastero di S. Ambrogio, quello di S. Dionigi e quello di S. Simpliciano – in cui il vescovo (si tratta di vescovi filoromani, sia Olrico sia Oberto) non si fa semplice interprete delle direttive romane ma opera in base a logiche che sono completamente locali, in cui il ricorso ai canoni appare del tutto strumentale: il ricorso a Roma e alla normativa conciliare è usato come arma nei confronti dei monaci di S. Ambrogio diversamente da quanto accade con i monasteri di S. Dionigi e di S. Simpliciano, evidentemente legati all'arcivescovo ambrosiano proprio in virtù di quel legame che abbiamo prima citato fra monaci e arcivescovo<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Ambrosioni, *Oberto* cit., p. 39.

<sup>88</sup> Op. cit., p. 41.

<sup>89</sup> A rendere particolare la situazione milanese è sicuramente la stretta dipendenza di molti dei monasteri verso il vescovo come si evince dalla refrattarietà dei cenobi benedettini alle istanze di riforma dei patarini «i motivi di questa ostinata resistenza sono da ricercare essenzialmente nella diretta dipendenza dall'autorità vescovile, a cui tra l'altro spettava la nomina degli abati, anche perché molti di questi istituti monastici erano di fondazione episcopale» (A. Lucioni, *L'età della Pataria*, in *Storia religiosa della Lombardia 9, Diocesi di Milano*, a cura di A. Caprioli, A. Rinaldi, L. Vaccaro, Brescia 1990, pp. 167-194, p. 194). Inoltre va sottolineato l'ingresso tardo di Cluny nella diocesi milanese, peraltro favorito e non osteggiato dagli arcivescovi: probabilmente anche per la posizione filoromana (siamo ormai lontani dagli anni del conflitto fra impero e papato quando i primi cenobi cluniacensi fanno la loro comparsa nei dintorni di

Di applicazione diretta di norme conciliari in sede locale si può parlare per il caso – studiato da Giancarlo Andenna – che vede coinvolti diversi attori<sup>90</sup>: la pieve di Rosate (collocata a sud ovest di Milano presso la cui chiesa il clero pievano si era raccolto a vita comune probabilmente prima del terzo decennio del XII secolo), l'arcivescovo Robaldo (e poi l'arcivescovo Oberto da Pirovano) e i monasteri di S. Maria di Montano, benedettino, e di S. Maria di Crescenzago, cistercense.

Una potente famiglia di vassalli episcopali, gli Advocati, possedeva sul territorio della circoscrizione ecclesiastica non solo ingenti beni immobiliari, ma anche diritti di natura pubblica ed ecclesiastica («una cum districto, commendatione et advocacione ecclesiarum»)<sup>91</sup>. Attorno al terzo decennio del secolo XII la famiglia capitaneale attraversò una grave crisi finanziaria che permise a tre forze ecclesiastiche non pievane di inserirsi entro la circoscrizione: il monastero cisterciense di S. Maria di Morimondo (1134)<sup>92</sup>, il monastero benedettino femminile di S. Maria di Montano (1137) e la canonica regolare di S.

---

Milano e con la svolta del 1088 operata dal vescovo Anselmo III la sede milanese si riavvicina a Roma) degli arcivescovi non si crearono attriti con i monasteri cluniacensi. Si veda a proposito P. Zerbi, *Monasteri e riforma a Milano dalla fine del secolo X agli inizi del XII*, in «*Ecclesia hoc mundo posita*». *Studi di storia e di storiografia medioevale*, Milano 1993, pp. 217-252. Durante l'episcopato di Anselmo III (1086-1093) è edificato il monastero di Cantù (1086), lo stesso arcivescovo, inoltre, contribuisce alla diffusione dell'osservanza di Cluny donando all'abbazia borgognona la chiesa di S. Maria di Calvenzano e svincolando questa da ogni giurisdizione che non fosse cluniacense. Il successore, Arnolfo III (1093-1097) favorisce con un privilegio (1095) il cenobio appena sorto presso la chiesa di S. Gemolo a Ganna, nella pieve di Arcisate, per iniziativa del prete Attone e di Arderico che si era ritirato in quel luogo con l'intenzione di costruire una comunità religiosa. Egli concede ai beneficiari del privilegio la facoltà di chiamare preti o un priore o un abate per la celebrazione degli uffici divini; anche S. Gemolo risulta svincolato dall'autorità plebana e vescovile, salvo il diritto di quest'ultimo a consacrare coloro che i beneficiari del privilegio avessero scelto per officiare e fermo restando l'obbligo di seguire il rito ambrosiano (va ricordato a proposito dell'esenzione il privilegio concesso da Urbano II il 9 gennaio 1098 a Cluny in cui il pontefice riassume e conferma lo *status* giuridico dei monasteri dipendenti da Cluny, e in particolare dichiara che l'abbazia madre e tutte le sue dipendenze dovevano considerarsi esenti).

<sup>90</sup> G. Andenna, *Aspetti e problemi dell'organizzazione pievana nella prima età comunale*, in *Milano e il suo territorio* (Atti dell'XI congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Milano 26-30 ottobre 1987), Spoleto 1989, pp. 341-369.

<sup>91</sup> Per la famiglia si veda H. Keller, *Adelsherrschaft und stadliche Gesellschaft in Oberitalien 9. bis 12. Jahrhundert*, Tübingen 1979, pp. 212-214.

<sup>92</sup> P. Zerbi, *La rinascita monastica nella bassa milanese dopo l'anno 1000*, in *Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana*, IX, Milano 1980, pp. 55-81; E. Occhipinti, *Fortuna e crisi di un patrimonio monastico: Morimondo e le sue grange fra XII e XIV secolo*, in «*Studi Storici*» 26 (1985), pp. 315-386.

Maria di Crescenzago (1140 ca). La presenza dei tre nuovi enti ecclesiastici determinò la lenta ma definitiva crisi della circoscrizione pievana.

Poco dopo la convocazione del II concilio lateranense (1139) l'arcivescovo Robaldo inviò una lettera alla badessa di Montano con la quale informava la superiora che sia nella sinodo pisana del 1135 sia nel concilio lateranense del 1139 i padri conciliari avevano stabilito che i monaci e i canonici regolari non avrebbero dovuto pagare le decime per le terre lavorate con le proprie mani, ovvero direttamente<sup>93</sup>. L'arcivescovo, dimostrando in questo modo di applicare il dettato conciliare, invitava le monache a non pagare la decima né al preposito di Rosate, né ai suoi confratelli, né ad alcun chierico o laico, per le terre lavorate in conduzione diretta<sup>94</sup>.

Nella lettera l'arcivescovo Robaldo sosteneva che «Innocentius in Pisana sinodo hoc promulgavit decretum ut videlicet: monachi et regulares canonici de laboribus terrarum, quas propriis excolunt sumptibus, decimas nullatenus tribuant, quod etiam in concilio nuper Rome celebrato innovatum apostolica sanxit autoritate» e la prescrizione del canone fu seguita subito dalle monache che, dopo la lettera del vescovo, cessarono di versare le decime alla pieve, provocando la reazione violenta del preposito e dei sacerdoti che videro diminuire le loro risorse. I chierici di Rosate dovettero compiere azioni di forza per riappropriarsi della decima: lo si può dedurre dalla lettera di Celestino II del 1143 in cui il pontefice afferma «a sanctimonialibus Sanctae Marie de

---

<sup>93</sup> La lettera di Robaldo alla badessa di Santa Maria di Montano è pubblicata parzialmente da L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi* III, Mediolani 1741. Il testo integrale è reperibile in Appendice al lavoro di Andenna. Si veda anche l'edizione in *Le pergamene del secolo XII della Chiesa di Santa Maria in Valle*, a cura di M. F. Baroni, Milano 1988, pp. 4-5.

<sup>94</sup> Nel testo dei *Conciliarum Oecumenicorum Decreta* per il secondo concilio lateranense non compare alcun accenno al canone menzionato dal presule milanese, tuttavia poiché non è possibile porre in dubbio l'autenticità e il contenuto della lettera di Robaldo, si deve concludere che nella tradizione dei testi conciliari sia stato espunto questo canone; nonostante la posizione di C. Leonardi, (*Per la tradizione dei Concili di Ardara, Lateranensi I-II e Tolosa*, in «Bullettino dell'Istituto storico Italiano per il Medioevo ed Archivio Muratoriano» 75 (1963), pp. 57-70) che sottolinea la sostanziale completezza della tradizione dei canoni del Lateranense II pare che in questo caso sia da proporre un'aggiunta sulla base della lettera di Robaldo. Il saggio di Andenna non menziona la nuova edizione del concilio di Pisa in cui è presente il canone citato da Robaldo.

Montano decimas exigitis et violenter ab eis extorquetis»<sup>95</sup>, ribadendo «statutum est a sede apostolica ut religiose persone de laboribus quos propriis manibus aut sumptibus excolunt sive de nutrimentis suorum animalium decimas solvere non cogantur», ai chierici era dunque proibito di molestare il cenobio.

Identiche affermazioni erano contenute in una lettera successiva (1147) di Eugenio III alle monache<sup>96</sup>. Pertanto nel dicembre 1148 l'arcivescovo Oberto da Pirovano impose al clero pievano e alle monache un compromesso, il primo di una lunga serie, in base al quale i chierici della pieve abbandonavano ogni pretesa sulla decima ma ricevevano dalle benedettine ogni anno una certa quantità di cereali a titolo di affitto del diritto di tassazione sacramentale<sup>97</sup>.

Un caso analogo si verificò durante il pontificato di Alessandro III, che nei primissimi mesi del 1159 riconobbe ai cistercensi, forse a ringraziamento della loro pronta adesione alla sua causa, la piena esenzione dal versamento della decima sia ai chierici sia ai laici<sup>98</sup>. Il preposito di Rosate, sul cui territorio erano in piena espansione i cistercensi di Morimondo, per salvaguardare una minima parte di introito e garantire la sussistenza economica della pieve sollecitò, nel febbraio del 1160, l'intervento dell'arcivescovo Oberto da Pirovano. L'abate di Morimondo, per sanare il conflitto, proponeva una permuta di beni fra l'abbazia e la pieve: l'arcivescovo chiese ai cisterciensi di integrare la loro offerta con 40 lire imperiali, giacché «abbas de Morimundo se suumque monasterium privilegium vallatum quod de suo laboratu decimam aliis prestare non deberet allegabat». I cistercensi accettarono e il capitale

---

<sup>95</sup> Giulini, *Memorie cit.*, VII, p. 103.

<sup>96</sup> *Acta Pontificum Romanorum cit.*, p. 86, n. 84.

<sup>97</sup> Giulini, *Memorie cit.*, III, p. 367.

<sup>98</sup> *Liber Extra, Decretalium D. Gregorii papae IX compilatio*, in *Corpus Iuris Canonici*, II, a cura di E. Friedberg, Leipzig 1881 (rist. Graz 1959), pp. 1-957. *De Decimis*, cap. X «sane nolumus te latere quod sanctae memoriae praedecessores nostri fere omnibus religiosis decimas laborum suorum concesserant. Sed bonae memoriae predecessor noster Hadiranus solis fratribus Cisterciensis ordinis et Templariis et Hospitalariis decimas laborum suorum, quos propriis manibus vel sumptibus colunt, indulsit, ceteris vero, ut de novalibus suis, quae propriis manibus vel sumptibus excolunt, et de nutrimentis animalium suorum et de hortis suis, decimas non persolvant, concessit, quem sumus super his imitati».

liquido fu destinato all'acquisto di terre a vantaggio della pieve. Inoltre la chiesa battesimale si riservava dei diritti di priorità liturgiche e qualora la chiesa della grangia dei cistercensi fosse divenuta parrocchia essa sarebbe stata sottoposta allo *ius plebis* di Rosate<sup>99</sup>. Sembra di capire che il vescovo sia stato costretto «per evitare gravissimi danni economici, a tramutare dei diritti fiscali, persi per decisione papale, in beni immobiliari sfruttando l'operazione economica della permuta proposta dai cistercensi, che in ogni caso ottenevano un forte vantaggio, poiché costituivano l'unità monopadronale della grangia di Fara Basiliana»<sup>100</sup>. Si trattava di una difesa degli introiti pievani ma l'orientamento dei pontefici era ormai contrario: tra il 1180 e il 1187 lo stesso Alessandro III e il successore Gregorio VIII intervennero perché dopo il III concilio lateranense il clero pievano aveva iniziato una forte azione contro i cistercensi: i pontefici ordinarono di non molestare Morimondo su tale materia giacché – come è anche ricordato in una decretale non datata di Alessandro III, il cui contenuto è riportato in una lettera del 13 marzo 1180 – «si de novalibus voluissemus intelligi ubi posuimus de laboribus, de novalibus poneremus, sicut in privilegiis quorundam aliorum apponimus»<sup>101</sup>. Un'inversione di tendenza relativamente alla questione del pagamento delle decime da parte dei monasteri – e dei cistercensi in particolare – si ebbe, come abbiamo visto, con il concilio del 1215. Probabilmente proprio per arginare situazioni come quella appena riportata il concilio estese a tutti i religiosi l'obbligo di pagare le decime, nonostante i privilegi concessi dalla sede romana.

---

<sup>99</sup> Andenna, *Aspetti cit.*, testo in appendice pp. 370-373.

<sup>100</sup> *Op. cit.*, p. 359.

<sup>101</sup> *Liber Extra, Decretalium D. Gregorii, III, XXX, De decimis, cap. 12.*

## Torino

Il rapporto tra ordinario diocesano e monasteri offre per la diocesi torinese alcuni casi di particolare interesse per due ragioni: la prima è la varietà di forme monastiche con cui i vescovi torinesi si confrontarono (monasteri di fondazione vescovile, grandi monasteri esenti, monasteri aristocratici). La seconda è che proprio in relazione al rapporto con le istituzioni monastiche si realizzò l'intervento più efficace della chiesa romana all'interno dell'ambito torinese che, per altri aspetti, sembra essere impermeabile all'intervento romano (si pensi, come vedremo, all'assenza di conflitto fra vescovo e comune, campo tradizionale di intervento della sede papale nelle sedi locali). Seguendo alcuni di questi casi cercheremo di capire quanto l'azione di Roma fosse guidata dagli orientamenti emersi nei concili precedentemente analizzati.

Il rapporto con l'abbazia esente e filopapale di S. Michele della Chiusa condiziona quasi tutti i pontificati dei vescovi torinesi e offre un buon punto di osservazione per comprendere il rapporto triangolare che coinvolge il vescovo, l'abbazia e il papato. Il vescovo Amizone (983-989) partecipò alla consacrazione dell'abbazia di S. Michele<sup>102</sup>, dimostrandosi molto attento allo sviluppo delle istituzioni monastiche della sua diocesi: la consacrazione dell'abbazia clusina, cui aveva partecipato anche Arduino, membro cadetto della dinastia marchionale di Torino, fu realizzata con «atteggiamento di autentico favore forse non limitato alla semplice constatazione»<sup>103</sup>.

Cuniberto, vescovo tra il 1046 e il 1081<sup>104</sup> dimostrò grande attenzione verso le prerogative vescovili all'interno della diocesi e in relazione al mondo

---

<sup>102</sup> *Chronica monasterii Sancti Michaelis Clusini*, a cura di G. Schwartz, E. Abegg, in *MGH, Scriptores*, XXX, pp. 959-970, cap. IX-XI, pp. 962-964.

<sup>103</sup> G. Casiraghi, *Dal monte Pirchiriano alla cristianità: San Michele della Chiusa e le sue dipendenze*, in Id. e P. Cancian, *Vicende, dipendenze e documenti dell'abbazia di San Michele della Chiusa*, Torino 1993, pp. 22; G. Sergi, *L'Arcangelo sulle Alpi. Origini, cultura e caratteri dell'abbazia medievale di S. Michele della Chiusa*, Bari 2011; per l'identità dell'Arduino qui coinvolto si veda G. Casiraghi, *L'abbazia di S. Michele della Chiusa e la marca arduinica di Torino*, in «*Benedictina*», 41 (1994), pp. 451-475.

<sup>104</sup> Per il vescovo di Cuniberto e il conflitto con S. Michele della Chiusa rinvio a Sergi, *L'Arcangelo cit.*, pp. 100-105; C. Ciccopiedi, *Papato, vescovi e monasteri pedemontani secc. X-XI*, in

monastico: la difesa dell'autonomia del presule e la rivendicazione della libertà di intervento nella sua diocesi lo portarono allo scontro con i monaci di S. Michele, che legati alla sede papale interpretavano in chiave autonomistica e antivescovile l'adesione alla riforma centralistica romana. Cuniberto era fermamente intenzionato a non riconoscere l'autonomia di un ente così importante all'interno della sua diocesi e non accettò l'elezione dell'abate Benedetto II, avvenuta nel 1066 in sua assenza. Secondo il vescovo, poiché l'abbazia si trovava in territorio diocesano, soltanto lui aveva il potere di nominare l'abate. Inoltre vi era effettivamente incertezza formale attorno all'esonazione dell'abbazia della Chiusa: seguendo il racconto del cronista del monastero l'esonazione dalla giurisdizione diocesana e la protezione papale, sarebbero state accordate alla comunità del Pirschiriano al momento stesso della sua istituzione<sup>105</sup>. Il vescovo Amizone avrebbe dichiarato il luogo su cui fu costruita la chiesa totalmente libero dalla sua giurisdizione e da quella dei suoi successori e anche Arduino – che il cronista definisce «marchio» senza dare peso a questioni di primogenitura – avrebbe esentato il luogo dalla giurisdizione sua e dei suoi eredi: naturalmente non è da accogliere letteralmente quanto riporta il cronista, preoccupato di dare fondamento alla *libertas* del monastero. Stando alla cronaca le pretese del vescovo di Torino di controllare l'elezione abbaziale sarebbero state del tutto infondate<sup>106</sup>; in realtà la condizione giuridica dell'abbazia non fu da subito chiara. Il confronto tra il primo documento pontificio all'abbazia, la bolla di papa Leone IX del 1050<sup>107</sup> e la testimonianza del cronista clusino giustifica il dubbio sull'esonazione: nella lettera papale non c'è un preciso riferimento allo stato giuridico dell'abbazia rispetto ai poteri dei vescovi torinesi, inoltre nel documento di Leone IX non

---

*Regole e spiritualità monastiche* (Atti del XXII Convegno Sacrense, 20-21 settembre 2013, Sacra di San Michele), volume in corso di stampa.

<sup>105</sup> *Chronica* cit., cap. IX. pp. 963- 964

<sup>106</sup> *Vita Benedicti II abbatis Clusensis*, in MGH, *Scriptores*, XII, pp. 197-208, p. 198: «mea est electio, meus erit abbas meique iuris, michi uni obtemperas, familiaris, domesticus ac subditus»: sono le parole attribuite a Cuniberto dall'autore della *Vita* dell'abate Benedetto.

<sup>107</sup> *Acta pontificum Romanorum* cit., doc. 109, p. 75.

sono ricordati interventi papali anteriori a tutela della autonomia di S. Michele. L'obiettivo del pontefice con la bolla del 1050 sembra quello di garantire un certo equilibrio tra la tutela dei normali poteri d'ufficio dei vescovi (che tutti i monasteri dovevano riconoscere), e la crescente attenzione di Roma verso gli enti monastici attraverso la concessione di privilegi che ne garantissero l'autonomia<sup>108</sup>.

Il conflitto, che vide più volte i due contendenti presentarsi al papa, giunse anche all'intervento militare del vescovo che, tuttavia, non mirava a impossessarsi delle basi fondiarie, del resto localmente molto ridotte, dell'abbazia. Ciò che sta al centro della contesa è il riconoscimento dell'autorità dell'ordinario diocesano in un momento in cui, grazie al ricorso all'intervento papale, inscritto nel più generale clima di riforma «gregoriana»<sup>109</sup>, i monasteri tentavano di sottrarsi.

Nella prima bolla diretta al vescovo torinese, quella del 1074, papa Gregorio VII usa un linguaggio aspro esortando il vescovo a partecipare a una sinodo nella quale si sarebbe tentato di appianare le controversie. Cuniberto aveva già evitato un precedente incontro e il papa lo invita a non commettere soprusi prima della nuova convocazione<sup>110</sup>. Il pontefice inviò inoltre una bolla

---

<sup>108</sup> L'analisi dettagliata del documento di Leone IX si trova in G. Casiraghi, *L'organizzazione ecclesiastica di S. Michele della Chiusa nella diocesi di Torino* (sec. XI- XIV), in «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino», 85 (1987), pp. 64-66. Un'analisi completa del problema in G. Gandino, *San Michele della Chiusa nel confronto con il potere*, in *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident: les trois monts dédiés à l'archange* (Actes du colloque de Cerisy-la-Salle et Mont-Saint-Michel, 27-30 septembre 2000), a cura di P. Bouet, Rome 2003, pp. 403-426; ora in G. Gandino, *Contemplare l'ordine. Intellettuali e potenti dell'alto medioevo*, Napoli 2004, pp. 211-234.

<sup>109</sup> G. Miccoli, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Firenze 1966; O. Capitani, *Esiste un'età gregoriana?*, in Id., *Tradizione ed interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del sec. 11.*, Roma 1950, pp. 11-43.

<sup>110</sup> Bolla del 12 dicembre 1074 *Reg. I*, p. 169, lib. II, ep. 33 «interim etiam monemus ut nullam inquietudinem prefato loco inferas». Cuniberto fu convocato a Roma una prima volta da papa Alessandro II e dall'arcidiacono Ildebrando e le esortazioni rivoltegli in difesa del monastero sono attestate in una bolla dello stesso Gregorio VII del 9 aprile 1075: *Reg. I*, ep. 69 «meminisse enim debes quot et quanta dominus et antecessor noster beate memorie Alexandere papa et nos ipsi, cum novissime apostolicam sedem et nostram presentiam visitasses, de pace et tranquillitate eiusdem monasterii cum tua fraternitate egimus». Il pontefice rimprovera Cuniberto per essersi comportato in modo «multo asperior atque crudelior» nei riguardi del monastero e prospetta l'eventualità di giungere alla pace con l'abate clusino per mezzo di una «concrua conventione». In caso contrario avrebbe avvocato a sé la vertenza e avrebbe condannato



alla contessa Adelaide il 7 dicembre 1073: accennando alle tribolazioni patite dal monastero il papa invita Adelaide a offrire la sua protezione all'abate e al monastero del Pirschiriano<sup>111</sup>. Le lettere papali – a difesa del monastero che appoggiava la sede romana nel conflitto con l'impero – confermano in termini drammatici le vessazioni del vescovo ai danni dell'abbazia e ricordano il comportamento, sempre di aperta ostilità, di Cuniberto al ritorno da Roma<sup>112</sup>.

Alcuni anni dopo, nel 1078, Gregorio VII sembra invece moderare il suo atteggiamento – forse per il desiderio di non inimicarsi troppo il vescovo in un delicato momento della lotta con l'impero – mostrandosi imparziale e non additando il vescovo torinese come responsabile del conflitto, come aveva fatto in precedenza; non si esclude, anzi, che Cuniberto possa dimostrare le sue ragioni<sup>113</sup>. La mediazione definitiva di Gregorio VII è databile al 24 novembre dello stesso anno: i due contendenti erano stati chiamati a Roma e qui erano stati ascoltati dal papa che a entrambi impose riparazioni, stabilendo in ogni caso, l'indipendenza del monastero dal vescovo di Torino. L'ultimo intervento papale, e la morte del marchese Pietro (9 agosto 1078) indussero Cuniberto a recedere dal suo atteggiamento repressivo. Il vescovo dovette in questo caso rinunciare alle sue pretese sul monastero che grazie al legame e all'intervento papale riuscì a sottrarsi alla giurisdizione vescovile<sup>114</sup>. L'intervento di Roma a favore del monastero clusino testimonia il ridotto potere di intervento dell'ordinario diocesano, la cui autonomia decisionale è sempre più limitata

---

l'atteggiamento irriducibile di Cuniberto aggravato dal suo rifiuto di partecipare alle sinodi romane nel corso delle quali il papa avrebbe voluto risolvere il conflitto.

<sup>111</sup> *Reg.* I, ep. 37 «Clusini monasterii abbatem et ipsius cenobii res vigilantiae tuae tuendas ac protegendas committimus, quem sub gravi tribulationum fasce laborare audivimus».

<sup>112</sup> *Reg.* II, ep. 69 «postquam a nobis discessisti, multo asperior atque crudelior contra venerabilem locum illum ... extitisti et, quod detrimentum eius foret, non solum exteriori fortitudine sed episcopali districtione dicere et facere non pepercisti».

<sup>113</sup> Bolla del 4 novembre 1078 in *Reg.* II, ep. 6 «episcopus abbati et predicto monasterio emendet, que ei abstulit, nisi quantum abbas ei condonaverit. Similiter et abbas episcopo faciat [...] si autem episcopus voluerit et potuerit probare illud monasterium in proprietate et alodio sui episcopii esse constructum, in sequenti synodo uterque se presentent et in eo iustam et legalem deffinitionem accipiant».

<sup>114</sup> G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera: politica e scelte religiose nel Medioevo italiano*, Roma 1994, pp. 184-185.

dagli interventi pontifici nelle sedi locali e dalla riconosciuta autorità della sede apostolica da parte della gerarchia vescovile.

Del resto non si deve neanche pensare a Roma come filomonastica in ogni situazione, né assumere il caso clusino come paradigmatico. A questo proposito i concili romani sono un buon punto di osservazione: come abbiamo visto nelle sinodi convocate dai pontefici, i primi canoni conciliari esplicitamente dedicati al tema sono quelli del concilio del 1078 convocato da Gregorio VII in cui si assiste alla difficoltà nell'individuare e seguire una linea chiara di definizione dei rapporti tra ordinari diocesani e monasteri<sup>115</sup>. Nel caso di S. Michele l'appoggio del monastero alla causa gregoriana era da sempre troppo esplicito perché il pontefice non ne riconoscesse le aspirazioni autonomistiche, ma il caso torinese non è – come del resto possiamo intuire dagli stessi canoni conciliari – significativo della linea di azione romana, oscillante a seconda delle situazioni con cui si rapportava.

La questione del conflitto fra vescovo di Torino e S. Michele continuò con i successori di Cuniberto come si evince dagli interventi ulteriori dei pontefici. Il 17 marzo 1095 Urbano II, pur accordando all'abbazia la protezione apostolica e la completa libertà, prescriveva che l'abate liberamente eletto dai monaci ricevesse comunque la benedizione dal vescovo della diocesi. La decisione di Urbano II di includere il vescovo nella procedura di consacrazione dell'abate è da connettere con la riqualificazione della gerarchia sacerdotale promossa dal successore di Gregorio VII. Il vescovo doveva ovviamente essere in comunione con la sede apostolica e disposto a concedere la benedizione gratuitamente; se così non fosse stato l'abate poteva rivolgersi al metropolita o a qualsiasi altro vescovo della provincia o direttamente al pontefice romano senza temere scomuniche dall'ordinario diocesano<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> Il canone 9 stabilisce che «ut nullus abbas decimas et primitias et reliqua quae secundum statuta canonum ad episcopos pertinet sine auctoritate Romani pontificis, seu episcopi consensu in cuius diocesi habitat, detineat, apostolica sanctione firmamus»; la costituzione 10 afferma invece che «nullus episcopus gravamen, seu servile servitium, ex usu contra ecclesiasticam normam abbatibus seu clericis suis imponat. Interdicimus sacerdotale officium pretio interveniente restituat. Quod si fecerit, officii sui periculum subeat».

<sup>116</sup> *Acta Pontificum Romanorum* cit., II, p. 158, doc. 191.

Pasquale II in una bolla di fine secolo XI il pontefice ribadì la subordinazione diretta del monastero a Roma e la sua indipendenza dal vescovo di Torino: pur accettando che l'abate clusino fosse benedetto dal vescovo diocesano, il pontefice dispose che l'abbazia e tutte le sue dipendenze fossero sottratte al potere di scomunica e di giudizio dei vescovi. Nel 1114 Pasquale II stabilì l'assoluta libertà del monastero dalla giurisdizione vescovile: l'abate avrebbe ricevuto la consacrazione solo dal romano pontefice. In quest'ultimo documento non vi è più cenno alla benedizione del vescovo. Inoltre i monaci furono esentati dall'obbligo di partecipare alle sinodi diocesane, si stabiliva che nessuno potesse scomunicarli tranne il pontefice e che tutte le cause in cui il monastero fosse coinvolto erano di competenza romana<sup>117</sup>. Nell'azione di Pasquale II si deve sottolineare quanto il pontefice agisse indipendentemente dalla linea espressa dai canoni conciliari - in particolare quelli di Urbano II - che tendevano a riportare sotto il controllo del vescovo la gestione della diocesi: il monastero di S. Michele era strettamente legato alla sede romana e nel rapportarsi il pontefice si preoccupava non già di ristabilire l'autorità dell'ordinario diocesano ma di garantire la piena esenzione ai monaci clusini.

Un ulteriore momento di connessione fra il vescovo, il papato e l'abbazia di S. Michele della Chiusa si verificò nel 1210 quando Giacomo di Carisio, presule torinese, dopo essersi consultato con i canonici della cattedrale e i rappresentanti del comune, decise di unire a S. Michele il monastero di S. Solutore di Torino,<sup>118</sup> nato per volontà del vescovo Gezone al principio del secolo XI. Nel compiere tale gesto egli si proponeva di riformare il monastero in difficoltà economiche e disciplinari, riconoscendo all'abbazia della Chiusa una vigorosa robustezza morale. Il vescovo stabilì che l'abate di S. Michele assumesse anche la funzione di abate di S. Solutore con piena facoltà di reggere

---

<sup>117</sup> P. F. Kehr, *Papsturkunden in Campanien*, in *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse* 1990, Heft 3, pp. 312-314, doc. 6.

<sup>118</sup> P. Cancian, *L'abbazia torinese di S. Solutore: origini, rapporti, sviluppi patrimoniali*, in «*Bollettino storico-bibliografico subalpino*», 103 (2005), pp. 325-400.

e governare il monastero. Il vescovo non voleva rinunciare completamente ai suoi antichi diritti e vantaggi, la sua autorità doveva restare «*integra et illesa*» per cui la nomina dell'abate, alla cui elezione dovevano partecipare i monaci di entrambi i monasteri, doveva essere da lui confermata e il monastero di S. Solutore, pur nella sua nuova condizione, restava «*sub episcopi examine iure*», inoltre l'abate era tenuto a prestare giuramento di fedeltà al vescovo. Nel documento<sup>119</sup> che sancisce l'unione dei due monasteri furono ribadite le prestazioni che il monastero doveva al presule: l'ospitalità del cenobio durante la visita annuale<sup>120</sup>, il censo annuo di un verro, la fornitura di un «*somarium*» degnamente addobbato nel caso in cui il vescovo dovesse recarsi in visita alla curia romana. In caso di assenza del vescovo, inoltre, i monaci erano tenuti alla massima riverenza nei confronti del clero cattedrale.

Papa Innocenzo III si interessò della grave situazione di decadenza del monastero di S. Solutore quando il vescovo adottò la soluzione di accorpamento, per un certo periodo, a S. Michele. Il pontefice non ritenne sufficienti le relazioni inviategli dal vescovo e dalla canonica della cattedrale né quella dell'arcivescovo di Milano, già incaricati dallo stesso papa di provvedere alla restaurazione di S. Solutore<sup>121</sup>. Il pontefice incaricò quindi Gerardo, vescovo eletto di Novara, di esaminare l'opportunità dell'unione e di prendere i provvedimenti necessari: Gerardo confermò l'anno successivo l'unione dei due cenobi stabilendo che in S. Solutore risiedessero dodici monaci e un priore «*sub disciplina et regimine Clusini monasterii*» e che il potere di istituire e destituire il priore fosse riservato all'abate della Chiusa. In pratica il monastero diventava una cella alle dipendenze di S. Michele. In questo documento era evidente che l'autorità del monastero della Chiusa su S. Solutore fosse prevalente rispetto a quella del vescovo cittadino. Il pontefice mirava a tutelare la libertà dell'abbazia.

---

<sup>119</sup> *Le carte dell'Archivio arcivescovile di Torino fino al 1310*, a cura di F. Gabotto, G. B. Barberis, Pinerolo 1906, p. 157, doc. 147.

<sup>120</sup> È un buon indizio di come il vescovo di Torino prevedesse nei suoi compiti l'annuale visita ai monasteri della sua diocesi di lì a poco sancita dal canone 12 del IV concilio lateranense.

<sup>121</sup> Cancian, *L'abbazia cit.*, p. 350.

Notevole è il divario fra le decisioni prese nel 1210 dal vescovo di Torino e quelle del 1211 prese dall'incaricato pontificio Gerardo: nel primo caso il vescovo torinese pur unendo S. Solutore a S. Michele si proponeva di mantenere il controllo sulla nomina del delegato abbaziale, forse anche per tentare di estendere il controllo sull'organizzazione clusina, nel 1211 invece Gerardo ribadì l'autonomia del monastero - ormai considerato come una dipendenza di S. Michele della Chiusa - rispetto al vescovo<sup>122</sup>. Confermando questi provvedimenti Innocenzo III, nel 1212<sup>123</sup>, riconobbe al vescovo Giacomo di aver agito «sine pravitate» e con «prudentia» per il bene spirituale e materiale del monastero. Tuttavia l'unione non durò a lungo: dovette soprattutto nuocergli una certa ambiguità giuridica tra l'autorità del vescovo, che voleva impregiudicati i suoi diritti e quella dell'abate della Chiusa che secondo la tradizione del monastero, mal sopportava l'ingerenza del vescovo e forse la interpretava come un ennesimo tentativo di controllare la sua abbazia. Alcuni anni dopo, intorno al 1220, il monastero di S. Solutore ebbe nuovamente un proprio abate, eletto dai monaci e confermato dal vescovo<sup>124</sup>.

L'intervento del 1211 da parte del pontefice prova che la linea espressa nei canoni di rafforzamento dell'autorità episcopale sui monasteri è soggetta ad ampie revisioni quando i pontefici si trovano a intervenire nelle realtà locali e soprattutto in relazione a monasteri come S. Michele della Chiusa così strettamente legati alla sede romana.

---

<sup>122</sup> Il divario fra i documenti papali e vescovili e le prerogative assegnate al vescovo non erano nuovo per la diocesi di Torino. Proprio a proposito di S. Solutore una bolla del 1146 di Eugenio III (*Le Carte dell'Archivio arcivescovile di Torino* cit., p. 21, doc. 13) disponeva che l'elezione dell'abate potesse avvenire o per comune consenso dei monaci o per designazione della maggioranza del consiglio degli anziani. Non vi è cenno, in questo documento papale, alla «confirmacio» da parte del vescovo di Torino che invece risulta sia nell'atto di fondazione del vescovo Gezone (*Cartario della abazia di San Solutore di Torino*, a cura di F. Cognasso (BSSS 44), p. 4, doc. 1), sia nell'atto del 1210 di Giacomo di Carisio che sancisce l'unione con S. Michele analizzato nel testo.

<sup>123</sup> *Cartario... di San Solutore* cit., p. 99, doc. 76, si veda Cancian, *L'abbazia* cit., p. 351.

<sup>124</sup> G. Casiraghi, *Vescovi e città nel Duecento*, in *Storia di Torino I* cit., p. 665 sgg.

Di lì a pochi anni, tuttavia, nel 1216<sup>125</sup>, la bolla di conferma delle proprietà di S. Michele di Innocenzo III fornisce significativi indizi sul tentativo romano di tenere conto del potere dell'ordinario diocesano, così ampiamente riconosciuto proprio nel concilio del 1215 dallo stesso Innocenzo III. Il documento papale, nell'indicare alcune norme che regolavano le dipendenze clusine, distingue infatti tra celle monastiche completamente autonome rispetto alla giurisdizione dell'ordinario diocesano, chiese soggette in tutto all'autorità sia temporale sia spirituale dell'abate<sup>126</sup> e chiese, cappelle e cimiteri che conservano qualche legame con il vescovo. In particolare il privilegio papale disponeva che i rettori di chiese parrocchiali fossero sì nominati dall'abate ma presentati al vescovo, il quale se li riteneva idonei affidava loro la cura d'anime. Essi rendevano conto all'ordinario diocesano della loro attività pastorale e all'abate dell'amministrazione dei beni delle loro chiese. Il vescovo aveva inoltre il potere canonico di giudicare e imporre sanzioni ai sacerdoti che fossero venuti meno agli obblighi del loro stato. Vi è probabilmente in questa attenzione verso l'ordinario diocesano un'eco dei canoni 10 e 60 del IV concilio lateranense: il primo affidava la cura d'anime al presule quale sua esclusiva prerogativa, il secondo intimava agli abati di non svilire la funzione dei vescovi.

Il caso di S. Michele della Chiusa è senza dubbio particolare proprio in virtù del rapporto che il monastero aveva con la sede di Roma, tuttavia anche in questo caso si possono trovare indizi - negli interventi pontifici - di quel generale orientamento, evidente soprattutto a partire da Urbano II, espresso in sede conciliare, che mirava alla rivalutazione dell'ufficio episcopale: «alcune

---

<sup>125</sup> *Cartario dell'abbazia di Cavour*, a cura di B. Baudi di Vesme, E. Durando, F. Gabotto, Pinerolo 1900 (BSSS 3/1), pp. 53-38, doc. 34.

<sup>126</sup> S. Michele aveva nella diocesi di Torino un distretto di chiese su cui ebbe pieni poteri di giurisdizione. L'abbazia costituì questa rete soprattutto nella seconda metà del secolo XI - nel pieno della controversia con il vescovo di Torino. Sulle chiese l'abate aveva poteri e uffici simili a quelli dell'ordinario diocesano: il monaco priore amministrava i beni, la cura d'anime e il servizio liturgico. Fu attraverso le chiese sottoposte al suo diretto controllo che l'abbazia si inserì nel processo di formazione dei distretti parrocchiali e riuscì a affermare la propria presenza pastorale nel mondo rurale subalpino. Si veda G. Casiraghi, *Dal monte Pirchiriano alla cristianità: S. Michele della Chiusa e le sue dipendenze*, in P. Cancian, G. Casiraghi, *S. Michele della Chiusa* (BSSS 210), Torino 1993, p. 58 sgg.

delle norme contenute in esse (nelle bolle) sembrano rivelare gli sforzi compiuti dal papato per coordinare e talvolta ridurre i diritti dei monaci sulle chiese dipendenti con l'intento di favorire l'autorità d'ufficio dei vescovi»<sup>127</sup>.

La situazione monastica nella diocesi di Torino era, come abbiamo detto, estremamente variegata. I presuli piemontesi, soprattutto nel secolo XI, furono fondatori di alcune abbazie come ad esempio S. Solutore fondata dal vescovo Gezone al principio del secolo XI e S. Maria di Cavour fondata dal vescovo Landolfo nel 1037, dando luogo a quella particolare sinergia fra episcopi e monasteri dimostrata da Tabacco e qui, sopra, precedentemente esposta. Particolarmente legato al potere vescovile, e di probabile fondazione episcopale, era il monastero femminile di S. Pietro<sup>128</sup>. Proprio in relazione a questo antico monastero vescovile una donazione del vescovo Arduino appare interessante per sondare i punti di contatto tra le situazioni locali e gli indirizzi forniti dai concili generali romani.

Il monastero di S. Pietro era stato largamente dotato dai vescovi di Torino nel corso dei secoli oggetto di analisi<sup>129</sup>: il nucleo più compatto e redditizio del patrimonio monastico si trovava a Scarnafigi, dove in base alla donazione del vescovo Amizone - del 989 - le monache di S. Pietro riscuotevano la decima e disponevano delle chiese e dei terreni loro concessi. La donazione del vescovo Amizone fu riconfermata da diversi presuli torinesi e nel 1191 anche dal vescovo Arduino che confermò alle monache tutte le decime di Scarnafigi specificando che concedeva anche la parte delle decime dei novali riservata al vescovo<sup>130</sup>. Il problema delle decime da pagare sulle terre possedute

---

<sup>127</sup> G. Casiraghi, *S. Michele della Chiusa e le sue dipendenze nell'organizzazione ecclesiastica subalpina*, in *Dal Piemonte all'Europa. Esperienze monastiche nella società medievale: Relazioni e comunicazioni presentate al XXXIV Congresso Storico Subalpino nel millenario di S. Michele della Chiusa* (Torino, 27-29 maggio 1985), Torino 1988, pp. 249-271, p. 268.

<sup>128</sup> P. Cancian, G. Sergi, *Due documenti inediti dell'abbazia torinese di San Pietro puellarum*, in «Una strana gioia di vivere» a Grado Giovanni Merlo, Milano 2010,, pp. 37-52.

<sup>129</sup> G. Casiraghi, *Dalla pieve di Quadraciana a S. Maria di Scarnafigi. Evoluzione dell'ordinamento plebano nei secoli X-XIII*, in *Scarnafigi nella storia*, a cura di A. A. Mola, Cuneo 1992, pp. 43-74.

<sup>130</sup> *Documenti di Scarnafigi*, a cura di G. Colombo, in *Appendice, Cartario di Staffarda*, II, a cura di F. Gabotto, G. Roberti, D. Chiattonne, Pinerolo 1901-1902, p. 245 sgg., doc. 7 «et omnes decimas

dai monasteri e lavorate con le loro mani si pone con forza in sede conciliare a partire dall'assise pisana del 1135 soprattutto in relazione ai cistercensi: i canoni conciliari tendono a ricondurre al vescovo tutte le decime della diocesi comprese quelle delle terre messe a coltura dai monasteri. La puntualizzazione sui «novalia» - assente nelle precedenti donazioni, come ad esempio in quella del vescovo Landolfo del 1017<sup>131</sup> - introdotta dal vescovo Arduino sembra dunque risentire di un più ampio dibattito sviluppato nei concili romani. La carenza documentaria, tuttavia, non permette di individuare i percorsi attraverso cui la questione delle decime sulle terre da poco messe a coltura da parte dei monasteri fosse penetrata in ambiti locali come quello torinese.

Scarsi e discontinui rapporti sembrano avere i vescovi di Torino con le nuove fondazioni come quelle dei certosini della Losa<sup>132</sup> insediatisi presso Susa, dei cistercensi di Casanova<sup>133</sup> e delle monache di Pogliola a cui concessero una cappella campestre, intitolata a S. Stefano: favorendo le monache con questa concessione il vescovo si riprometteva di ridar vita a una cappella in cattivo stato. Era prassi comune che i vescovi affidassero ai monasteri alcune chiese e cappelle diocesane al fine di esercitarvi gli uffici e la *cura animarum*: sebbene i canoni conciliari tendessero ad affidare al vescovo l'esercizio della cura d'anime e la gestione delle chiese diocesane, appare evidente che i vescovi si servissero dei monaci come «coadiutores». Questa funzione fu peraltro riconosciuta dalle stesse costituzioni conciliari: basti pensare al canone 10 del IV concilio lateranense che permetteva al vescovo di delegare la *cura animarum* qualora ne avesse avuto bisogno. La costituzione sembra dunque essere constatativa di quello che accadeva nella maggior parte delle diocesi: se i vescovi avevano buoni rapporti con i monasteri diocesani affidavano loro importanti compiti di

---

scarnafixii novas et veteras. Ex nostra quoque parte decimas novalium scarnafixii ipsi monasterio concedimus».

<sup>131</sup> Op. cit., p. 237, doc. 2.

<sup>132</sup> *Cartario della Losa e Monte Benedetto dal 1189 al 1252*, a cura di M. Bosco, Torino 1974 (BSSS, 195), p. 35, doc. 6: il vescovo Arduino concesse ai certosini l'esenzione dal pedaggio sul tratto di strada che andava da Chivasso a Ranverso.

<sup>133</sup> *Santa Maria di Casanova. Un'abbazia cistercense fra i marchesi di Saluzzo e il mondo dei comuni*, a cura di R. Comba, P. Grillo (Relazioni al convegno, Casanova, 11-12 ottobre 2003), Cuneo 2006.



amministrazione della diocesi<sup>134</sup>. I presuli torinesi beneficiarono i nuovi enti con alcune donazioni ma non ebbero con loro rapporti stretti di collaborazione né di conflitto.

---

<sup>134</sup> Casiraghi, *Le strutture cit.*, p. 533 sgg. Alla fine del secolo XI per esempio i monasteri di S. Maria di Cavour e di S. Solutore possedevano diverse pievi (il primo quelle di Osasco, Pinasca, Soave; il secondo quelle di Sangano, Reano, Stuerda). L'acquisizione di queste pievi con i diritti economici e spirituali a queste connesse fu favorita dagli stessi vescovi essendo questi monasteri di fondazione episcopale e sotto il controllo del vescovo. Diversa era la situazione per le chiese e le pievi concesse a monasteri che sfuggivano al controllo vescovile e di fondazione aristocratica: è il caso di S. Michele della Chiusa, S. Giusto di Susa, S. Maria di Pinerolo, S. Pietro di Breme. Non risulta che i vescovi di Torino abbiano concesso a queste abbazie chiese plebane ma esse furono riccamente dotate dai loro fondatori e protette dai pontefici che garantivano loro l'esenzione. La loro presenza nella diocesi minò profondamente l'unità della pieve e la compattezza della sua organizzazione. La loro autonomia rispetto al vescovo di Torino era pressoché totale (e garantita dai pontefici che pure esprimevano in sede conciliare orientamenti volti alla tutela del potere del vescovo) e per il prestigio che derivava loro dalla rilevante posizione economica e religiosa conservarono a lungo il loro dominio sulle chiese soggette alla loro giurisdizione, imprimendo al territorio diocesano lineamenti tutt'altro che omogenei.

## Genova

I più importanti monasteri sorti nella diocesi di Genova risalgono alla metà del secolo X: soffermarci su questo periodo – precedente rispetto ai termini dell'analisi – è necessario poiché proprio in questi anni si definisce una situazione destinata a durare almeno fino alla metà del secolo XI, caratterizzata dalla cessione di decime e di compiti di *cura animarum* ai monasteri.

Risale al 965 il primo dato sul monastero di S. Stefano<sup>135</sup>, nell'immediato suburbio orientale genovese, un cenobio sostenuto da diversi donatori ma collegato principalmente alla volontà del vescovo Teodolfo<sup>136</sup>. Negli stessi anni sorge l'abbazia di S. Fruttuoso di Capodimonte: il primo documento a noi noto è un contratto di livello tra il vescovo Giovanni II (insediatosi nel 984) e i monaci relativamente ad alcuni terreni siti tra Portofino e Rapallo. Lo stretto legame con il vescovo è inoltre deducibile dal fatto che diverse donazioni che hanno come destinatario il monastero di Capodimonte specificano che non vi debba essere intromissione del presule nella gestione delle terre donate, «il controllo vescovile è vistoso, potenzialmente invasivo e non da tutti apprezzato se alcuni benefattori condizionano le donazioni al fatto che nessun presule si intrometta nella gestione dei beni che intendono cedere»<sup>137</sup>.

Pochi anni dopo, nel 1007, lo stesso vescovo Giovanni II sancisce l'inserimento di una comunità di benedettini presso S. Siro – la vecchia sede della cattedrale ora spostata all'interno delle mura cittadine, a S. Lorenzo – e la dota riccamente (anche il successore Landolfo potenzia S. Siro donandole la chiesa di S. Marcellino e i terreni circostanti). L'anno successivo il vescovo

---

<sup>135</sup> E. Basso, *Un'abbazia e la sua città, Santo Stefano di Genova (sec. X-XV)*, Torino 1997, pp. 16-20: il legame fra S. Stefano e l'ordinario diocesano genovese è fra i più stretti: nel conflitto che oppose il vescovo ai discendenti della dinastia vicecomitale – stretti intorno al monastero di S. Siro – l'abate di S. Stefano, Eriberto, si schierò con il vescovo.

<sup>136</sup> V. Polonio, *Monaci e organizzazione vescovile nell'arco costiero ligure*, in *Il monachesimo del secolo XI nell'Italia nordoccidentale* (Atti dell'VIII Convegno di Studi storici sull'Italia benedettina. San Benigno Canavese (Torino), 28 settembre – 1 ottobre 2006), a cura di A. Lucioni, pp. 191-236, p. 192: una benefattrice lo identifica come «pertinente de sub regimine et potestate episcopio».

<sup>137</sup> L. cit.

compie la medesima operazione per la chiesa dei Ss. Vittore e Sabina, ubicata nel suburbio occidentale della città, non lontana da S. Siro. Nel 1025 ancora il vescovo Giovanni II procede a una nuova fondazione con S. Siro Emiliano di Struppa sito in una valle non troppo distante dalla città presso cui i vescovi vantano ampie disponibilità terriere.

Sono iniziative che intrecciano «tensione spirituale e operativa»<sup>138</sup>: i vescovi – secondo il modello delineato da Tabacco – chiedono ai monaci collaborazione sia da un punto di vista spirituale (si richiedono preghiera costante e assidua meditazione) sia da un punto di vista di gestione della diocesi. Spesso le chiese affidate ai monaci vivevano situazioni di crisi e i vescovi trovavano nei monasteri una soluzione per il loro ripristino. Si pensi, per quanto riguarda i casi precedentemente menzionati, a S. Siro, decaduta dal ruolo di sede primaria e quindi privata della costante presenza del vescovo e dei suoi chierici. La nuova comunità di monaci è dunque chiamata a preservare e accrescere la dignità della sede e a custodire le reliquie del santo patrono. La funzione di supplenza della comunità monastica si fa ancora più evidente se si pensa che il primo abate di S. Siro è anche un prete e dunque in grado di amministrare i sacramenti<sup>139</sup>. Nel caso della chiesa dei Ss. Vittore e Sabina l'edificio era stato devastato nel corso delle incursioni saracene e doveva essere recuperata non solo l'ufficiatura della chiesa ma anche la funzione di coordinamento di un'intera area in difficoltà; le sono, infatti, affidate alcune chiese con il relativo corredo di decime e di terre.

I monaci sono in sostanza chiamati dal vescovo a ridare vita a luoghi di devozione in crisi per diverse ragioni, luoghi prossimi a una città in crescita. Questa consueta prassi di affidamento di terre, chiese e decime alle comunità monastiche è condivisa da tutti i vescovi genovesi del secolo XI, questi «se da un lato si privano di chiese e di beni, dall'altro confidano nel loro buon governo»<sup>140</sup>. Sebbene le donazioni ai monasteri comportino per i presuli

---

<sup>138</sup> Op. cit., p. 193.

<sup>139</sup> Op. cit., p. 194. Polonio parla di un «persistente carattere d'ordine».

<sup>140</sup> Op. cit., p. 195.

un'inevitabile riduzione patrimoniale – e di introiti connessi alla riscossione di decime – i vescovi scelgono di appoggiarsi ai monasteri per la riorganizzazione della diocesi, confermando ancora una volta il nesso profondo fra le diverse istituzioni che hanno al loro vertice l'ordinario diocesano.

Il presule cerca in ogni caso di mantenere un controllo su questi monasteri e sulle scelte operate dai nuovi enti: Giovanni II fissa, ad esempio, un vincolo a salvaguardia del patrimonio dei Ss. Vittore e Sabina con il divieto di concedere terre a livello. Il vescovo non ignora che il sistema largamente praticato «iuxta consuetudinem istius patrie» genera dilapidazioni di beni e cerca di intervenire a salvaguardia di quello che considera il patrimonio non del solo monastero ma della chiesa vescovile<sup>141</sup>. Il vescovo Landolfo, fondando il monastero di S. Siro Emiliano di Struppa<sup>142</sup>, pone ai monaci alcune limitazioni dichiarando che ogni concessione fatta al monastero può restare valida solo finché essi rimangano fedeli al proprio stile di vita. Sia Landolfo sia il suo successore Giovanni II<sup>143</sup> dimostrano perfetta conoscenza della norma cui vincolano i religiosi: la loro giornata deve essere di preghiera e meditazione, devono seguire la regola benedettina in virtù della quale devono scegliere autonomamente il loro abate ma sono obbligati, nello stesso tempo, a riconoscersi soggetti all'episcopio, traducendo in modo concreto e visibile la loro obbedienza, con un censo da consegnare nella residenza vescovile a Natale e a Pasqua. Un chiaro ammonimento, accompagnato da un solenne anatema, è rivolto anche agli esterni che non devono mai tentare di arrivare all'abbaziale con il denaro: la nomina della massima carica, infatti, sta solo «in electione fratrum ibidem Deo serventium».

---

<sup>141</sup> *Le carte del monastero di San Siro di Genova, I (952-1224)*, a cura di M. Calleri, Genova 1997, pp. 27-30, doc. 16.

<sup>142</sup> *Le carte di San Siro cit.*, pp. 47-48, doc. 27.

<sup>143</sup> Il vescovo Giovanni II, nel 1008, si pone come garante dell'esperienza di vita monastica, sottolineando come uno dei compiti più importanti del vescovo sia quello di tutelare i cenobi e essere guida dei monaci della sua diocesi: «non solum in sacris voluminibus studiis egregis Pastor speculati oportet, verum [etiam in] omnibus qui catheram episcopalem vindicare confidunt maxime cautius presidere debet in illis quorum orationum divino spiritu fulti, pompa huius seculi vitantes nichilque propria possidentes atque in conspectu regula monachorum appellata sanciat», *Le carte di San Siro cit.*, p. 28, doc. 16.

Per quanto riguarda, dunque, la situazione genovese del secolo XI ci troviamo di fronte a una realtà non dissimile da quella delle diocesi di Torino e Milano: il peso dell'iniziativa vescovile è estremamente rilevante e questa comporta una cessione alle comunità monastiche di competenze e diritti tradizionalmente legati alla carica vescovile, in primo luogo la *cura animarum* e la riscossione di decime.

Seguiamo ora l'evoluzione dei rapporti fra alcuni dei monasteri finora ricordati e il vescovo, cercando di sottolineare quanto la normativa espressa nei concili romani abbia o meno influito su queste relazioni.

Sappiamo con certezza – si evince dalle liti con l'arciprete della pieve di Rapallo<sup>144</sup> – che il monastero di S. Fruttuoso di Capodimonte ebbe nel corso dei secoli XI e XII diritti sulla nomina del clero delle chiese dipendenti<sup>145</sup>, sulla cura d'anime sulle terre circostanti l'abbazia (cedute in livello, come abbiamo visto, dal vescovo Giovanni e ampliate attraverso numerose donazioni). Due pontefici intervegono nel conflitto fra la pieve e il monastero: Innocenzo II e Alessandro III, quest'ultimo nel 1163<sup>146</sup>, confermano all'abate di Capodimonte i diritti, le decime e i possessi detenuti dal monastero. Nel privilegio di Alessandro III è sottolineata l'ampia facoltà, da parte dell'abate, di rimuovere i preti posti nelle sue chiese, vietando a qualsiasi arcivescovo o arciprete di interferire nell'attività dei sacerdoti addetti alla cura di dette chiese. Nel marzo 1222 abbiamo notizia

---

<sup>144</sup> C. Moggia, *Cura d'anime e territorio in Liguria: il Levante tra alto e basso medioevo*, in *L'organizzazione ecclesiastica nel tempo di san Guido. Istituzioni e territorio nel secolo XI* (Atti del convegno di Acqui Terme (17 e 18 settembre 2004), a cura di S. Balossino e G. B. Garbarino), Acqui 2007, pp. 241-265, p. 250.

<sup>145</sup> C. Moggia, *Produzione e amministrazione delle terre del monastero di S. Fruttuoso di Capodimonte. Il modello gestionale e il paesaggio agricolo del promontorio di Portofino tra Medioevo ed età Moderna*, in «Rivista di Storia dell'agricoltura» 41 (2001), pp. 3-18. Da S. Fruttuoso dipendevano numerose chiese: S. Matteo di Genova, S. Maria della Misericordia, SS. Martino e Giorgio di Portofino, S. Maria di Nozarego, S. Giorgio di Sestri Levante, S. Maria di Mizano di Moneglia, S. Andra di Versili, S. Pietro di Lavagna, SS. Giorgio ed Elena di Campegli in Castiglione, S. Ampeglio di Bordighera, S. Agata nella diocesi di Tortona, S. Antonio a Castel Genovese (Sardegna), SS. Antonio e Marcello di Cinarca, S. Leonardo di Talano, S. Margherita di Corsiglia, S. Iacopo di Bonifacio (Corsica). La lettura dei documenti ha permesso a Moggia di constatare che gli abati del cenobio detenevano la riscossione del diritto di decima sulle terre appartenenti al monastero, amministrate per conto di esso dai propri livellarii, e l'esenzione per quelle gravanti sui campi coltivati direttamente dai monaci, e per i foraggi degli animali di loro proprietà.

<sup>146</sup> *Acta Pontificum romanorum* cit., p. 209.

di una lite, sfociata con la richiesta di protezione di Onorio III da parte dei monaci di S. Fruttuoso, contro l'arciprete di Rapallo per l'amministrazione della chiesa di S. Giacomo della Corte. Quello che è da rilevare in questa sede è che i pontefici agiscono, ancora una volta, in senso contrario rispetto a quanto espresso nei canoni conciliari: il concilio di Melfi, presieduto da Urbano II e il concilio lateranense del 1123, avevano infatti ribadito che la *cura animarum* fosse di esclusiva competenza vescovile e che solo dietro concessione dell'arcivescovo i monaci potessero esercitarla. In questo caso il vescovo non è menzionato e il papato interviene direttamente nella lite fra arciprete e monastero ma possiamo supporre che il vescovo volesse salvaguardare i diritti della pieve che controllava direttamente; diritti che erano difesi dagli stessi canoni conciliari. Analogo è il discorso per quel che riguarda le decime: da Gregorio VII in poi e con maggior forza nel concilio pisano del 1135 i canoni avevano stabilito che i monasteri dovessero pagare le decime sulle terre da loro possedute (fatta eccezione sulle terre coltivate direttamente dai monaci esentate dal pagamento delle decime). Eppure i pontefici confermano anche la riscossione delle decime al monastero di Capodimonte: ci troviamo nuovamente davanti alla distinzione tra la norma generale e le innumerevoli e diffuse eccezioni, dovute alla peculiarità della situazione locale e ai rapporti che i singoli enti instauravano con il papato.

Anche per il monastero di S. Stefano si registra un importante intervento del pontefice in difesa delle prerogative del monastero: il 18 agosto 1145, da Viterbo, papa Eugenio II - in presenza di un folto gruppo di cardinali - confermò solennemente le proprietà e i diritti già riconosciuti all'abbazia dal suo predecessore Innocenzo II<sup>147</sup>. Questo documento è di fondamentale importanza per molteplici aspetti: innanzitutto perché il pontefice, prendendo il monastero sotto la diretta protezione della cattedra di S. Pietro, ne riconferma puntualmente i diritti di proprietà tutelandoli nei confronti di qualunque autorità. Le proprietà in questione comprendono, oltre a tutte le donazioni

---

<sup>147</sup> Il testo del documento è pubblicato da N. Calvini, A. Sarchi, *Il principato di Villareggia*, Sanremo 1981, pp. 128-130.

ricevute dai *potentes* quanto dai semplici fedeli, anche un certo numero di chiese dipendenti da S. Stefano, le quali sono puntualmente elencate<sup>148</sup>. L'abbazia possedeva tutti i diritti pertinenti a queste chiese – *salva iustitia parrochialis ecclesie* – compresi quelli di sepoltura e, ovviamente, quelli di decima, ma soprattutto l'abate aveva il privilegio di nominare i rettori (che il vescovo locale avrebbe solo dovuto confermare) i quali gli dovevano rimanere soggetti *in temporalibus* mentre erano sottoposti al vescovo *in spiritualibus*. Rispetto al monastero di Capodimonte l'intervento pontificio pare essere più in linea con la rivalutazione dell'ufficio episcopale chiara all'interno dei canoni conciliari: sebbene il pontefice confermi al monastero le chiese e i diritti a queste connessi<sup>149</sup> il vescovo è espressamente menzionato in quanto superiore autorità competente in materia spirituale. Non è infatti dall'autorità dell'arcivescovo che il pontefice vuole tutelare il monastero, bensì da quella dei laici<sup>150</sup>; l'arcivescovo si mostra anzi incapace di difendere in prima persona il cenobio che ricorre prima alla protezione papale e poi, in seguito, a quella del comune<sup>151</sup>. All'interno del privilegio di Eugenio II vi è poi un significativo indizio del legame con quanto promulgato dai canoni conciliari: il pontefice sancisce infatti l'esenzione dalle decime sui proventi del lavoro dei monaci stessi come previsto dal concilio di Pisa di dieci anni prima<sup>152</sup>.

Anche nel caso del monastero di S. Siro vi è maggiore attenzione, da parte papale, nel considerare la funzione del vescovo: all'arcivescovo Siro II è infatti indirizzata la bolla di papa Eugenio II del 1150 con la quale il pontefice

---

<sup>148</sup> S. Nazaro, S. Vito, S. Giusto (ad Albaro, nell'area suburbana di Genova); S. Croce (nel quartiere di Castello); S. Stefano di Sezzadio, S. Stefano di Villaregia e S. Stefano di Sanremo.

<sup>149</sup> Inoltre il pontefice dichiara S. Stefano immune da qualsivoglia interdetto che non sia esteso a tutta la città, stabilendo conseguentemente che nessuno possa proibire ai monaci di suonare le campane nelle ore canoniche, e, fatto ancora più importante proibisce la costruzione di chiese o cappelle nei terreni che si trovano fra le parrocchie dipendenti da S. Stefano.

<sup>150</sup> In effetti i marchesi di Clavesana tentarono per lungo tempo di trovare un modo di rivendicare a sé le terre di pertinenza del monastero. Si veda Basso, *Un'abbazia* cit., p. 52.

<sup>151</sup> Basso, *Un'abbazia* cit., p. 32.

<sup>152</sup> Il concilio del 1135 dichiarava infatti che «in quo nimirum multa stata sunt, que ad honorem Dei pertinere videbantur. Ex quibus illud est, quod monachi et regulares canonici de laboribus, quos propriis manibus excolunt ac sumptibus, de cetero dare decimas non cogantur».

prende sotto la propria protezione il monastero, confermandone i diritti, i privilegi e i possessi concentrati nella valle *Lavanie* e nel suo entroterra<sup>153</sup>. Il ricorso alla tutela papale, come nel caso di S. Stefano, tradisce, probabilmente, la volontà di legittimare e in qualche modo difendere l'integrità di questi dalle minacce esterne, in particolare dal gruppo signorile dei conti di Lavagna. Il monastero di S. Siro aveva costruito il suo patrimonio beneficiando in prima istanza delle donazioni del vescovo Giovanni II – che aveva nominato il primo abate, Pietro, e aveva confermato l'esazione di decime «ad suscriptam ecclesiam pertinentes» – e dei vescovi Landolfo e Corrado che avevano donato al cenobio terre e beni (fra cui diverse chiese) nel suburbio genovese in cui sorgeva la chiesa<sup>154</sup>.

Se in questa fase, come abbiamo visto, i vescovi tendevano a concedere ai monasteri il diritto di decima e i connessi compiti di *cura animarum*<sup>155</sup> nel secolo XII si registra un'inversione di tendenza: il 7 novembre 1132 il vescovo Siro concede al capitolo di S. Lorenzo la decima «de cunctis donnicatis» che gli abitanti del *castrum* della *civitas* e del *burgus* possiedono in un'area del suburbio genovese<sup>156</sup>. Qualche giorno dopo il vescovo conferma la concessione e i consoli della città la convalidano<sup>157</sup>. Queste concessioni intaccavano i possessi del monastero di S. Siro e S. Stefano. Proprio in questi anni, tra il 1130 e il 1134, il capitolo di S. Lorenzo aveva rivendicato le decime delle famiglie dei de Isola e

---

<sup>153</sup> Moggia, *Cura d'anime* cit., p. 252. Per la bolla di Eugenio III si veda Documenti riguardanti le proprietà ed i diritti della curia arcivescovile di Genova, in *Il Registro della curia Arcivescovile di Genova*, a cura di L. T. Belgrano, in «Atti della Società ligure di storia patria», II, 1862, p. 454, doc. XXXI.

<sup>154</sup> G. Pistarino, *Monasteri cittadini genovesi*, in *Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (sec. X-XII)* (Relazioni e comunicazioni presentate al XXXII congresso storico subalpino. III convegno di storia della chiesa in Italia, Pinerolo 6-9 settembre 1964), Torino 1966, pp. 239-281, p. 257, p. 261.

<sup>155</sup> Op. cit., p. 278: «È forse superfluo ricordare come una simile situazione corrisponda all'urgenza dei tempi: alla funzione essenziale che i monasteri benedettini svolgono a Genova come altrove per la ripresa della vita spirituale, economica, sociale, all'apporto indispensabile del clero regolare di fronte alla scarsità e, talora, alla poca efficienza del clero secolare».

<sup>156</sup> L'area è compresa tra il fiume Bisgano e la Sturla, la via Romea e il mare, sia nella zona racchiusa tra il Bisagno e Ravecca, la via di S. Martino e il mare, *Liber privilegiorum Ecclesiae lanuensis*, a cura di D. Puncuh, Genova 1962, n. 11.

<sup>157</sup> *Liber privilegiorum* cit., n. 12; Pistarino, *Monasteri* cit., p. 279.



dei Camardino sottolineando che queste dovevano essere versate alle chiese plebane e non al monastero di S. Siro. Se anche la lite si concluse con la vittoria dei monaci per l'intervento di Innocenzo II l'11 gennaio 1134<sup>158</sup>, è evidente come la vicenda sia sintomo della generale riaffermazione della gerarchia episcopale di fronte alle pretese dei monasteri e della ristrutturazione dell'ordinamento diocesano, pievano e parrocchiale, previsto dai canoni dei concili. Secondo le costituzioni conciliari, come abbiamo visto, sia le decime sia le competenze relative alla cura d'anime devono essere attribuzioni vescovili e solo dietro esplicito consenso del presule ai monasteri è concessa la riscossione di decime e l'esercizio della *cura animarum*. In questi anni, dopo una prima fase in cui i vescovi sono disposti a cedere ai monaci tali competenze, assistiamo a un tentativo di recupero di questi diritti da parte del vescovo e della canonica della cattedrale.

Nel 1145 l'arcivescovo Siro stabilisce un elenco di 78 famiglie di *cives* genovesi che devono corrispondere la decima alla canonica della chiesa matrice<sup>159</sup>. Nel 1158 egli decide con provvedimento più generale che tutti coloro i quali abitano in Genova, «in castro et in burgo atque suburbiis» debbano pagare la decima alla canonica, con la sola eccezione delle assegnazioni ad altre chiese, concesse dai suoi predecessori o dalla santa sede<sup>160</sup>: papa Alessandro III, confermando la disposizione nel 1162 aggiunge il divieto d'intervento sui beni ecclesiastici da parte dei consoli, del popolo della città, senza il consenso del capitolo<sup>161</sup>. Nel 1163 una nuova azione dell'arcivescovo a favore del capitolo stabilisce che le decime di S. Lorenzo debbano rimanere tali anche nel caso di passaggio dei relativi immobili «ad quecumque monasteria vel quascumque ecclesias aut ecclesiasticas vel seculares personas»<sup>162</sup>. Sebbene negli interventi papali e vescovili non siano richiamati e menzionati i canoni conciliari, è da

---

<sup>158</sup> Pistarino, *Monasteri* cit., p. 279.

<sup>159</sup> *Liber privilegiorum* cit., n. 13; Pistarino, *Monasteri* cit., p. 280.

<sup>160</sup> *Liber privilegiorum* cit., n. 14; Pistarino, *Monasteri* cit., p. 281.

<sup>161</sup> *Liber privilegiorum* cit., n. 118; Pistarino, *Monasteri* cit., p. 281.

<sup>162</sup> *Liber privilegiorum* cit., n. 15; Pistarino, *Monasteri* cit., p. 281.

notare che proprio in parallelo al tentativo da parte del vescovo di recuperare le decime precedentemente concesse ai monasteri le costituzioni dei concili si facciano sempre più decise nell'assegnare al vescovo le rendite derivanti dalle decime di tutta la diocesi: basti pensare ai concili di Melfi del 1089 di Urbano II, a quello di Guastalla del 1116 presieduto da Pasquale II e al primo concilio lateranense del 1123. In tutte le assisi citate si sottolinea che i monasteri non possano e non debbano riscuotere decime senza il consenso del vescovo.

Ulteriore dimostrazione del fatto che i presuli genovesi avessero mutato atteggiamento nei confronti del mondo monastico nel corso dei secoli è la vicenda del monastero di S. Andrea di Borzone, posto al centro della valle Sturla<sup>163</sup>. Il primo documento che con certezza possiamo collegare a questa realtà monastica è del 1184: il 17 giugno l'arcivescovo di Genova Ugone della Volta affidò il complesso monastico, dotandolo del titolo abbaziale, all'abate Lantelmo della congregazione francese della Chaise-Dieu<sup>164</sup>.

Si è insistito, recentemente, sulla influenza che il consorzio signorile dei Lavagna ebbe nell'affidamento del cenobio di Borzone alla congregazione francese nel 1184<sup>165</sup>. Gli elementi di contatto tra la Chaise-Dieu e *de Lavania* andrebbero ricercati nella presenza fondiaria di questi ultimi nel territorio emiliano e parmense in particolare, ricco di dipendenze della congregazione francese, nonché nell'appartenenza proprio in quegli anni, di alcuni membri della famiglia al capitolo della cattedrale di Parma. La tesi, che non trova solidi riscontri documentari<sup>166</sup>, non sembra del tutto convincente. L'abbazia rientrò

---

<sup>163</sup> V. Polonio, *Il monastero di Borzone: quali radici?*, in *L'abbazia di Borzone. Verso la rinascita* (Atti del II seminario di studi, Borzone, 10 maggio 2003), Chiavari 2005; C. Moggia, *L'abbazia ligure di Sant'Andrea di Borzone tra il XII e il XIII secolo*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 2012 (1), pp. 65-95.

<sup>164</sup> *Liber privilegiorum* cit., n. 81. Sulla tendenza espansionistica della Chaise-Dieu di qua dalle Alpi si veda *Attraverso le Alpi: S. Michele, Novalesa, S. Teofredo e altre reti monastiche* (Atti del Convegno internazionale di studi, Cervère-Valgrana, 12-14 marzo 2004), a cura di F. Arneodo, P. Guglielmotti, Bari 2008.

<sup>165</sup> Per il legame con la famiglia dei da Lavagna e per la datazione dell'ente si veda Polonio, *Il monastero* cit., p. 36-37.

<sup>166</sup> L'ipotesi di un rapporto stretto tra la congregazione alverniate e i Lavagna già alla fine del secolo XII, si basa sulla sottoscrizione - in verità alquanto generale - all'interno dell'atto del

nell'orbita signorile ma solo alla metà del secolo XIII, in concomitanza con le donazioni, a favore dell'abbazia, di Innocenzo IV (1245). Moggia ritiene che le cause dell'attribuzione del monastero alla congregazione francese vadano ricercate altrove: Lantelmo fu uno degli abati di spicco della congregazione durante il secolo XII e nel 1184, al momento dell'attribuzione abbaziale al cenobio di Borzone, si trovava in Italia a rendere visita alle dipendenze della casa madre nella penisola. Inoltre la stessa congregazione stava vivendo un periodo di forte espansione<sup>167</sup>. Il cenobio di Borzone si configurava come una piccola entità monastica in via di sviluppo, probabilmente dal patrimonio molto esiguo, ma «proprio per questo lontana da quella tipologia o modello monastico di tipo "curtense" che i nuovi cambiamenti istituzionali avevano sorpassato e reso obsoleto»<sup>168</sup>.

Valeria Polonio sostiene, a ragione, che l'arcivescovo dispose, all'atto di fondazione, di prerogative e diritti nei confronti dell'abbazia difficilmente sostenibili di fronte a un ente di esistenza e prestigio antichi<sup>169</sup>. Come abbiamo visto i legami con i monasteri più tradizionali erano complicati proprio in virtù della cessione di decime e privilegi realizzatasi nella prima fase (secoli X-XI). La posizione strategica del cenobio di Borzone – a cavallo di alcune vie di comunicazione e al centro del comprensorio territoriale della Liguria orientale – suscitò l'interesse, a partire dalla seconda metà del secolo XII, dell'arcivescovato genovese impegnato, in quegli anni, nel processo di riorganizzazione ecclesiastica del territorio – che aveva preso le mosse dalla costituzione dell'arcidiocesi nel 1133 – anche in chiave economica-patrimoniale (non è un caso che la compilazione del cosiddetto «Registro della Curia arcivescovile di Genova» destinato a facilitare il recupero delle decime e dei diritti della chiesa genovese nei confronti dei laici sia stato redatto proprio negli anni 1142-1143).

---

1184 di due personaggi, Guglielmo de Bonfante e Guido de Lavania, connessi presumibilmente al consorzio signorile lavagnese, si veda Polonio, *Il Monastero di Borzone* cit., pp. 33-34.

<sup>167</sup> P. R. Gaussin, *L'Abbaye de la Chaise-Dieu (1043-1518)*, Parigi 1962; F. A. Costantini, *L'abbatiale Saint-Robert de La Chaise Dieu. Un Chantier de la papauté d'Avignon (1344-1352)*, Parigi 2003.

<sup>168</sup> Moggia, *L'abbazia ligure di Sant'Andrea* cit., p. 75.

<sup>169</sup> Polonio, *Il Monastero di Borzone* cit., p. 29.

La congregazione francese per le caratteristiche della sua osservanza ben si adattava alla situazione di Borzone, un insediamento rurale in via di sviluppo, e inoltre era un riferimento lontano che consentiva all'arcivescovo un maggior controllo. Con l'affievolirsi del prestigio istituzionale del cenobio di Bobbio<sup>170</sup> il monastero di Borzone si avviava a diventare il centro monastico di riferimento della zona.

«È verosimile quindi che l'attribuzione da parte dell'arcivescovo, che cade in un momento cruciale dell'espansione genovese del Levante, e della riorganizzazione ecclesiastica arcidiocesana, fosse stata pensata all'interno della politica comunale espansionistica, tesa al progressivo controllo territoriale orientale della Liguria. Sovente infatti l'azione di espansione comunale fu accompagnata, dalla seconda metà del secolo XII, dalla parallela opera di inquadramento ecclesiastico territoriale da parte della curia»<sup>171</sup>. Il forte e vincolante legame tra l'ente monastico e l'abbazia di Borzone e la curia arcivescovile è testimoniato dall'atto di donazione del 1184. Si dichiara espressamente che il cappellano, posto a Borzone fosse «*vocatus ab archipresbitero et fratribus suis de Plebe Lavanie ad capitulum veniet et omnem reverentiam et honorem exhibebit*», in caso di collette generali il cenobio si impegnava a contribuire in proporzione alle proprie capacità, si mostrava disponibile ad accogliere il presule e i canonici in viaggio o in visita pastorale ospitandoli con la debita reverenza, si impegnava a partecipare alle sinodi locali; inoltre l'abate della Chaise-Dieu garantiva ogni anno, nella festività di s. Lorenzo patrono l'offerta di due maribottini sopra l'altare del santo, uno destinato al capitolo, l'altro all'arcivescovo; si stabiliva infine che in assenza dei proprietari l'ente dovesse essere affidato nelle mani dell'ordinario diocesano. Tale autorità comportava un potere di giurisdizione, ma non di proprietà. I vescovi detenevano infatti il potere d'ordine, il diritto di celebrare la messa

---

<sup>170</sup> E. De Stefanis, *La diocesi di Piacenza e il monastero di Bobbio*, Spoleto 2008; A. Piazza, *Monastero e vescovato di Bobbio: dalla fine del X agli inizi del XIII secolo*, Spoleto 1992.

<sup>171</sup> Moggia, *L'abbazia ligure* cit., p. 83. Anche secondo Gatti «la curia arcivescovile riconobbe in Borzone data la sua posizione, lo strumento ideale da affiancare a Chiavari per il successo di tale politica»; L. Gatti, *Diocesi di Chiavari*, in *Liguria monastica*, Cesena 1979, p. 75.

pubblica, la giurisdizione sui beni del monastero. Con l'affidamento del monastero alla *Casa Dei* l'arcivescovo tutelava i propri diritti giurisdizionali e ecclesiastici (la cura d'anime) – chiaramente indicati nell'atto<sup>172</sup> – non solo dalle eventuali pretese monastiche<sup>173</sup>, ma anche dalle possibili ingerenze laiche. Dunque, l'attribuzione del titolo abbaziale a Borzone, fu pensata – secondo la condivisibile tesi di Moggia – dalla curia genovese proprio per creare una struttura di riferimento per l'inquadramento ecclesiastico nell'area di Levante. Il progetto arcivescovile su Borzone ebbe tuttavia vita breve: a partire dai primi anni del Duecento, la rapida ascesa politica ed economica del ramo signorile dei Fieschi, conti di Lavagna, e la contemporanea elezione al soglio pontificio di Innocenzo IV – Sinibaldo Fieschi – fecero dell'abbazia di Borzone – nuovo punto di aggregazione sociale, religiosa ed economica della zona – uno dei fulcri dell'azione signorile sul territorio ligure di Levante<sup>174</sup>.

Il caso di S. Andrea di Borzone mette in luce quanto i comportamenti dei vescovi siano mutati nei confronti dei monasteri: da una situazione iniziale, sul finire del secolo X fino alla metà del secolo XI, in cui al monastero era affidata una quota rilevante delle decime e della *cura animarum* attraverso la cessione di chiese a un secondo periodo in cui il presule rivendica le prerogative che gli

---

<sup>172</sup> Nell'atto si evidenziano con chiarezza i diritti giurisdizionali spettanti all'arcidiocesi genovese: da quelli prettamente economici (la colletta) a quelli ecclesiastici-pastorali (l'obbedienza alle strutture d'inquadramento arcidiocesane, la cura d'anime). L'abbazia inoltre fu sottoposta alle dipendenze della pieve di Lavagna. Così facendo la chiesa matrice – e l'arcivescovo – si tutelavano nei confronti di una possibile ingerenza nella gestione della cura d'anima locale, che avrebbe potuto erodere, nel corso degli anni, i diritti pievani. Una vertenza del 1200, relativa alla giurisdizione della chiesa del Taro, ha mostrato tuttavia il godimento da parte dell'abate di Borzone di prerogative in cura d'anime tipicamente pievane o matrici: l'amministrazione del battesimo e i diritti di sepoltura. Dalle testimonianze rese in quel contesto si apprende che il cenobio era dotato «ab antiquo» della dignità del fonte battesimale e che aveva facoltà di tenere la sua predica e di celebrare i vesperi durante la processione annuale che l'arciprete teneva «cum populo suo» verso la chiesa del Taro (Moggia, *Un'abbazia ligure* cit., p. 90). Stando a tale documentazione l'abbazia esercitava quindi dall'inizio del secolo XIII una non trascurabile azione pastorale sul territorio a cavallo dell'Appennino ligure-emiliano in direzione di Piacenza. Dobbiamo tuttavia soppesare con qualche cautela le dichiarazioni contenute negli atti della causa, forse accentuate e ampliate dai testimoni favorevoli al cenobio.

<sup>173</sup> Alla casa madre restava comunque la prerogativa di scelta dell'abate, designato dall'abate della Chaise-Dieu e dai suoi confratelli: l'ordinario diocesano non ha voce nella scelta. Può tuttavia chiedere – in caso di inadempienza degli obblighi fissati dall'atto del 1184 – la rimozione del colpevole e la nomina di un nuovo abate.

<sup>174</sup> M. Firpo, *I Fieschi: potere, chiesa e territorio*, Genova 2007.

sono proprie, cercando sì di inserire il cenobio all'interno dell'organizzazione diocesana ma sottoponendola alla sua autorità. Parabola che trova un riscontro, come abbiamo visto, nei canoni conciliari che con sempre più chiarezza affidano al presule, e a lui solo, la competenza sulla cura d'anime all'interno della diocesi e la riscossione delle decime.

Pochi sono, infine, i casi di conflitto nella diocesi genovese fra monasteri e vescovo: uno di questi è rappresentato dalle dipendenze di S. Michele della Chiusa in territorio ligure. La prima dipendenza di S. Michele è S. Sisto, forse già presente nel 1088 in un periodo particolarmente convulso per Genova. Nel passaggio tra il fronte imperiale e quello papale la presenza di un dipendenza di un monastero apertamente schierato a favore della riforma romana indica la forte presenza in territorio genovese di tendenze filoromane anche se si ignora quali fossero i canali di contatto con il monastero micaelico<sup>175</sup>.

Nel 1095 l'abbazia piemontese deteneva alcuni beni in Genova e Lavagna. Il 17 marzo del medesimo anno il pontefice Urbano II, da Piacenza, confermò ai benedettini di S. Michele della Chiusa «cellas vel ecclesias que dicuntur ad Lavinam». Non conosciamo l'effettiva influenza e la tipologia dei diritti del monastero della Chiusa sulle chiese in questione ma si può supporre che il monastero chiusino esercitò un attivo e notevole controllo se nel 1187, Ambrogio, vescovo di Savona, e Nicolò, abate del Tiglieto, furono incaricati da Clemente III dell'arbitrato della lite tra l'arcivescovo genovese Ugone della Volta da una parte, e la chiesa di Carasco, rappresentata da frate Guglielmo, procuratore dell'abbazia della Chiusa dall'altro. La ragione della lite era che l'arcivescovo esigeva il pagamento, non corrisposto, della colletta imposta a tutte le chiese della circoscrizione arcivescovile. Qualche giorno dopo gli arbitri sentenziarono il pagamento della colletta, da parte della chiesa, di 5 soldi ogni 100 lire, a favore dell'arcivescovo e del capitolo di S. Lorenzo, ogni qualvolta essa fosse fatta per il pontefice o per il comune. Ancora una volta, nel pieno del

---

<sup>175</sup> Polonio, *Monaci e organizzazione* cit., pp. 230-236; V. Polonio, *Da provincia a signora del mare, in Storia di Genova. Mediterraneo, Europa, Atlantico*, a cura di D. Puncuh, Genova 2003, pp. 111-231, p. 133: «il legame voluto da alcuni con un lontano monastero di fattivo allineamento filoromano è più eloquente di un proclama».

secolo XII, i giudici incaricati dal pontefice prendono una decisione in linea con i canoni di rivalutazione dell'ufficio episcopale e delle sue prerogative, benché si trattasse di una chiesa legata a S. Michele della Chiusa, monastero filopapale.

Un cenno, in conclusione, ai monasteri non benedettini genovesi, benché piuttosto scarsi siano gli indizi di un rapporto con l'ordinario diocesano.

I Vallombrosani<sup>176</sup> fanno ingresso nella diocesi di Genova con il primo nucleo di S. Bartolomeo del Fossato, durante l'episcopato di Airaldo, il presule che segnò la vittoria della parte romana. Airaldo fu più volte presente a Milano proprio durante gli anni della legazione lombarda svolta da Bernardo degli Uberti<sup>177</sup> e certamente conobbe i principali esponenti vallombrosani. Il legame fra l'episcopio genovese e i monaci toscani è dunque da ricondurre ai contatti ambrosiani di Airaldo.

Per quanto riguarda i cistercensi l'esempio più interessante è quello di S. Andrea di Sestri<sup>178</sup>, che diventa cistercense - S. Andrea esisteva già come monastero benedettino<sup>179</sup> - nell'autunno del 1131. Valeria Polonio sottolinea come l'anno di entrata nella congregazione cistercense da parte del monastero di S. Andrea coincida con l'anno dello scisma papale che vide opporsi Innocenzo II e Anacleto II. Il vescovo di Genova, Siro - eletto proprio in concomitanza del passaggio di Innocenzo II a Genova - trovò certamente nei monaci bianchi, fedeli di Innocenzo II, una «forza discreta attiva nell'ambiente genovese che può affiancare felicemente l'opera del presule»<sup>180</sup>.

---

<sup>176</sup> F. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Roma 2010.

<sup>177</sup> G. Bellocchio, *La vita eccezionale di un monaco vallombrosano nel XII secolo: Bernardo degli Uberti abate, cardinale e vescovo*, in «Aurea Parma», 89 (2005), pp. 191-200.

<sup>178</sup> V. Polonio, *Diventare Cistercensi. La precoce vicenda di Sant'Andrea di Sestri presso Genova (1131)*, in *L'abbazia di Rivalta di Torino nella storia monastica europea* (Atti del convegno Rivalta di Torino, 6-7-8 ottobre 2006), a cura di R. Comba, L. Patria, Cuneo 2007, pp. 31-67.

<sup>179</sup> Non sappiamo quando e come S. Andrea, posizionato sull'isolotto della Gabbia (tra Cornigliano e Sestri Ponente), nacque. Il decollo di S. Andrea come centro di vita comunitaria sembra del secolo X o al più tardi degli inizi del secolo XI con il favore del vescovo e il supporto di alcuni cittadini.

<sup>180</sup> Polonio, *Diventare cit.*, p. 53.

Il nuovo monachesimo, collegato o non alla tradizione benedettina, appare dunque sempre in connessione speciale a presuli dichiaratamente filoromani: Airaldo, che con la sua elezione pose fine al legame di fedeltà con gli imperatori, per i vallombrosani, e Siro II, la cui elezione è legata a Innocenzo II, del cui seguito faceva parte, per i cistercensi. In entrambi i casi non si hanno notizie, per i secoli oggetto di analisi, di particolari rapporti con l'ordinario diocesano.

In conclusione alcune considerazioni sul tema vescovi-monasteri: appare evidente l'altalenante linea romana seguita in questo caso non soltanto negli interventi locali ma nella stessa sede conciliare, diversamente da quanto accade per le elezioni vescovili. Se i canoni possono essere considerati in qualche modo specchio di quanto succede nelle sedi locali (certamente uno specchio deformante) ebbene non ci si deve stupire dell'ambiguità ravvisabile nelle costituzioni conciliari. Il rapporto vescovi-monasteri si declina infatti, nei casi presi in esame, in una tale molteplicità di forme da risultare difficilmente inquadrabile.

Le oscillazioni romane sono ravvisabili in canoni (magari all'interno dello stesso concilio) che tutelano sia il vescovo, sia i monaci; anche la linea di rafforzamento dell'autorità episcopale sui monasteri, espressa in molte costituzioni conciliari, è soggetta ad ampie revisioni quando i pontefici si trovano a intervenire nelle realtà locali e soprattutto in relazione a monasteri particolarmente legati alla sede romana (pensiamo a S. Michele della Chiusa). Le ambiguità sono evidenti anche nell'indicare il vescovo come unico detentore della *cura animarum* e contemporaneamente nell'affidarla ad alcuni cenobi di sicura fedeltà papale e, infine, nel concedere importanti privilegi in materia di decima ai monasteri (pensiamo al concilio pisano del 1135 che esenta i monaci dal pagamento della decima sulle terre a conduzione diretta) salvo poi revocarli (nel concilio lateranense del 1215).

Nelle diverse sedi locali ciò che emerge nel rapporto vescovi-monasteri è il tentativo da parte dei primi di rivendicare il controllo (almeno per quanto



riguarda il potere d'ufficio) sui secondi. Anche se all'interno del sistema sinergico vescovi-monasteri imperniato sul presule, così ben illustrato da Tabacco (che dimostra una più sicura tenuta nel secolo XI), sono gli stessi vescovi a concedere a quelli che sono percepiti come i «loro monasteri» ampi compiti di supplenza, in primo luogo per quanto riguarda la cura d'anime. Se il monastero è sotto il controllo o l'influenza vescovile (come S. Siro a Genova - almeno per il secolo XI - o S. Solutore a Torino) non è mai percepito come antagonista ma sempre come parte del sistema diocesano facente capo al vescovo.

Infine è da rilevare che sebbene non si possa parlare di applicazione in sede locale delle direttive papali è pur vero che le linee guida romane penetrarono all'interno delle diocesi. Pensiamo al caso emblematico, ma non isolato, della lettera di Robaldo di Milano al monastero di Montano con la quale l'arcivescovo applicava il canone conciliare del 1135 sull'esenzione della decima; la stessa esenzione fu poi confermata ai monaci cistercensi di Morimondo, sempre nella diocesi di Milano. Questi casi, tuttavia, non hanno alcun valore paradigmatico: come si è già rilevato, la molteplicità di forme in cui il rapporto vescovi-monasteri si presenta non si presta alla categorizzazione. Troppi elementi - non da ultimo la presenza prima delle grandi famiglie aristocratiche poi del comune (che tanto peso ebbe nelle controversie santambrosane) - influirono di volta in volta nei rapporti fra ordinario diocesano e cenobi. Il che non permette di poter individuare schieramenti stabili: lo stesso asse, postulato da certa storiografia di inizio Novecento, fra monasteri-papato non regge a un'attenta analisi dei singoli casi.

## V. Riforma del clero fra vescovi, canonici e laici

Il primo indizio di schieramento dell'ambiente riformatore romano, sul problema della vita comune del clero, si trova nel concilio romano di quaresima del 1059<sup>1</sup>: si tratta di un frammento, edito per la prima volta da Mabillon, che «sembra essere una sorta di processo verbale contemporaneo delle discussioni e delle deliberazioni di quella sinodo»<sup>2</sup>.

Il frammento relativo al concilio del 1059 è occupato, per la prima parte, da un lungo intervento di Ildebrando che sostenne, fondandosi su un generico richiamo alla chiesa primitiva e ai Padri, la necessità di una completa rinuncia ai beni propri per i chierici che abbracciassero la vita in comune e un maggior rigore nelle norme che regolavano la convivenza. Ildebrando si faceva portatore di una critica violenta verso la regola di Aquisgrana: orientamento che si era sviluppato a cavallo tra la prima e la seconda metà del secolo XI in ambienti riformatori di ispirazione monastico-eremitica. Il futuro pontefice condannò quindi i canoni 115 e 122<sup>3</sup> della regola di Aquisgrana. Tuttavia l'unico canone

---

<sup>1</sup> Mansi, *Sacrorum* cit., XIX, c. 912. Sulla sinodo e il decreto del 1059 si veda H. G. Krause, *Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle in Investiturstreit*, in *Studi Gregoriani* raccolti da G. B. Borino, vol. VII, Roma 1960.

<sup>2</sup> G. Miccoli, *Pier Damiani e la vita in comune del clero*, in *La vita comune del clero nei secoli XI-XII* (Atti della settimana di Studio, Mendola, settembre 1959), Milano 1962, pp. 186-211, p. 190. Per il verbale della sinodo del 1059: J. Mabillon, *Annales Ordinis S. Benedicti*, IV, Paris 1707, pp. 686-687.

<sup>3</sup> D. Jasper, *Die Konzilien Deutschland und Reichsitaliens 1023-1059*, in MGH, *Concilia* 8, Hannover 2010, canone 115 «quod canonica institutio, evangelica et apostolica auctoritate fulta, caeteris supermineat institutionibus». «Quia evidenti auctoritate liquet canonicam institutionem caeteris praestare institutionibus, debent, necesse est, qui huius professionis censentur nomine procurare, qualiter in semetipsis eandem institutionem vita et moribus exornent potius quam dehonestent, quoniam qui tantae auctoritatis institutione pollent et se aliis imitabiles praebere debent, verendum est, ne, si quod absit, a proposito exorbitaverint, regno Dei indigni fiant. Quamquam enim canonicis, quia in sacris canonibus illis prohibitum non legitur, liceat linum induere, carnibus vesci, dare et accipere, proprias res et ecclesiae cum humilitate et iustitia habere, quod monachis, qui secundum regularem institutionem arctiorem ducunt vitam, penitus inhibitum est, non tamen in cavendis vitiis et amplectendis virtutibus eorum a monachorum distare debet vita»; canone 122 «de mensura cibi et potus. Illud interea semper caveant praelati, ne id, quod dare debent aut possunt, qualibet dissimulatione aut tenacitate subditis subtrahant, ne paupertatis occasione compulsi, per diversa vagari ac turpibus se implicare negotiis cogantur; relictoque ecclesiastico officio incipiant indiscipline vivere».

del concilio del 1059 pervenutoci non sembra essere influenzato dai richiami di Ildebrando: si limita infatti a un generico invito ai chierici a rimanere possibilmente a vivere presso la chiesa per la quale avevano ricevuto l'ordinazione, dormendo e mangiando insieme e possedendo in comune tutto ciò che veniva loro dalla chiesa. È da sottolineare il fatto che la prescrizione della comunanza di beni è in riferimento alle sole rendite ecclesiastiche, senza alcun accenno a eventuali beni privati di altra origine. La rinuncia a dividere i beni della chiesa non implica un obbligo di povertà, la norma che prevede il mangiare e il bere insieme non stabilisce nessun tipo di disciplina ascetica: «et praecipientes statuimus, ut ii praedictorum ordinum, qui eidem praedecessori nostro obedientes, castitatem servaverunt, iuxta ecclesias quibus ordinati sunt, sicut oportet religiosos clericos, simul manducent, et dormiant: et quidquid eis ab ecclesiis venit, communiter habeant. Et rogantes monemus, ut ad apostolicam, communem scilicet, vitam summopere pervenire studeant»<sup>4</sup>.

Il problema discusso in quella sinodo non fu tanto la riforma del clero attraverso la vita canonica, come era nelle intenzioni di Ildebrando e di Pier Damiani<sup>5</sup>, quanto più semplicemente la riforma della vita canonica, ossia solo di quei chierici raccolti intorno alle chiese cattedrali o inseriti in qualche comunità. In questa sede la vita in comune è indicata come mezzo efficace per combattere la dispersione e l'alienazione dei beni ecclesiastici, il concubinato e la corruzione morale del clero, ma è anche percepita come una scelta di vita di perfezione, riservata a pochi, non proponibile alla totalità dei chierici. Lo stesso richiamo alla vita primitiva – come già nel concilio di Aquisgrana che aveva

---

<sup>4</sup> *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum I*, a cura di L. Weiland, in MGH, *Legum Sectio IV*, Hannoverae 1893-1896, pp. 546-548, doc. 384

<sup>5</sup> G. Miccoli, *Pier Damiani e la vita comune del clero*, in *La vita cit.*, pp. 186-211. Nella *Vita* di Pier Damiani, scritta dal suo discepolo Giovanni da Lodi per due volte è esplicitamente menzionata la sua attenzione volta a promuovere la vita in comune tra il clero, o meglio, la vita canonica regolare (la *Vita* è pubblicata in Migne, PL, CXLIV, 113-146). Gli scritti di Pier Damiani che più direttamente trattano della vita in comune tra il clero si trovano tutti raggruppati negli anni del pontificato di Alessandro II, il più importante è l'opuscolo 24, *Contra clericos regulares proprietarios* (nel quale Pier Damiani si scaglia duramente contro la proprietà privata dei canonici e invita a una vita in povertà sotto una regola che preveda la vita comune e la rinuncia ai beni personali).

prodotto la celebre regola – è più un ideale che un mezzo concreto di azione. Le soluzioni prospettate nel concilio romano del 1059 seguono, come si evince dal canone, una linea di sostanziale moderazione. Papa Nicolò II<sup>6</sup> non condivise le istanze di Ildebrando per l'imposizione ai canonici di una vita comune rigida, in povertà. Il papa non credeva di poter sostenere una riforma canonica così estrema, «collegata con i movimenti religiosi popolari e con gli ambienti eremitici lottanti contro il cenobitismo tradizionale e contro le gerarchie distrettuali costituite da vescovi e pievani il più delle volte ritenuti indegni»<sup>7</sup>. Alessandro II nel concilio del 1063 seguì la linea moderata del suo predecessore pubblicando il canone del 1059 nella medesima forma.

Nonostante l'intervento nel concilio del 1059 nessuna sinodo di Gregorio VII tratta della vita in comune del clero, inoltre la supposta regola per canonici regolari attribuita da Morin al pontefice<sup>8</sup> è stata messa in discussione sia da Dereine sia da Fonseca<sup>9</sup>. L'indagine condotta da Dereine – basata sull'esame stilistico delle bolle di Gregorio VII a confronto con il manoscritto della presunta regola – ha dimostrato come il pontefice non abbia redatto alcuna regola per canonici.

---

<sup>6</sup> Va ricordato che lo stesso pontefice aveva organizzato nella sua diocesi fiorentina la vita comune del clero nei centri plebani presso le chiese matrici, C. Violante, *Prospettive e ipotesi di lavoro in La vita cit.*, pp. 1-15, p. 8.

<sup>7</sup> L. cit. Per l'ideale di un ritorno alla vita apostolica che si diffonde negli ambienti riformatori si veda G. Miccoli, *Ecclesiae primitivae forma*, in «Studi medievali», I (1960), pp. 471- 498; C. Dereine, *La "Vita Apostolica" dans l'ordre canonial du X au XII siècle*, in «Revue Mabillon», LI (1961), pp. 47-53.

<sup>8</sup> G. Morin, *Règlements inédits du pape saint Grégoire VII pour les chanoines réguliers*, in «Revue Bénédictine», XVIII (1901), pp. 177-183, G. Bardy, *Saint Grégoire VII et la réforme canoniale au XIe siècle*, in *Studi Gregoriani I*, Roma 1947, pp. 48-51.

<sup>9</sup> C. Dereine, *La prétendue règle de Grégoire VII pour Chanoines réguliers*, in «Revue Bénédictine», LXXI (1961), pp. 108-118; anche C. D. Fonseca, *La cosiddetta «Regola di Gregorio VII»*, in *Medioevo canoniale*, pp. 101-109, Milano 1970, Il testo della supposta regola gregoriana – l'*Ordo qualiter* – è contenuto nel ms. Ottob. lat. 175 della Biblioteca Apostolica Vaticana, manoscritto del secolo XII occupato interamente da testi relativi ai canonici regolari e organizzato in tre sezioni (la prima dedicata al cambiamento di vita, la seconda all'analisi delle *sententiae patrum* e l'ultima, la più originale, alla vera e propria regola). Lo studio di un altro manoscritto, l'H 5 inf. della Biblioteca Ambrosiana di Milano ha rimesso in discussione la paternità gregoriana di questo testo normativo.

Neppure i concili dei successori di Gregorio VII hanno trattato il tema della vita in comune del clero: «chi esamini la grande quantità di lettere e bolle papali del secolo XII sui canonici può rimanere deluso dalla scarsità dei documenti relativi alla vita comune, traendone la conseguenza che questo punto della riforma ecclesiastica del secolo XI non costituisse ormai una parte essenziale del programma papale per la chiesa. Ma non bisogna lasciarsi prendere da questa statistica. Com'è noto, a noi non sono giunti gli atti della cancelleria papale del sec. XII, perciò non abbiamo una visione unitaria, com'è per il periodo che inizia con Innocenzo III e ci troviamo dinanzi a una documentazione parziale»<sup>10</sup>.

Va tuttavia citato il poco noto canone piacentino, «de communi vita clericorum» pubblicato da Dereine: «de communi clericorum vita, novum quid nequaquam indicimus sed eos qui ecclesiae beneficiis potiuntur, propriis renuntiare ad exemplar primitivae ecclesiae in qua nemo aliquid suum dicebat, sed communionem una vivere praecipimus secundum sanctorum scilicet Urbani papae decreta, Augustini et Prosperi instituta. Cui enim est ve quorum ipsi pars Deus sunt, tale exhibere se debent ut possideant Dominum, ut possideantur a Domino»<sup>11</sup>: posizione riconducibile alla linea rigorista di Ildebrando-Gregorio VII.

Urbano II dimostra particolare attenzione alla questione della vita in comune: le lettere di conferma a richieste di approvazione, avanzategli da vescovi o da superiori di canoniche, non si limitano a favorire quelle iniziative locali, bensì sono occasione di manifestare il suo desiderio di estendere e rendere stabili le forme di vita comune e regolare del clero. Nelle lettere di Urbano II è soprattutto evidente la preoccupazione di distinguere con chiarezza

---

<sup>10</sup> M. Maccarrone, *I papi del secolo XII e la vita comune e regolare del clero*, in *La vita comune cit.*, pp. 349-398, p. 352.

<sup>11</sup> C. Dereine, *Le problème de la vie commune*, in *Studi gregoriani*, III, Roma 1948, p. 298.

lo stato di vita canonica da quello monastico<sup>12</sup>, mentre scarsa attenzione è dedicata alla definizione dei rapporti tra il vescovo e le canoniche diocesane<sup>13</sup>.

Quello che è rilevante in questa sede, infatti, non è l'attenzione che i concili e i pontefici prestarono alla vita comune del clero, quanto piuttosto mettere in luce il ruolo del vescovo di fronte alle canoniche attraverso i canoni conciliari. La prima costituzione conciliare che a questo proposito ci interessa è quella del concilio di Pisa del 1135, presieduto da Innocenzo II<sup>14</sup> – sebbene non citi esplicitamente il presule – «in quo nimirum multa stata sunt, que ad honorem Dei pertinere videbantur. Ex quibus illud est, quod monachi et regulares canonici de laboribus, quos propriis manibus excolunt ac sumptibus, de cetero dare decimas non cogantur». Attraverso questa esenzione monaci e canonici non sono tenuti a versare la decima, sottraendola quindi al vescovo e

---

<sup>12</sup> Alla distinzione fra vita canonica e vita monastica e al passaggio dalla prima alla seconda è dedicata la causa XIX del *Decretum* di Graziano. Interessa sottolineare che all'inizio della C. XIX Graziano stabilisce il ruolo del presule: è lui a dover dare il permesso al chierico di entrare in monastero: «duo clerici ad monasterium transire uolunt; uterque licentiam ab episcopo suo petiit; unus relicta propria ecclesia eo inuito, alter dimissa regulari canonica cenobio se contulit. Modo queritur, si episcopus debeat permittere, ut relicta propria ecclesia clericus monasterium ingrediatur? Secundo queritur, si episcopus licentiam dare noluerit, an eo inuito monasterium possit adire? Tertio, si contigerit ipsos regulares canonicos fuisse, utrum concedendus esset eis monasterii ingressus? Quod episcopus licentiam clericis adeundi monasterium dare debeat, in Tolletano Concilio precipitur, in quo ita statutum legitur: Clerici, qui monachorum propositum appetunt, (quia meliorem uitam sequi cupiunt) liberos eis ab episcopo in monasteriis largiri oportet ingressus». Per la trattazione di questi temi in Graziano si veda K. Pennington, *Gratian, Causa 19, and the Birth of Canonical Jurisprudence*, in «Panta Rei». *Studi dedicati a Manlio Bellomo*, IV, Roma 2004, pp. 339-356.

<sup>13</sup> C. Dereine, *L'élaboration du statut canonique des chanoines réguliers spécialement sous Urbain II*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 46, 1951, pp. 534-565; F. Fuhrmann, *Papst Urban II. und der Stand der Regularkanoniker*, Monaco 1984; C. Andenna, *Certa fixaque et sufficiens regula. Considerazioni sullo sviluppo della dimensione normativa presso i canonici regolari nel corso del XII secolo*, in *Regulae-Consuetudines-Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo* (Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi. Bari/Noci/Lecce, 26-27 ottobre 2002; Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), a cura di C. Andenna, G. Melville, Münster 2005. Si veda anche N. D'Acunto, *L'importanza di chiamarsi Urbano*, in *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli 2007, pp. 177-206.

<sup>14</sup> D. Gigersohn, *Das Pisaner Konzil von 1135 in der Überlieferung des Pisaner Konzils von 1409 in Festschrift für Hermann Heimpel : zum 70. Geburtstag am 19. September 1971*, Göttingen 1972. Per il concilio di Pisa si vedano gli studi di R. Somerville: *The Council of Pisa 1135*, in *Papacy, councils and canon law in the 11.-12. Centuries*, Aldershot 1990; *The Council of Pisa*, in «Speculum» 45 (1970), pp. 98-114; *Another re-examination of the council of Pisa 1135*, in *Readers, Texts, and Compilers in the earlier Middle Ages: Studies in Medieval Canon Law in Honour of Linda Fowler-Magerl*, 2008.

creando quegli spazi di esenzione dall'autorità vescovile – in questo caso dal punto di vista economico – con cui il presule deve confrontarsi in questi secoli, spesso tentando di riportarli sotto il suo diretto controllo<sup>15</sup>. La questione delle decime è ripresa estesamente nel IV concilio lateranense<sup>16</sup> le cui costituzioni riguardano sia i monaci sia i canonici entrambi identificati dalla costituzione 13 come *regulares*, sottoposti cioè a una specifica regola fosse questa monastica, come quella di San Benedetto, o canonica, come quella di Sant'Agostino<sup>17</sup>, la più diffusa fra i canonici regolari.

Il canone 56 del 1215 denuncia la situazione per cui, quando i religiosi concedevano a laici terre o case in affitto, riservavano a sé il pagamento delle decime. La costituzione è severa, bollando gli uni e gli altri di avarizia e imponendo la regola che quei redditi fossero dati alla chiesa parrocchiale, chiesa sotto la diretta giurisdizione vescovile. Diverso era il caso, affrontato nel canone 55, delle decime non pagate dai religiosi in virtù di esplicite esenzioni papali: anche per le terre già concesse o da acquistare in futuro – anche se le lavorate con le proprie mani o a proprie spese – le decime devono essere pagate alle chiese. Il canone è, come abbiamo già visto, rivolto in modo specifico ai

---

<sup>15</sup> Il tentativo del vescovo di riportare sotto il suo controllo gli spazi esenti all'interno della diocesi è uno dei punti fondamentali della cosiddetta riforma vescovile per cui rimando ai miei studi sull'argomento C. Ciccopiedi, *Diocesi e riforme nel medioevo. Orientamenti ecclesiastici e religiosi dei vescovi nel Piemonte dei secoli X e XI*, Cantalupa 2012; Id., *Anticipazioni in tema di riforma vescovile nella medievistica italiana di metà Novecento*, in *Studi Medievali*, 3a serie, LIII, (2012), pp. 531-566.

<sup>16</sup> Per la citazione estesa delle costituzioni del IV concilio lateranense rimando al capitolo precedente dedicato a vescovi e monasteri.

<sup>17</sup> Già nel canone 4 del concilio di Cremona del 1148 è esplicitamente citata la regola di S. Agostino per i canonici accanto a quella di S. Benedetto per i monaci «ut sanctimoniales assidue in claustrum permaneant. Ad maiorem autem domus Dei decorem adijcetes statuimus, ut sanctimoniales et mulieres, quae canonicae nominantur, et irregulariter vivunt, iuxta beatorum Benedicti et Augustini rationem, vitam suam in melius corrigant et emendent: superfluitatem et inhonestatem vestium recidant: et in claustrum sint assidue permanentes: choro, refectorio, et dormitorio sint contentae, et relictis praebendis, et aliis propriis, earum necessitatibus de communi provideant. Quod si usque ad proximum apostolorum sestum non adimpleverint, extunc in earum ecclesiis, donec hoc nostrum mandatum adimpleverint, Divina prohibemus officia celebrari: et si qua ipsarum mortua fuerit, Christianorum careat sepultura. Prohibemus etiam, ne in earumdem collegiis aliqua quae irregulariter victura fuerit, recipiatur» (con questo concilio si diffondono le decisioni prese a Reims nel concilio del 1148, Mansi, XXI, p. 711 sgg.).

Cistercensi ma esteso nella sua ultima parte a tutti i religiosi, nei quali rientrano quindi anche i canonici. È dunque una forte limitazione ai privilegi economici dei religiosi e si può supporre, con Maccarrone, che «la spinta in tale direzione fu data certamente dai vescovi, che fecero sentire le proprie lamentele»<sup>18</sup>. Questi canoni si inscrivono in una più generale tendenza, evidente nei concili dei secoli XI-XII, che vuole evitare la dispersione delle decime e far sì che queste siano sotto il controllo del presule, così come si tende a riportare sotto la giurisdizione vescovile le chiese e le cappelle presenti nella diocesi<sup>19</sup>. Il quinto canone del concilio del 1059<sup>20</sup> (ripetuto identico nel concilio del 1063) stabilisce che le decime e le oblazioni dei vivi e dei morti siano restituite con obbedienza dei laici alle chiese e che siano messe a disposizione dei vescovi; chi non rispetta questa costituzione deve essere scomunicato «deinde, ut decimae et primitiae, seu oblationes vivorum et mortuorum, ecclesiis Dei fideliter reddantur a laicis: et ut in dispositione episcoporum sint. Quas qui retinuerit, a sanctae ecclesiae communione separentur».

Il canone 7 del concilio del 1078, convocato e presieduto da Gregorio VII, afferma che le decime debbano essere pagate dai laici, anche se loro concesse dall'imperatore o dallo stesso vescovo: «decimas, quas in usum pietatis concessas esse canonica auctoritas demonstrans, a laicis possideri apostolica auctoritate prohibemus: sive enim ab episcopis, vel regibus, vel quibuslibet personis eas acceperint, nis ecclesiae reddiderint, sciant se sacrilegii crimen committere et aeternae damnationis periculum incurrere»<sup>21</sup>. Gregorio VII si dimostrava attento alla tutela del patrimonio ecclesiastico<sup>22</sup> imponendo ai laici

---

<sup>18</sup> M. Maccarrone, *Le costituzioni del IV concilio lateranense sui religiosi*, in Id., *Nuovi studi su Innocenzo III*, a cura di R. Lambertini, Roma 1995, pp. 1-45.

<sup>19</sup> Per il problema delle decime detenute da laici si veda A. Castagnetti, *Le decime e i laici*, in *La chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini, G. Miccoli, *Storia d'Italia*, Annali 9, Torino 1986

<sup>20</sup> MGH, *Constitutiones* cit., I, pp. 546-548; D. Jasper, *Das Papstwahldekret von 1059. Überlieferung und textgestalt*, Sigmaringen 1986.

<sup>21</sup> Mansi, *Sacrorum* cit., XX, p. 507; Reg. L. VI, ep. 5b.

<sup>22</sup> Miccoli fa notare come l'attenzione di Gregorio VII per il patrimonio ecclesiastico era aumentata anche in ragione del conflitto con Enrico IV: «il problema della ricostruzione e della tutela del patrimonio ecclesiastico che l'estremo bisogno di denaro per la guerra contro Enrico



la restituzione delle decime, per non incorrere nel crimine di sacrilegio; ribadiva poi per tutta la gerarchia il dovere di «annunziare» ai laici «cum quanto periculo anime sue decimas detinent et ecclesias possident»; inoltre come già visto nel capitolo precedente – con l'intento di ristabilire l'autorità degli ordinari fedeli a Roma e un'importante fonte di entrate per le chiese locali – ordinava agli abati dei monasteri di non trattenere, senza il consenso del papa o del vescovo le decime.

Nel concilio di Guastalla del 1106<sup>23</sup>, presieduto da Pasquale II, si fa espresso divieto di vendita o di scambio di chiese senza che il vescovo abbia dato il suo consenso «nullus abbas, nullus archipresbiter, nullus prepositus ecclesie audeat possessiones ecclesie sue vendere, commutare, locare, vel in feudum dare sine communi fratrum consensu vel episcopi proprie civitatis; alioquin ordinis sui periculum patiatur», tentando in questo modo di riportare tutte le chiese della diocesi sotto il controllo episcopale.

Il concilio di Cremona del 1148 proibisce ai laici di riscuotere le decime che spettano di diritto al vescovo «ne laici decimas possideant. Divinarum legum manifesta est disciplina et sanctorum patrum decreta sanxerunt, uti decimas ecclesiarum, quas in usus pietatis concessas canonum demonstrant auctoritas, laici non debeant possidere. Nos quoque, ne id fiat, modis omnibus prohibemus: quia sive ab episcopis, sive a regibus, vel quibuslibet personis acceperint, nisi ecclesiae reddiderint, sacrilegii crimen committunt, et periculum aeternae damnationi, incurrunt» (can. 8); inoltre ribadisce il controllo vescovile sulle chiese delle diocesi: il vescovo deve garantire al prete una rendita sufficiente per vivere e per poter esercitare i doveri di *cura animarum*, inoltre è il vescovo – o l'arcidiacono – ad avere il potere di giudicarlo e deporlo,

---

non poteva non rendere ancora più urgente: il decreto contro l'investitura laica, e in genere tutte le misure prese contro l'assegnazione di chiese a chierici da parte di laici nonché la proibizione per i laici di trattenere decime ecclesiastiche e di ricevere comunque a qualsiasi titolo terre della Chiesa rispondevano anche a esigenze in questa direzione»; Miccoli, *La storia* cit., p. 531.

<sup>23</sup> MGH, *Constitutiones* cit., p. 564, riedizione in U. R. Blumenthal, *The early councils of pope Paschal II, 1100-1110*, Toronto 1978, pp. 51-71; per il concilio si veda 1106. *Il concilio di Guastalla e il mondo di Pasquale II* (Atti del convegno per il IX Centenario del Concilio di Pieve di Guastalla. 26 maggio 2006), a cura di G. M. Cantarella, D. Romagnoli, Alessandria 2006.

evitando in questo modo una prassi comune di intervento laico in cappelle o pievi la cui amministrazione competeva al vescovo in quanto capo della diocesi «ut unaquaeque ecclesia proprium habeat sacerdotem, et ne quis possit eum ab eius regimine repellere. Praecipimus etiam, ne presbyteris conductitiis ecclesiae committantur: et unaquaeque ecclesia, cui facultas suppetit, proprium habeat sacerdotem: nec ab eius regimine, alicuius, nisi episcopi, in cuius parochia fuerit, vel archidiaconi, canonico iudicio depellatur. Cui de bonis ecclesiae tantum beneficii praebatur, unde convenienter valeat sustentari» (can. 10).

Un ulteriore problema si pone al vescovo in relazione ai laici e ai tentativi di questi, soprattutto nel periodo comunale di usufruire – attraverso una tassazione – dei beni ecclesiastici. Il pontificato di Innocenzo III, sotto questo punto di vista, segnò una cesura importante nei rapporti fra chiese locali e città che condusse a una più cogente definizione del rapporto fra papato e vescovi. Il processo di consolidamento e di espansione della giurisdizione comunale portò allo scontro con le chiese vescovili e i capitoli nel tentativo di eroderne le prerogative in materia giurisdizionale e fiscale, in un succedersi di conflitti violenti e fasi di patteggiamento<sup>24</sup>.

Anche in questo caso i concili indicano il vescovo come responsabile dei beni ecclesiastici della diocesi: senza il suo consenso ai laici non è consentito nessun prelievo delle ricchezze ecclesiastiche. Va in questa direzione il canone 19 del III concilio lateranense<sup>25</sup> in cui è sancito il principio secondo cui si può

---

<sup>24</sup> G. Milani, *I comuni italiani*, Roma-Bari 2005, in particolare si vedano le pp. 90-91; per un'ampia casistica di conflitti fra vescovi e comuni L. Baietto, *Il papa e le città. Papato e comuni in Italia centro-settentrionale durante al prima metà del secolo XIII*, Spoleto 2007.

<sup>25</sup> COD cit., p. 197: «non minus pro peccato eorum qui faciunt, quam pro illorum detrimento qui sustinent, grave nimis esse dignoscitur, quod in diversis partibus mundi rectores et consules civitatum necnon et alii qui potestatem habere videntur, tot ecclesiis frequenter onera imponunt et ita gravibus eas crebrisque exactionibus premunt, ut deterioris conditionis factum sub eis sacerdotium videatur quam sub Pharaone fuerit, qui divinae legis notitiam non habebat. Ille quidem, omnibus aliis servituti subiectis, sacerdotes suos et eorum possessiones in pristina libertate dimisit et de publico eis alimoniam ministravit. Isti vero universa fere onere sua imponunt ecclesiis et tot angariis eas affligunt, ut illud eis, quod Ieremias deplorat, competere videatur: *Princeps provinciarum facta est sub tributo*. Sive quidem fossata sive expeditiones sive quaelibet alia sibi arbitrentur agenda, de bonis ecclesiarum, clericorum et pauperum Christi usibus deputatis cuncta volunt fere compilari. Iurisdictionem etiam et auctoritatem episcoporum et aliorum praelatorum ita evacuunt, ut nihil potestatis eis in suis videatur hominibus remansisse, super quo dolendum est pro ecclesiis; dolendum etiam nihilominus et

usufruire dei beni delle chiese con il solo consenso del vescovo; il canone lamenta inoltre il fatto che in molti luoghi le chiese sono soggette alle imposte dei laici in questo modo la giurisdizione vescovile è messa in discussione poiché spesso non solo le decime non erano riscosse dal vescovo ma anche la designazione dei chierici all'interno di alcune chiese era una prerogativa laica. Sono temi ripresi più estesamente nel IV concilio lateranense con il canone 46<sup>26</sup>, esplicito contro i consoli e i governatori delle città che cercano di gravare le chiese con imposte, collette e altre tasse. Il concilio ribadisce che qualche volta il vescovo e il clero possono, in caso di grande necessità e senza alcuna costrizione, contribuire alle comuni necessità quando le possibilità dei laici non siano sufficienti. Questi devono accettare il contributo con umiltà, devozione e riconoscenza. Il canone limita tuttavia la possibilità concessa al vescovo di contribuire alle finanze comunali, ricordando che per l'imprudenza di alcuni vescovi è bene, prima, consultare il romano pontefice, il cui compito è di provvedere alle comuni necessità.

---

pro ipsis, qui timorem Dei et ecclesiastici ordinis reverentiam videntur penitus abiecisse. Quocirca sub anathematis districtione severius prohibemus, ne de cetero talia praesumant attentare, nisi episcopus et clerus tantam necessitatem vel utilitatem aspexerint, ut absque coactione ad relevandas communes necessitates, ubi laicorum non suppetunt facultates, subsidia per ecclesias existiment conferenda. Si autem consules aut alii de cetero id praesumpserint et commoniti desistere forte noluerint, tam ipsi quam eorum fautores excommunicationi se noverint subiacere, nec communioni fidelium reddantur nisi satisfactionem fecerint competentem».

<sup>26</sup> COD cit., p. 231 «adversus consules ac rectores civitatum et alios, qui ecclesias et viros ecclesiasticos talliis seu collectis et exactionibus aliis aggravare nituntur, volens immunitati ecclesiasticae Lateranense concilium providere, praesumptionem huiusmodi sub anathematis districtione prohibuit, transgressores et fautores eorum excommunicationi praecipiens subiacere, donec satisfactionem impendant competentem. Verum si quando forsan episcopus simul cum clericis tantam necessitatem vel utilitatem prospexerint, ut absque ulla coactione ad relevandas utilitates vel necessitates communes, ubi laicorum non suppetunt facultates, subsidia per ecclesias duxerint conferenda, praedicti laici humiliter et devote recipiant cum actionibus gratiarum. Propter imprudentiam tamen quorundam, Romanum prius consultant pontificem, cuius interest communibus utilitatibus providere. Quoniam vero nec sic quorundam malitia contra Dei ecclesiam conquievit, adicimus ut constitutiones et sententiae quae ab excommunicatis huiusmodi vel de ipsorum mandato fuerint promulgatae, inanes et irritae habeantur, nullo unquam tempore valiturae. Caeterum quia fraus et dolus alicui patrocinari non debent, nullus vano decipiatur errore, ut infra tempus regiminis sustineat anathema, quasi post illud non sit ad satisfactionem debitam compellendus; nam et ipsum qui satisfacere recusaverit et successorem ipsius, si non satisfecerit infra mensem, manere decernimus ecclesiastica censura conclusum, donec satisfecerit competenter, cum succedat in onere qui substituitur in honore».

Il tentativo comunale di imporre la propria fiscalità anche sulla componente ecclesiastica della città portò a gravi situazioni di tensione fra i presuli, i consoli e il papato romano. I conflitti tra i governi cittadini e le chiese locali originavano per lo più dalle crescenti pretese dei comuni nei confronti delle risorse economiche delle chiese e finivano per articolarsi in un susseguirsi di liti e compromessi. Sin dal secolo XII fra le istituzioni ecclesiastiche e quelle cittadine si era instaurato un *modus vivendi*, fondato su un precario equilibrio fra conflitto e collaborazione che subì una prima rottura all'inizio del secolo XIII. Con il pontificato di Innocenzo III si determinò un irrigidimento delle posizioni della chiesa che si scontrò con la crescita delle pretese avanzate dai comuni e giunse alla condanna delle azioni comunali ormai definite eretiche in quanto lesive della *libertas ecclesiae*<sup>27</sup>.

Per quanto riguarda la tendenza a riportare sotto la giurisdizione e il controllo vescovile le chiese della diocesi possiamo indicare alcuni canoni che stabiliscono la nomina dei presbiteri da parte dei vescovi (e il conseguente diretto controllo sulla cura d'anime)<sup>28</sup>, il divieto per i presuli di nominare dietro pagamento un diacono (il vescovo che si rende colpevole perde il diritto di nomina)<sup>29</sup>, il controllo del vescovo sulle nomine di rettori nelle chiese private,

---

<sup>27</sup> Baietto, *Il papa e le città* cit., sono sviluppi successivi al concilio lateranense del 1215.

<sup>28</sup> COD cit., p. 170. Il canone 18 del I concilio lateranense stabilisce che nelle chiese parrocchiali i presbiteri siano nominati dai vescovi e che a essi debbano rispondere della cura d'anime, inoltre è loro proibito ricevere chiese e decime da parte dei laici senza che il vescovo abbia approvato «in parochialibus ecclesiis presbyteri per episcopos constituentur, qui eis respondeant de animarum cura et de iis quae ad episcopum pertinent. Decimas et ecclesias a laicis non suscipiant absque consensu et voluntate episcoporum et si aliter praesumptum fuerit, canonicae ultioni subiaceant».

<sup>29</sup> COD cit., p. 195. Il canone 15 del III concilio lateranense afferma che «cum in officiis caritatis illis primo teneamur obnoxii, a quibus nos beneficium cognoscimus accepisse, e contrario ecclesiastici quidam clerici, cum ab ecclesiis suis multa bona perceperint, bona per ecclesias acquisita in alios usus praesumunt transferre, hoc igitur quia et antiquis canonibus constat inhibendum, nos etiam nihilominus inhibemus; indemnati itaque ecclesiarum providere volentes, sive intestati decesserint sive aliis conferre voluerint, penes ecclesias eadem bona praecipimus remanere. Praeterea, quoniam quidam in quibusdam partibus sub pretio statuuntur, qui decani vocantur, et pro certa pecuniae quantitate episcopalem iurisdictionem exercent, praesenti decreto statuimus ut qui de cetero id praesumpserit, officio suo privetur et episcopus conferendi hoc officium potestatem admitti».

con una particolare attenzione sulla qualità del candidato<sup>30</sup>. Sono tutti indizi di un tentativo da parte dei concili di rafforzare il controllo episcopale sulla diocesi.

Ritorniamo ora al rapporto vescovi-canoniche: anche per quanto riguarda la gestione della giustizia interna alle comunità, le canoniche sono equiparate ai monasteri nel concilio del 1215. Nel canone 8<sup>31</sup> è enunciato un principio che è poi ripetuto in altre costituzioni: il concilio riconosce il diritto interno dei religiosi e a esso rimanda per le esecuzioni generali delle leggi emanate per tutta la chiesa. La costituzione, infatti, come abbiamo visto nel capitolo precedente, tratta della minuziosa procedura da seguire per la punizione di ecclesiastici colpevoli, sia superiori sia inferiori, e nella conclusione del canone si afferma che tale procedura non doveva essere adottata nei riguardi dei religiosi poiché essi già possedevano gli strumenti adatti ed efficaci per la correzione interna. Il riferimento è chiaramente generico: ogni istituzione religiosa possedeva infatti norme per la correzione o anche per l'eventuale rimozione di un proprio membro. Simile esclusione, con rinvio alle rispettive osservanze, è fatta nel canone 48<sup>32</sup> – questa volta monasteri e canonici sono nominati separatamente senza essere accomunati dalla definizione di *regulares* o religiosi – dove si dice espressamente che le norme emanate nel canone (ovvero la possibilità di rifiutare il proprio giudice sia per la pena della scomunica sia in generale per una sentenza contro la quale si

---

<sup>30</sup> COD cit., p. 196, can. 17 «quoniam in quibusdam locis ecclesiarum fundatores aut heredes eorum, potestate in qua eos ecclesia Dei unus debeat esse qui praesit, ipsi plures sine respectu subiectionis eligere moliuntur et, cum una ecclesia unius debeat esse rectoris, pro sua defensione plurimos repraesentant, quocirca praesenti decreto statuimus ut, si forte in plures partes fundatorum se vota diffuserint, ille praeficiatur ecclesiae, qui maioribus iuvatur meritis et plurimum eligitur et probatur assensu Si autem hoc sine scandalo fieri nequiverit, ordinet antistes ecclesiam sicut melius secundum Deum viderit ordinandam. Id ipsum etiam faciat, si de iure patronatus quaestio emerit inter aliquos et cui competat infra tres menses non fuerit definitum».

<sup>31</sup> COD cit., pp. 213-214, alla fine della costituzione è detto «hunc tamen ordinem circa regulares personas non credimus usquequaque servandum, quae, cum causa requirit, facilius et liberius a suis possunt administrationibus amoveri».

<sup>32</sup> COD cit., p. 232.

facesse appello) non si estendono ai regolari «ceterum has duas constitutiones premissas nolumus ad regulares extendi contra suas observantias speciales». Escludendo i religiosi dalle nuove e complicate procedure canoniche emanate nelle due costituzioni, il concilio testimonia l'efficacia delle «osservanze speciali» e contestualmente le sottrae alla diretta giustizia del vescovo. Il canone 7, tuttavia, riequilibra l'importanza della figura vescovile, almeno per quanto riguarda i canonici<sup>33</sup>: riconosce che generalmente è il capitolo a intervenire nel giudizio dei canonici ma, contestualmente, sottolinea che l'intervento deve essere compiuto dietro ammonizione dello stesso vescovo ed è proprio questo a decidere i tempi entro cui le infrazioni devono essere punite. Inoltre è detto che se il capitolo tarda nell'applicazione delle sanzioni deve essere il vescovo a farsi carico del giudizio e dell'esercizio della giustizia. Se i canonici, inoltre, in palese opposizione con il vescovo, suspendessero le loro funzioni di officatura delle chiese, il presule deve rivolgersi al metropolita: questi, per delega della stessa sede apostolica, può intervenire direttamente contro i canonici e attraverso la censura ecclesiastica punirli in modo che in futuro non si ripresentino più simili situazioni di contrasto con il titolare della diocesi.

Il problema dell'amministrazione della giustizia da parte del vescovo in relazione al suo clero era stata affrontata anche nel III concilio lateranense del

---

<sup>33</sup> COD cit., p. 213 «irrefragabili constitutione sancimus, ut ecclesiarum praelati ad corrigendum subditorum excessus, maxime clericorum, et reformandum mores, prudenter et diligenter intendant, ne sanguis eorum de suis manibus requiratur. Ut autem correctionis et reformationis officium libere valeant exercere, decernimus ut executionem ipsarum nulla consuetudo vel appellatio valeat impedire, nisi formam excesserint in talibus observandam. Excessus tamen canonicorum ecclesiae cathedralis, qui consueverunt corrigi per capitulum, per ipsum in illis ecclesiis, quae talem hactenus consuetudinem habuerunt, ad commonitionem et iussionem episcopi corrigantur infra terminum competentem, ab episcopo praefigendum. Alioquin extunc episcopus, Deum habens prae oculis, omni contradictione cessante, ipsos prout animarum cura exegerit, per censuram ecclesiasticam corrigere non postponat, sed et alios eorum excessus corrigere non omittat, prout animarum causa requirit, debito tamen ordine in omnibus observato. Caeterum si canonici absque manifesta et rationabili causa, maxime in contemptum episcopi, cessaverint a divinis, episcopus nihilominus, si voluerit, celebret in ecclesia cathedrali et metropolitanus ad querelam ipsius tamquam super hoc delegatus a nobis, taliter eos per censuram ecclesiasticam cognita veritate castiget, quod poenae metu talia de cetero non praesumant. Provideant itaque diligenter ecclesiarum praelati, ut hoc salutare statutum ad quaestum pecuniae vel gravamen aliud non convertant, sed illud studiose ac fideliter exequantur, si canonicam voluerit effugere ultionem, quoniam super his apostolica sedes, auctore Domino, attentissime vigilabit».

1179; il canone 6 invita alla prudenza sia i vescovi per quanto riguarda le accuse e le scomuniche, sia i subordinati per quanto riguarda la possibilità di appellarsi a Roma. La parte finale del canone anticipa quanto già detto per il concilio del 1215 ovvero il richiamo alla disciplina interna delle congregazioni religiose, fossero queste canonicali o monastiche «precipue vero in locis religiosis hoc volumus observari, ne monachi sive quicumque religiosi, cum pro aliquo excessu fuerint corrigendi, contra regularem praelati sui et capituli disciplinam appellare praesumant, sed humiliter ac devote suscipiant, quod pro salute sua utiliter eis fuerit iniunctum»<sup>34</sup>.

I diversi canoni presi in esame fanno luce sulla difficile situazione in cui il presule si trova in particolare a cavallo tra i secoli XII e XIII: se i concili tendono a rivalutare l'ufficio episcopale sottolineandone il ruolo di riferimento gerarchico verso i religiosi è contestualmente vero che le stesse comunità religiose non possono non essere prese in considerazione dall'attività legislativa dei pontefici. Comunità che avevano la loro organizzazione interna e che spesso godevano di esenzioni fornite dallo stesso papato. La figura del vescovo è, nei canoni, in bilico tra la volontà papale di ricondurre al presule il governo della diocesi, tendenza evidente soprattutto a partire dai concili dell'inizio del secolo

---

<sup>34</sup> COD cit, p. 190. Qui di seguito il canone completo: «reprehensibilis valde consuetudo in quibusdam partibus inolevit, ut fratres et coepiscopi nostri seu etiam archidiaconi, quos appellaturos in causis suis existimant, nulla penitus admonitione praemissa, suspensioni vel excommunicationis in eos ferant sententiam. Alii etiam, dum superioris sententiam et disciplinam canonicam reformidant, sine ullo gravamine appellationem obiciunt et ad defensionem iniquitatis usurpant, quod ad subsidium innocentium dignoscitur institutum. Quocirca ne vel prelati valeant sine causa gravare subiectos vel subditi pro sua voluntate sub appellationis obtentu correctionem valeant eludere praelatorum, praesenti decreto statuimus, ut nec praelati, nisi canonica commonitione praemissa, suspensionis vel excommunicationis sententiam proferant in subiectos, nisi forte talis sit culpa, quae ipso genere suo excommunicationis poenam inducat; nec subiecti contra disciplinam ecclesiasticam ante ingressum causae in vocem appellationis prorumpant. Si vero quisquam pro sua necessitate crediderit appellandum, competens ei ad prosequendam appellationem terminus praefigatur, infra quem, si forte prosequi neglexerit, libere tunc episcopus sua auctoritate utatur. Si autem in quocumque negotio aliquis appellaverit et eo qui appellatus fuerit veniente, qui appellaverit venire neglexerit, si proprium qui habuit, competentem ei recompensationem faciat expensarum, ut hoc saltem timore perterritus, in gravamen alterius non facile qui appellet. precipue vero in locis religiosis hoc volumus observari, ne monachi sive quicumque religiosi, cum pro aliquo excessu fuerint corrigendi, contra regularem praelati sui et capituli disciplinam appellare praesumant, sed humiliter ac devote suscipiant, quod pro salute sua utiliter eis fuerit iniunctum».

XII e la necessità di prendere atto di diverse realtà che convivono all'interno dell'ambito diocesano, realtà - come i monasteri - che spesso erano determinanti nelle stesse elezioni pontificie.

È infine necessario richiamare, a proposito dei rapporti fra vescovi e canoniche, la funzione dei canonici nelle elezioni vescovili (cui abbiamo precedentemente dedicato una parte dell'analisi<sup>35</sup>) che in questa sede accenniamo brevemente: nei concili dei secoli XI-XII è evidente un tentativo di restringimento del corpo elettorale del vescovo; il collegio elettorale è progressivamente limitato al solo capitolo della cattedrale sebbene si parta da una situazione in cui è prevista, perché l'elezione sia ritenuta canonica, anche la partecipazione del *populus*. Il IV concilio lateranense del 1215 segna in maniera definitiva l'individuazione degli elettori del presule nei soli canonici della cattedrale.

Si prendono ora in esame una serie di canoni sulla funzione del vescovo all'interno della diocesi per quanto riguarda gli interventi di riforma che al presule erano demandati, soprattutto relativamente alla questione del matrimonio del clero e l'organizzazione scolastica con particolare riferimento all'istruzione del clero diocesano.

Una dottrina unitaria del celibato ecclesiastico è stata elaborata solo nel corso del secolo XI: la lotta contro il clero ammogliato e concubinario è uno dei cardini ideologici del programma della riforma centralistica romana.

Gabriella Rossetti, nell'intervento sul matrimonio del clero<sup>36</sup>, denuncia la mancanza di studi relativi al tema del matrimonio del clero durante l'alto medioevo. Gli studiosi della prima età cristiana si sono, infatti, occupati del

---

<sup>35</sup> Si veda il cap. II dedicato alle elezioni vescovili.

<sup>36</sup> G. Rossetti, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale*, in *Il matrimonio nella società altomedievale* (Atti della XXIV Settimana di Studio, Spoleto, 22-28 aprile 1976), Spoleto 1977, I, pp. 473-567; G. Picasso, *I fondamenti del matrimonio nelle collezioni canoniche*, in *Il matrimonio cit.*, pp. 191-231. Per una sintesi più recente si veda N. D'Acunto, *Il celibato ecclesiastico fra tarda antichità e medioevo*, in *Celibato e sacerdozio*, a cura di S. Cipressa, Roma 2008, pp. 11-48; per la definizione di concubinato come eresia nicolaitica si veda G. Fornasari, *Celibato sacerdotale e «autocoscienza» ecclesiale. Per la storia della «nicolaitica haeresis» nell'occidente medievale*, Udine 1981.



problema giungendo fino a Gregorio Magno e da quel periodo l'interesse si è spostato verso il secolo XI e verso l'elaborazione di una serie di norme che hanno definitivamente portato al divieto del matrimonio del clero.

Per il periodo precedente la riforma ecclesiastica del secolo XI «ci si è accontentati di affermare la generale decadenza e corruzione dei costumi, il debole argine opposto dai carolingi, il baratro del secolo X “il secolo di ferro della Chiesa”, che giustificherebbe la crociata di riforma dell'XI secolo come naturale reazione dopo aver toccato il fondo»<sup>37</sup>.

Per l'analisi puntuale delle norme che miravano a regolamentare il matrimonio del clero rimando all'esaustivo intervento della Rossetti sopracitato<sup>38</sup>; qui ci si limiterà a indicare alcuni punti chiave relativi agli interventi normativi del secolo XI, soffermandosi sulla figura del vescovo.

---

<sup>37</sup> Rossetti, *Il matrimonio* cit., p. 475.

<sup>38</sup> Per tutto il IV secolo il diritto del clero di ammogliarsi prima di accedere al diaconato e di non interrompere il rapporto matrimoniale non viene messo in dubbio. Durante il concilio di Nicea la proposta di alcuni Padri di imporre a vescovi, preti e diaconi di astenersi dalle mogli, che avevano legittimamente sposato quando erano ancora laici, suscita la vibrata protesta di un vescovo, Pafnuzio, che la percepiva come una pericolosa novità. Contro coloro che pretendevano di «introdurre nella Chiesa una legge nuova» Pafnuzio obiettava che non si poteva separare un uomo dalla moglie che aveva legittimamente sposato, e che il legame matrimoniale doveva essere considerato, perché così l'aveva voluto Dio, indissolubile. Persuasa dalle sue argomentazioni l'assemblea non deliberò in materia e lasciò alla libera volontà di ognuno di scegliere o meno la via della castità. Questo canone, citato dalla tradizione canonistica successiva, condanna la frequentazione di donne al di fuori del rapporto matrimoniale come motivo di scandalo ma non tocca il problema del rapporto coniugale, considerato ancora perfettamente legittimo. Questo il significato originale. Tuttavia nel corso del tempo gliene vennero attribuiti di nuovi: nel secolo IX si andò infatti contro il dettato niceno, con il divieto ai chierici di coabitare con le mogli e i familiari di sesso femminile e nel secolo XI si affermò che se il canone vietava la semplice coabitazione con donne, «a fortiori» proibiva l'unione carnale. Nonostante queste proibizioni, che rimangono del tutto teoriche, nel corso degli anni lo sforzo all'interno della chiesa è diretto verso la regolamentazione, e non verso il divieto, del matrimonio. È certamente provato che la carriera dei membri del clero che hanno deciso di vivere in castità scorre più velocemente di quella degli altri. Un'attenzione particolare è rivolta all'aspetto della castità. Leone Magno, ad esempio, raccomandava che le mogli non fossero abbandonate ma tenute come compagne spirituali: i rapporti carnali dovevano cessare ma non la coabitazione e il legame legale. Infatti ancora nel secolo VIII con il titolo di «episcopissae», «presbitarae», «diaconae» troviamo diverse donne a reggere le case dei sacerdoti, donne che erano pubblicamente onorate. In età carolingia, con lo sforzo concorde delle autorità sia ecclesiastica sia civile, emerse un nuovo ideale che proponeva la vita nel *claustrum*. Le norme che regolavano la *cohabitatio* si fecero sempre più intolleranti finché la convivenza fu completamente vietata. Lo scopo è perseguito in due modi: con l'esortazione per i chierici, senza distinzione di grado, di abitare nel *claustrum* presso la chiesa e non nelle abitazioni proprie, e con il divieto assoluto a preti, diaconi e suddiaconi di abitare con donne, anche quelle legittimate dal concilio niceno. I membri del clero si trovarono di fatto in una

All'inizio del secolo XI il matrimonio del clero, ancora legalmente valido, aveva portato a delle conseguenze negative soprattutto per quanto riguardava il patrimonio ecclesiastico. È verso la soluzione di questo problema che si muovono gli imperatori tedeschi: le decisioni prese, in particolare a Pavia nel 1022, mirano a un'attenta gestione del patrimonio ecclesiastico. Nella sinodo del 1022<sup>39</sup>, convocata dall'imperatore Enrico II e presieduta da papa Benedetto VIII - nonostante la materia espressamente trattata sia il matrimonio dei servi chierici con donne libere e le conseguenze che ne derivano al patrimonio della chiesa - vi è una generica condanna del matrimonio e del concubinato del clero. Il primo canone afferma infatti «ut nullus in clero mulierem attingat. Nullus presbiter, nullus diaconus, nullus suddiaconus, nullus in clero uxorem aut concubinam admittat, cum nulli quoque laicorum scire liceat mulierem praete uxorem. Quod si fecerit, secundum ecclesiastica regulam deponatur»; è da notare in questo canone la condanna rivolta ai rapporti del clero sia con le mogli sia con le concubine («uxorem aut concubinam»): la terminologia dei concili - come vedremo in seguito - è in questo periodo molto incerta e il concilio di Benedetto VIII è molto più rigido nella condanna rispetto ad altri successivi che raramente usano il termine *uxor* proprio perché il legame matrimoniale era considerato legale, diversamente dal concubinato condannato recisamente.

Il secondo canone è di particolare interesse ai fini della nostra trattazione perché è in modo specifico al vescovo - separato quindi nelle costituzioni sinodali dal resto del clero - che è fatto divieto di abitare con una donna, pena

---

situazione contraddittoria: da un lato il diritto legale di contrarre matrimonio, mai abrogato, dall'altro il fatto che il matrimonio fosse reso impraticabile dalla creazione di istituzioni canonicali che prevedevano la vita in comune del clero e una *inquisitio* sui costumi del clero che si voleva sempre più rigorosa. Si può generalmente affermare che gli sforzi dei legislatori carolingi avevano sortito qualche effetto: a partire dal secolo X, infatti, le testimonianze di chierici ammogliati si fanno sporadiche, quasi nulle, anche se proporzionalmente aumenta il numero delle unioni concubinarie, da sempre condannate. Va comunque ricordato che le chiese locali avevano un ampio margine di autonomia, considerato soprattutto che, almeno legalmente, il matrimonio non era vietato.

<sup>39</sup> *Heinrici II et Benedicti VIII Synodus et Leges Papienses de clericis ecclesiarum servis*, in MGH, *Constitutiones* cit., I, pp. 70-78.

la scomunica «ut episcopus nullam feminam habeat neque cum aliqua habitet. Episcopus sicut nullam habebit, ita cum nulla penitus habitabit. Quod si fecerit, et nostris regulis et mundanis legibus concordantibus honore quo se ipse fecit indignum abicietur». Il canone può essere letto come una testimonianza di una situazione possibile - ovvero il caso di un vescovo sposato - che il concilio condannava recisamente.

L'intervento all'interno della sinodo pavese del 1022 sembra essere una presa di posizione più politica che religiosa, poiché vietare il matrimonio dei servi chierici con donne libere significava innanzitutto tutelare il patrimonio servile della chiesa. Infatti molti dei figli di questi chierici, pur non seguendo la professione paterna, ottenevano l'investitura non solo di beni ma anche di chiese di cui si impegnavano a garantire l'ufficiatura: in questo modo la responsabilità del buon funzionamento delle chiese si allontanava sempre più dal vescovo.

Il problema della frammentazione del patrimonio ecclesiastico basta a giustificare la presa di posizione da parte dell'imperatore e dei vescovi presenti: poiché la lotta alle alienazioni di beni appartenenti alle chiese vescovili poteva coincidere con l'arresto della disgregazione del potere del presule su terre e pertinenze della chiesa diocesana. Non era infrequente che la disgregazione del patrimonio avvenisse a opera di un ceto largamente concubinario che portava con sé tutte le implicazioni di situazioni familiari create da unioni con donne libere o di condizioni servile.

Nell'aprile del 1049, nel concilio romano presieduto da Leone IX, fu ripreso il tema del matrimonio e del concubinato del clero attraverso il cosiddetto *Constitutum* di Leone IX<sup>40</sup>. In quella sede furono prese decisioni in

---

<sup>40</sup> Secondo Bonizone già nella sinodo del 1049 Leone IX aveva stabilito il boicottaggio delle messe celebrate da sacerdoti concubinari «ut sacersotes et levite et subdiaconi cum uxoribus non coeant» (Bonizonis episcopi Sutriensis *Liber ad Amicum*, a cura di E. Dummler, in MGH, *Libelli de Lite* cit., I, pp. 568-620, p. 588). Astenersi dalla comunione con i sacerdoti e i diaconi fornicatori diventa tout court proibire lo svolgimento delle messe officiate dai medesimi. Rispetto a Bonizone le altre testimonianze tacciono su questo punto: Ermanno Contratto all'anno 1049 riferisce «idem papa in ebdomada post albas synodum cum Italiae episcopis maxime contra simoniacam heresim Romae celebravit» (MGH, SS, V, p. 128); Bernoldo di Costanza riferendo il *Constitutum* al 1049 «idem papa Romae synodum, maxime contra

merito alle «damnabiles feminae intra Romana moenia praesbyteris prostitutae» rese *ancillae* del palazzo Lateranense<sup>41</sup> – la decisione relativa alle *prostitutae* è forse da riconnettersi con il *Decretum*, sopracitato, di Benedetto VIII e di Enrico II, della sinodo pavese del 1022: in questo caso ci si troverebbe davanti alla prima applicazione e interpretazione di quelle decisioni.

Non abbiamo canoni relativi al concilio convocato da Stefano IX, ma da una testimonianza di Pier Damiani si può dedurre che il pontefice nel 1057 ribadì le posizioni del predecessore «alio quoque tempore, cum papa Stephanus, qui zeli Phinees aemulabatur ardorem, omnes clericos Romae, qui

---

symoniacam heresim, celebravit. Hic in plenaria synodo constituit, ut Romanorum presbiterorum concubinae extunc et deinceps Lateranensi palatio adiudicarentur ancillae» (MGH, SS, V, p. 426); lo Ps. Wiberto nella *Vita Leonis* afferma, a proposito della sinodo del 1049 «Quantum autem solertiam in catholica lege conservanda adhibuerit, in primo Romano concilio, quod multis episcopis considentibus habuit, demonstravit; ubi statuta quatuor synodorum principalium viva voce corroboravit, de crataque omnium antecessorum suorum Pontificum tenenda confirmavit; simoniacam etiam haeresim damnavit, quae iam nonnullas mundi partes invaserat, et in eodem concilio quosdam deposuit episcopos, quos praedicta haeresis naevo suae nequitiae maculaverat», dopo aver menzionato le disposizioni sulle decime e sulle unioni tra consanguinei, lo Ps. Wiberto così conclude «alia quoque per plura canonum capitula studuit renovare, quae ne fastidium gignant, hic supersedimus recitare». Pier Damiani dice soltanto che il *Constitutum* fu emanato «in plenaria synodo». Da quanto risulta dal passo di Pier Damiani, il *Constitutum* di Leone IX consiste esclusivamente nell'asservimento delle concubine dei preti al palazzo lateranense. Nelle disposizioni del 1049 dunque non vi è accenno a un boicottaggio delle messe dei sacerdoti fornicatori. Sorge dunque il dubbio sull'attendibilità del passo di Bonizone che è fortemente condizionato, nel suo racconto, dal suo impegno patarinico; dalla tendenza a vedere con un'ottica patarinica avvenimenti che con il moto patarino nulla avevano a che fare. Si veda in proposito G. Fornasari, *S. Pier Damiani e lo «sciopero liturgico»*. *Problemi di cronologia*, in «Studi Medievali», ser. 3, vol. 17 (1976), pp. 815-832, ora in Id. *Medioevo riformato del secolo XI: Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996, p. 41: «Certo, metodologicamente non sarebbe corretto obliterare la testimonianza di una fonte (Bonizone) solo perché dà una notizia completamente diversa da quella delle altre, ma si deve pensare che Bonizone, da acceso gregoriano qual era, amava probabilmente far risalire indietro nel tempo una prassi che sarebbe diventata normale in ambiente patarinico e non: basti pensare a quella sua ultima frase “audiuantibus monachis, viris religiosis et verbo predicationis insudantibus” in cui viene messa in rilievo l'azione di “monachi”, “uomini religiosi” che collaborarono al boicottaggio e si danno alla predicazione, rompendo una tradizione per cui i monaci non dovevano dedicarsi ad attività fuori dal monastero». Per la datazione del *Constitutum* leonino al 1049 rimando a O. Capitani, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età “pregregoriana” e “gregoriana”*. *L'avvio alla restaurazione*, Spoleto 1966.

<sup>41</sup> Sulla questione la testimonianza più esplicita è quella di Petri Damiani, *Op. 18, Contra clericorum intemperantiam* in *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, n. 112, pp. 258-288, III, in MGH, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit* 4, Hannover 1989: «in plenaria plane synodo sanctae memoriae Leo papa constituit ut quaecunque damnabiles feminae intra Romana moenia reperirentur presbyteris prostitutae et tunc et deinceps Lateranensi palatio adiudicarentur ancillae». Opuscolo diretto a Cuniberto di Torino, presente a Pavia nel 1046 e a Roma nel 1049.

post interdictum papae Leonis incontinentes exstiterant, de conventu clericorum et choro ecclesiae praecepisset exire, ut quanquam, relictis feminis, per poenitentiae se lamenta corrigerent; tamen quia sancto viro inobedientes fuerant, et de sacrario ad tempus exirent, et celebrandae missae licentiam de caetero non sperarent». Nella sinodo si parla, dunque, della netta separazione dei chierici concubinari «de conventu clericorum et choro ecclesiae» e alla proibizione di celebrare la messa.

Una seconda testimonianza in merito al concilio di Stefano IX arriva dal *Decretum* di Graziano: nella *Distinctio* 31 il canone 14 ricorda che «Stephanus papa ait in prima actione sinodi, ab ipso in basilica Lateranensi congregatae: Aliter se habet orientalium ecclesiarum traditio, aliter huius sanctae Rom. Ecclesiae. Nam eorum sacerdotes, diaconi atque subdiaconi matrimonio copulantur; istius autem ecclesiae vel occidentalium nullus sacerdotum a subdiacono usque ad episcopum licentiam habet coniugium sortiendi». È particolarmente interessante notare il ruolo che in questa costituzione occupa il vescovo, non più come nel concilio di Pavia oggetto dell'accusa di coabitare con donne, ma diffidato dal concedere la licenza di matrimonio a un sacerdote della sua diocesi: si va verso una funzione di controllo del presule sul clero della diocesi, funzione che i canoni dei concili successivi rafforzano.

Il concilio romano del 1059, presieduto da Nicolò II, rappresenta un'importante tappa: per la prima volta, anche se solo come ipotesi e non come obbligo, fu proposta un'alternativa per contrastare il matrimonio del clero: la vita in comune e per la prima volta un'assemblea papale imponeva ai fedeli il boicottaggio delle messe celebrate da preti concubinari o sposati. Il canone 3 prevede che «ut nullus missam audiat presbiteri, quem scit concubinam indubitanter habere aut subintroductam mulierem. Unde etiam ipsa sancta synodus hoc capitulum sub excommunicatione statuit dicens: Quicumque sacerdotum, diaconorum, subdiaconorum post constitutum beatae memoriae predecessori nostri Leonis papae de castitate clericorum, concubinam palam duxerit vel duca non reliquerit, ex parte omnipotentis Dei auctoritate beatorum apostolorum Petri et Pauli precipimus et omnino contradicimus, ut missam non

cantet neque evangelium vel epistolam ad missam legat, neque in presbiterio ad divina officia cum iis qui paeatae constitutioni obedientes fuerint maneat, neque partem ab aeclesia suscite, quousque a nobis sententia super huiusmodi Deo concedente procedat»<sup>42</sup>. In base a quanto sostenuto nella costituzione canonica era possibile estromettere dalle azioni liturgiche, e quindi dalla pastorale, i chierici che non rispettavano l'obbligo di una vita casta. Inoltre si forniva ai laici un potente strumento di pressione sul clero e di destabilizzazione della gerarchia ecclesiastica legittimando di fatto la possibilità di non ascoltare le messe di preti ritenuti concubinari, come di fatto accadeva nel movimento patarino<sup>43</sup>: le disposizioni sul boicottaggio si prestavano a provocare tumulti incontrollati e prevaricazioni, prova ne è che talvolta i medesimi concili in cui si ritrovano i canoni che incitano allo sciopero liturgico emanano, nel contempo, delle misure limitative. È significativo a questo proposito il canone 10 del concilio del 1059 che può essere letto come l'introduzione di una misura limitativa poiché prescrive che i laici, che pure sono stati esortati a disertare le messe dei sacerdoti concubinari, non si arroghino il potere di giudicare i chierici di qualsiasi ordine né, tanto meno, osino allontanarli con la violenza dalle chiese «ut cuiuslibet ordinis clericos laici non iudicent nec de aeclesiis eiciant».

Va rilevato che nel canone del concilio si parla di «concupina» e di «subintroducta mulier» ma non di «uxor»<sup>44</sup>: si ha l'impressione, seguendo l'attività del gruppo riformatore romano nel periodo 1050-1060, di una notevole incertezza tra vecchie disposizioni canonistiche e la nuova sensibilità che sta sorgendo nel gruppo dirigente della chiesa di Roma, per cui nella lotta sempre più violenta contro il matrimonio-concupinato del clero si ricorre a drastiche misure (quali appunto lo sciopero liturgico).

---

<sup>42</sup> MGH, *Constitutiones* cit., I, pp. 546- 548, doc. 384.

<sup>43</sup> Nella seconda parte del lavoro si analizzerà la situazione milanese in relazione al movimento della Pataria.

<sup>44</sup> Si veda O. Capitani, *Storiografia e riforma della chiesa in Italia. Arnolfo e Landolfo Seniore di Milano*, in *La storiografia altomedievale*, Spoleto 1970, pp. 588-589, in particolare la nota 18.

Ai nostri fini si deve sottolineare, inoltre, come il vescovo non sia più nominato all'interno della costituzione conciliare che menziona, invece, espressamente «quicumque sacerdotum, diaconorum, subdiaconorum».

Il decreto di Nicolò II è ripetuto identico nella sinodo convocata da Alessandro II nel 1063<sup>45</sup>. Proprio sulla funzione del vescovo è a questo proposito rilevante citare due testimonianze, entrambe di Pier Damiani, che ci consentono di comprendere quanto fosse ancora ambivalente il ruolo del presule in rapporto alla lotta al concubinato del clero. Nella prima il vescovo in prima persona appare oggetto di esplicita condanna da parte del monaco avellanita: si tratta della lettera inviata da Pier Damiani a Nicolò II per esortarlo ad agire contro l'incontinenza dei vescovi<sup>46</sup>. Pier Damiani affronta il problema della purezza rituale - l'idea che la giustificazione della castità ecclesiastica risieda nell'obbligo di garantire la purezza cultuale - e quello della paternità spirituale del vescovo che si esercita sulle comunità a lui affidate, da cui deriva l'idea che se il vescovo, padre spirituale, ha un rapporto con uno dei suoi figli si tratta di un rapporto incestuoso<sup>47</sup>. La condanna verso i vescovi - in una lettera indirizzata al pontefice perché prendesse provvedimenti - testimonia una persistente diffusione, anche ai livelli alti della gerarchia ecclesiastica, del rapporto di matrimonio.

Nella seconda testimonianza, l'opera *Contra intemperantes clericos* indirizzata - nel 1064 a pochi anni di distanza dalla lettera a Nicolò II - al vescovo Cuniberto di Torino per esortarlo a far rispettare la castità ai sacerdoti nella sua diocesi<sup>48</sup>, Pier Damiani si rivolge a un vescovo per far rispettare i

---

<sup>45</sup> Mansi, *Sacrorum* cit., XIX, p. 1023-1024.

<sup>46</sup> Epistula LXI, 11 in Pier Damiani, *Lettere* (41-67), a cura di G. I. Gargano, N. D'Acunto, traduzioni di A. Dindelli, L. Saraceno, C. Somigli, Roma 2002, pp. 311-315.

<sup>47</sup> Si veda a questo proposito M. McLaughlin, *The Bishop as Bridegroom: Marital Imagery and Clerical Celibacy in the Eleventh and Early Twelfth Centuries*, in *Medieval Purity and Piety. Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, a cura di M. Frassetto, New York-Londra 1998, pp. 239-267.

<sup>48</sup> Pier Damiani, *Contra intemperantes clericos* cit., in cui il monaco cita lo sciopero liturgico: «nos plane, quilibet nimirum apostolicae sedis aeditui, hoc per omnes publice concionamur Ecclesias, ut nemo missas a presbytero, non Evangelium a diacono, non denique Epistolam a subdiacono prorsus audiat, quos misceri feminis non ignorat».

decreti sinodali contro il concubinato del clero. La funzione del vescovo è definita con maggior chiarezza da Gregorio VII: nel concilio del 1078 si assegna implicitamente al presule un compito di controllo verso il clero della sua diocesi: il vescovo che si dimostri tollerante verso l'incontinenza di preti, diaconi, suddiaconi è infatti sospeso «si quis episcopus fornicationem presbyterorum, diaconorum, seu subdiconorum, vel crimen incestus in sua parochia, precibus vel pretio interveniente, consenserit, vel commissum sibique compertum auctoritate sui officii non impugnaverit, ab officii suspendantur»<sup>49</sup>.

Nei canoni conciliari e nelle numerose lettere Gregorio VII si dimostra in linea con i predecessori: nella sinodo del 1075<sup>50</sup> proibisce a presbiteri, diaconi e suddiaconi che hanno una moglie o una concubina di svolgere il ministero, privandoli del beneficio a meno che, lasciata la donna, questi non facciano una congrua penitenza. Ancora una volta il vescovo non è nominato nella costituzione sinodale; va inoltre notato l'affiancamento della moglie e della concubina, conseguenza di un'equivalenza, per il gruppo riformatore, del matrimonio e del concubinato. Gregorio VII cerca la collaborazione vescovile per far applicare i decreti delle sinodi in materia di concubinato del clero come dimostrano alcune delle sue lettere<sup>51</sup>; quando e se la collaborazione vescovile manca il pontefice incita e invita alla collaborazione anche i laici, attraverso il boicottaggio delle messe - rinnovando i canoni dei predecessori - come dimostra l'ultimo canone del concilio del 1075 («ut populus clericorum officia nullatenus recipiat, quos apostolicas institutiones contemnere videat»<sup>52</sup>), rivolgendosi a laici eminenti (soprattutto nel regno tedesco come Rodolfo di Svevia o Guelfo di Baviera) e denunciando la debolezza di vescovi e arcivescovi

---

<sup>49</sup> Reg. VI, ep. 5b.

<sup>50</sup> Reg. II, ep. 62. Su Gregorio VII si vedano H. E. J. Cowdrey, *Pope Gregory VII and the Chastity of the Clergy*, in *Popes and Church Reform in the 11th Century*, Londra 2000, pp. 269-302; U. R. Blumenthal, *Pope Gregory VII and the Prohibition of Nicolaitism*, in *Medieval Purity* cit., pp. 239-267.

<sup>51</sup> A titolo d'esempio si vedano le lettere inviate nel novembre del 1074 a Annone di Colonia (Reg. II, 25) e nel marzo del 1075, all'indomani della sinodo, a Sicardo Patriarca di Aquileia (Reg. II, 62).

<sup>52</sup> Reg. II, ep. 52 a.



nell'applicazione dei decreti antinicolaiti, suggerendo di prendere l'iniziativa «etiam vi si oportuerit»<sup>53</sup>.

È bene ricordare che la debolezza di vescovi e arcivescovi può essere interpretata sia come un' oggettiva difficoltà dei presuli nell'operare in situazioni locali in cui la consuetudine del matrimonio era largamente accettata e aveva condotto a situazioni inestricabili soprattutto a livello patrimoniale non facilmente risolvibili, sia come una vera e propria difesa del matrimonio. Non mancano gli esempi - come vedremo nella seconda parte del lavoro, dedicata all'indagine nelle singole sedi - di difesa dell'istituto matrimoniale, basti pensare alla situazione milanese ove il matrimonio del clero aveva un carattere quasi dottrinale<sup>54</sup>, o all'esplicita difesa espressa nella *Epistola de continentia clericorum*<sup>55</sup> attribuita a Ulrico, vescovo di Imola, intorno al 1060 in cui si proponeva non la rigorosa osservanza del celibato, ma dei «casta clericorum coniugia». Questi potevano, per Ulrico, estirpare mali come l'adulterio o l'omosessualità. Cadeva in eresia non chi, pur essendo sacerdote, si sposava ma chi, contro la «discretio» evangelica» promulgava dei «privata decreta»: «cesset ergo tua sanctitas cogere, quos tantum debet ammonere, ne privato, quod absit, praecepto tam veteri quam novo contrarius inveniatis testamento».

La linea di Ulrico e dei vescovi lombardi si rivelò, nel corso dei secoli XI e XII, una linea perdente o in ogni caso minoritaria. Prevalse, nonostante diffuse resistenze, la tesi del gruppo riformatore romano e i concili successivi a quelli di Gregorio VII lo confermano. Tra il primo e il secondo concilio lateranense si ha anzi un inasprimento della legislazione: è con il concilio del 1123 che il matrimonio è presentato con chiarezza come un impedimento all'accesso agli ordini maggiori. Il concilio condanna con chiarezza il matrimonio e il concubinato dei chierici minacciando di scomunica chi non rispetti le decisioni sinodali: chi avesse precedentemente contratto matrimonio era tenuto a

---

<sup>53</sup> Reg. II, ep. 45.

<sup>54</sup> C. Alzati, *Ambrosiana Ecclesia. Studi su la Chiesa milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo*, Milano 1993.

<sup>55</sup> Pseudo Udalrici *Epistola de continentia clericorum*, in MGH, *Libelli de Lite*, I, a cura di L. de Heinemann, pp. 254-260.

separarsi dalla moglie e fare penitenza<sup>56</sup>. Il concilio del 1139 rinforzava i precedenti prevedendo che i matrimoni dei chierici dovessero essere sciolti. Chi rifiutava doveva essere privato del suo ufficio. Era ormai chiaro che il matrimonio dei chierici era equiparato, nelle condanne, al concubinato<sup>57</sup>. Nonostante Innocenzo II avesse affermato di seguire nelle sue costituzioni i predecessori è sotto il suo pontificato che il matrimonio dei chierici diventò non più un vincolo avversato ma legale, bensì un crimine canonico da perseguire: «after the labours of successive popes in the eleventh century, the real turning point in the history of clerical marriage had come in this period between 1123 and 1139»<sup>58</sup>.

Con il IV concilio lateranense si arriva a una parziale sistemazione della questione del celibato ecclesiastico, «ut clericorum mores et actus in melius reformatur, continenter et caste vivere studeant universi, praesertim in sacris ordinibus constituti, ab omni libidinis vitio praecaventes, maxime illo propter quod ira Dei venit de coelo in filios diffidentiae, quatenus in conspectu Dei omnipotentis puro corde ac mundo corpore valeant ministrare. Ne vero facilitas veniae incentivium tribuat delinquendi, statuimus ut qui deprehensi fuerint incontinentiae vitio laborare, prout magis aut minus peccaverint, puniantur

---

<sup>56</sup> COD cit, pp. 163-170, can. 7 «presbyteris, diaconibus vel subdiaconibus concubinarum et uxorum contubernia penitus interdicimus et aliarum mulierum cohabitationem, praeter quas synodus Nicaena propter solas necessitudinum causas habitare permisit, videlicet matrem sororem amitam vel maternam aut alias huiusmodi, de quibus nulla iuste valeat suspicio oriri» e c. 20 «presbyteris, diaconibus, subdiaconibus et monachis concubinas habere seu matrimonia contrahere penitus interdicimus, contracta quoque matrimonia ab huiusmodi personis disiungi et personas ad poenitentiam debere redigi, iuxta sacrorum canonum diffinitionem iudicamus».

<sup>57</sup> COD cit., pp. 171-179, can. 6 «decernimus etiam ut ii, qui in ordine subdiaconatus et supra uxores duxerint aut concubinas habuerint, officioatque ecclesiastico beneficio careant. Cum enim ipsi templum Dei, vasa Domini, sacrarium Spiritus sancti debeant esse et dici, indignum est eos cubilibus et immunditiis deservire», c. 7 «ad haec praedecessorum nostrorum Gregorii VII, Urbani et Paschalis Romanorum pontificum vestigiis inhaerentes, praecipimus ut nullus missas eorum audiat, quos uxores vel concubinas habere cognoverit. Ut autem lex continentiae et Deo placens munditia in ecclesiasticis personis et sacris ordinibus dilatetur, statuimus quatenus episcopi presbyteri diaconi subdiaconi regulares canonic et monachi atque conversi professi, qui sanctum transgredientes propositum uxores sibi copulare praesumpserint, separentur. Huiusmodi namque copulationem, quam contra ecclesiasticam regulam constat esse contractam, matrimonium non esse censemus. Qui etiam ab invicem separati, pro tantis excessibus condignam poenitentiam agant».

<sup>58</sup> H. Parish, *Clerical Celibacy in the West: c. 1110-1700*, Farnham-Burlington 2010, p. 104.

secundum canonicas sanctiones, quas efficacius et districtius praecipimus observari, ut quos divinus timor a malo non revocat, temporalis saltem poena a peccato cohibeat. Si quis igitur, hac de causa suspensus, divina celebrare praesumpserit, non solum ecclesiasticis beneficiis spoliatur, verum etiam pro hac duplici culpa perpetuo deponatur. Prelati vero qui tales praesumpserint in suis inquietantibus sustinere, maxime obtentu pecuniae vel alterius commodi temporalis, pari subiaceant ultioni. Qui autem secundum regionis suae morem non abdicarunt copulam coniugalem, si lapsi fuerint, gravius puniantur, cum legitimo matrimonio possint uti»<sup>59</sup>. I chierici incontinenti sono puniti secondo le sanzioni canoniche, se continuano a celebrare gli uffici divini il beneficio gli è tolto ed è prevista la deposizione. La costituzione conciliare prevede anche che se l'autorità ecclesiastica deputata al controllo - il vescovo (anche se non espressamente nominato, è chiaro che al presule compete la vigilanza sul clero della sua diocesi, come ribadito in molti canoni del concilio del 1215) - si dimostra permissiva sia soggetta alla medesima pena (privazione del beneficio e deposizione).

Si deve sottolineare che a partire dal pontificato di Urbano II sono sempre più rare le esortazioni allo sciopero liturgico: segno che si intendeva premunirsi contro una pratica che, se in un certo momento aveva dato i suoi frutti, minacciava di diventare sovvertitrice delle strutture della chiesa post-gregoriana. L'avversione verso l'intervento dei laici era già manifesta nei partecipanti alla sinodo presieduta nel 1089 da Clemente III, pontefice di parte imperiale avverso a Gregorio VII. Proprio quest'ultimo negli stessi anni, come abbiamo visto, invitava i laici a disertare le messe dei sacerdoti concubinari e a supplire ai vescovi rei di un controllo poco efficace. Al contrario i guibertisti condannavano recisamente l'intervento dei laici ma al contempo raccomandavano e prescrivevano la castità per i sacerdoti. Secondo Clemente III le misure anti-concubinarie non sono supportate da richiami scritturistici, patristici o di purezza culturale, ma «quia murmur populi ad versus

---

<sup>59</sup> COD cit., pp. 203-247.

incontinentiam clericorum passim crescit ac dilatatur». I vescovi sono quindi esortati a promuovere la castità del clero perché utile al tranquillo svolgimento della loro azione pastorale e per due motivi fondamentali: «quatenus de correctione eorum ab his qui foris sunt bonum testimonium habeatis et murmurantis populi insolentiam quiescere faciatis». I vescovi devono far tacere l'*insolentia* del popolo che mormora: il giudizio del popolo, chiaramente non considerato legittimo, è qui in netta contrapposizione con la strumentalizzazione che il papato, soprattutto quello gregoriano, aveva attuato nei confronti delle forze laicali, usate come strumento di pressione per l'affermazione delle linee romane nelle diocesi. Guiberto prosegue poi, con una posizione evidentemente antidonatista, esortando i fedeli a non disprezzare le messe dei sacerdoti peccatori riservando solamente all'autorità ecclesiastica il giudizio sulle persone e minacciando la separazione dalla comunità ecclesiale a coloro «qui ante iudicii nostri censuram opinionis suae preiudicium infuerunt». La negazione ai laici di qualsiasi possibilità di giudizio è evidente nello scritto guibertino: l'obiettivo è ristabilire «quell'equilibrio degli *ordines* sconvolto dalle iniziative di Gregorio VII, che ha scatenato il laicato contro la gerarchia indegna»<sup>60</sup>.

Il dibattito sul celibato ecclesiastico appare dunque, all'inizio del XIII secolo, terminato<sup>61</sup>. La parabola sin qui descritta mostra inizialmente il vescovo

---

<sup>60</sup> G. Fornasari, *Il sinodo guibertista del 1089 e il problema del celibato ecclesiastico*, in «Studi Medievali», 16 (1975), pp. 259-292, p. 267.

<sup>61</sup> Il *Decretum* di Graziano provvede poi alla sistemazione dei risvolti pratici come lo *status* delle mogli e dei figli dei sacerdoti. F. Liotta, *La continenza dei chierici nel pensiero canonistico classico. Da Graziano a Gregorio IX*, Milano 1971. Il *Decretum* recepisce la legislazione della chiesa romana - fissata da ultimo nel secondo concilio lateranense del 1139 - che prevedeva che l'accesso agli ordini maggiori o comunque al *servitium altaris* richiedesse l'esercizio della perpetua continenza. Alcuni dicta sono significativi del pensiero graziano sul tema: come il dictum ante c. 1, D. XXVIII «nolentes continentiam, nec ad subdiaconatus, nec ad superiores gradus concedere possunt. Unde ad subdiaconatum accedentes, non sine voto castitatis iubentur admitti». Condizione essenziale per essere ammessi al suddiaconato e per *conscendere ad superiores gradus* è la professione del voto di continenza. In armonia con questo principio, i dicta post c. 1, D. XXVII «hac auctoritate datur intelligi, quod illi, qui habent uxores vel accipere volunt, nec diacones, nec sacerdotes fieri possunt, nisi continentiam profiteantur»; ante c. 3, D. LXXXIV precede una disposizione ricavata dal II concilio di Cartagine dell'anno 390 che impone «episcopus... presbiteros et diacones ita placuit, ut concedet sacros antistes ac Dei sacerdotes, nec non et levitas, vel qui sacramentis divinis inserviunt, continentes esse in omnibus, quo possint simpliciter quos a Domino postulant inpetrare, ut quod apostoli

in veste di accusato accanto agli altri componenti del clero, anche a lui è fatto divieto di intrattenere rapporti con donne; in seguito al vescovo, non più nominato nei canoni conciliari, è affidato un ruolo di controllo del clero della diocesi, compito che disatteso o scarsamente rispettato (per ragioni che non sempre coincidono, come vedremo nell'analisi delle singole diocesi, con una non condivisione del programma di riforma) è talvolta affidato ai laici soprattutto durante il pontificato di Gregorio VII. Con i suoi successori si assiste, invece, a una chiusura sempre più netta della partecipazione laica.

Il ruolo del vescovo è rilevante anche in altre contesti di riforma e controllo del clero diocesano, per esempio quello relativo all'organizzazione degli studi all'interno della diocesi, attorno alla chiesa cattedrale<sup>62</sup>.

---

docuerunt et ipsa servavit antiquitas non quoque custodiamus... Omnibus placet, ut episcopi, presbyteri, diaconi vel qui sacramenta contractant, pudicitiae custodes etiam ab uxoribus abstineant»; post c. 13, D. XXVIII; ante c. 1, D. XXXII imperniano sulla professione del voto di continenza tutto il sistema di norme che regola il conferimento degli ordini sacri dal suddiaconato in poi. Elemento essenziale, dunque, è la professione di continenza, cui segue (post votum) la consacrazione dell'ordinando, c. 8, D. XXVII «post votum accedit benedictio consecrationis, vel propositum religionis». Dall'oggettivarsi del voto di continenza derivano all'ordinato l'obbligazione positiva di vivere in stato di castità, «quia qui sancti non sunt sancta attractare non possunt», c. 6, D. LXXXI (e si vedano anche in proposito c. 1, D. XXVII «diaconus qui eligitur, si contestatus fuerit pro accipiendo matrimonio, et se dixerit in castitate permanere non posse, hic non ordinetur. Quod si in ordinatione tacuerit et ordinatus fuerit et postea matrimonium desideraverit alienus sit a ministerio et vacet a clero»; dictum post. c. 6, D. XXXIII «ceterum ante susceptum sacrum ordinem quosdam legimus concubinam habuisse, quos tamen sacri canones non reiciunt, si post sacrum ordinem ab eius commixtione se immaculatos custodiunt»); e l'obbligazione negativa di non poter contrarre matrimonio, c. 2, C. XVII, q. 1 «vouentibus non solum nubere, sed etiam velle dampnabile est» o riferita a persone legate da precedente vincolo matrimoniale, di non poter rendere il *debitum coniugale*, c. 24, D. LXXXI «volumus, ut sacerdotes prohiberi debeant ne cum mulieribus conversentur: excepta dumtaxat matre, vel sorore, vel uxore, quae caste regenda est»; c. 10, D. XXXI «de carnali fiat spirituale coniugium... qui habet (uxores) sic habere videantur quasi non habeant, quo et salva sit caritas conubiorum, et cessent opera nuptiarum» e c. 11, D. XXXI «sacerdotes, uxoribus quas in laicali habitu vel in minoribus ordinibus constituti sibi legitime copularunt, necessaria subministrare, debita vero reddere non valent». Da questo, che è il rigoroso sistema tracciato nel *Decretum* di Graziano, si diparte una serie di norme che mirano a regolare i rapporti di famiglia o di concubinato contratti dal candidato alla sacra ordinazione prima di essere promosso al suddiaconato. Il sistema dettato da Graziano non ammette alcuna deroga al principio della continenza, che è condizione essenziale per l'accesso agli ordini sacri, ma nel caso di diritti precostituiti (precedente matrimonio), il nuovo *status* personale dell'ordinato (condizionato dalla promessa di continenza) non può ledere la legittima aspettativa del coniuge di condurre una regolare vita matrimoniale. In Graziano segue poi un'attenta regolamentazione delle conseguenze che la promessa di castità comportava, rispetto alle famiglie precedentemente costituite.

<sup>62</sup> La metà del secolo VI segna l'origine delle scuole ecclesiastiche vere e proprie, la chiesa sente la necessità di dar vita a un'organizzazione che provveda all'istruzione e all'educazione dei

Nel periodo qui preso in esame una serie di concili precisa sempre più puntualmente la legislazione scolastica della chiesa<sup>63</sup>. Nel secolo XII i concili del

---

propri futuri ministri e con la fine delle istituzioni pubbliche la scuola ecclesiastica resta l'unica struttura scolastica organizzata. Già all'inizio del secolo VI, in Italia, in Provenza e in Spagna si hanno tentativi parziali di organizzazione scolastica. La data più significativa è quella del concilio di Toledo del 527: il concilio stabilisce infatti che presso la casa del vescovo siano istruiti, da un apposito maestro, coloro che intendono abbracciare lo stato ecclesiastico. È chiaro che un'istituzione di questo genere non poteva interessare un numero molto vasto di persone. Le sedi episcopali sorgevano nelle città principali, e solo le zone in cui la civiltà urbana conservava una certa vitalità potevano trarre beneficio dal provvedimento, che restava in ogni caso destinato a una *élite* piuttosto ristretta. Sulle scuole ecclesiastiche i Carolingi fondano il loro programma di riforma dell'istruzione. La stessa chiesa si dedica alla riorganizzazione delle proprie strutture scolastiche interne: Leone IV nell'853 detta disposizioni relative all'istruzione del clero, disposizioni che saranno riprese a distanza di tempo dai papi riformatori, affinché sia assicurata l'istruzione al clero della diocesi soprattutto presso la chiesa cattedrale. La scuola ecclesiastica conosce sino alla fine del secolo XI una fioritura contestuale a quella delle scuole monastiche.

<sup>63</sup> C. Frova, *Istruzione e educazione nel medioevo*, Torino 1981; P. Riché, *Le scuole e l'insegnamento nell'occidente cristiano dalla fine del V secolo alla metà dell'XI secolo*, Roma 1984 (ed. orig. 1979); P. Riché, J. Verger, *Nani sulle spalle di giganti. Maestri e allievi nel medioevo*, Milano 2011 (ed. orig. 2006). Sia Frova sia Riché citano un concilio di Gregorio VII, quello romano del 1079 come esempio di legislazione sulle scuole; nei canoni del concilio non vi è tuttavia traccia di decisioni in merito all'organizzazione scolastica. Sono due i concili nei quali è regolata con precisione la questione scolastica, quello del 1179 e quello del 1215. Nel primo, il canone 18 stabilisce che in ogni chiesa cattedrale vi sia un maestro incaricato gratuitamente di insegnare ai chierici «quoniam ecclesia Dei et in eis quae spectant ad subsidium corporis et in eius quae spectant ad subsidium corporis et in eis quae ad profectum veniunt animarum, indigentibus sicut pia mater providere tenetur, ne pauperibus, qui parentum opibus iuvari non possunt, legendi et proficiendi opportunitas subtrahatur, per unamquamque ecclesiam cathedralem magistro, qui clericos eiusdem ecclesiae et scholares pauperes gratis doceat, competens aliquod beneficium assignetur, quo docentis necessitas sublevetur et discentibus via pateat ad doctrinam. In aliis quoque restituatur ecclesiis sive monasteriis, si retroactis temporibus aliquid in eis ad hoc fuerit deputatum. Pro licentia vero docendi nullus omnino pretium exigat, vel sub obtentu alicuius consuetudinis ab eis qui docent aliquid quaerat, nec docere quempiam expetita licentia, qui sit idoneus, interdicat. Qui vero contra hoc venire praesumpserit, a beneficio ecclesiastico fiat alienus. Dignum quidem esse videtur ut in ecclesia Dei fructum laboris sui non habeat, qui cupiditate animi, dum vendit licentiam docendi, ecclesiarum profectum nititur impedire» (COD cit., p. 196). Il secondo canone, del concilio del 1215, prevede che un maestro sia istituito non solo presso la chiesa cattedrale ma anche nelle altre chiese diocesane. La sede metropolitana deve anche avere un teologo «quia nonnullis propter inopiam et legendi studium et opportunitas proficiendi subtrahitur, in Lateranensi concilio, pia fuit institutione provisum, ut, per unamquamque cathedralem ecclesiam magistro, qui clericos eiusdem ecclesiae aliosque scholares pauperes gratis instrueret, aliquod competens beneficium praeberetur, quo et docentis relevaretur necessitas et via pateret discentibus ad doctrinam. Verum quoniam in multis ecclesiis id minime observatur, nos praedictum roborantes statutum, adicimus ut non solum in qualibet cathedrali ecclesia sed etiam in aliis, quarum sufficere poterunt facultates, constituatur magister idoneus a praelato, cum capitulo sei maiori ac saniori parte capituli eligendus, qui clericos ecclesiarum ipsarum et aliarum gratis in grammaticae facultate ac aliis instruant iuxta posse. Sane metropolitana ecclesia theologum nihilominus habeat, qui sacerdotes et alios in sacra pagina doceat et in his praesertim informet, quae ad curam animarum spectare noscuntur. Assignetur autem cuilibet magistrorum a capitulo unius praebendae proventus, et pro theologo a metropolitano tantundem, non quod per hoc efficiatur canonicus, sed tamdiu redditus ipsius

1179 sotto Alessandro III e del 1215 sotto Innocenzo III si occupano ampiamente di scuola – un significativo precedente va indicato in Gregorio VII che nel canone 31 del concilio del 1078 prescrive «ut omnes episcopi artes litterarum in suis ecclesiis doceri faciant»<sup>64</sup>, individuando con chiarezza nel vescovo il promotore degli studi all'interno della diocesi. La scuola che sorge nelle città presso la cattedrale, emanazione dell'autorità del vescovo e del capitolo, retta da uno scolastico e dotata della facoltà di attribuire la «licentiam docendi», assume un'importanza culturale e politica sempre maggiore. Al vescovo sono attribuite dai concili funzioni di controllo soprattutto per quanto riguarda la partecipazione dei chierici, istruiti nelle scuole cattedrali, alla vita laica per scopi personali, come il guadagno o la fama.

Il vescovo, insieme con l'abate e con il priore, secondo il canone 9 del concilio del 1139, deve controllare che monaci e canonici, dopo aver ricevuto l'abito non si applichino allo studio del diritto civile<sup>65</sup> e della medicina in vista di un guadagno materiale: se il presule si dimostra tollerante dev'essere allontanato dalla chiesa e privato della sua dignità «prava autem consuetudo, prout accepimus, et detestabilis inolevit, quoniam monachi et regulares canonici post susceptum habitum et professionem factam, sprete beatorum magistrorum Benedicti et Augustini regula, leges temporales et medicinam

---

percipiat, quamdiu perstiterit in docendo. Quod si forte de duobus magistris metropolitana ecclesia gravetur, theologo iuxta modum praedictum ipsa provideat, grammatico vero in alia ecclesia suae civitatis sive diocesis, quod sufficere valeat, faciat provideri» (COD cit., p. 216).

<sup>64</sup> Reg. VI, 5b.

<sup>65</sup> Anche il canone 12 del III concilio lateranese (COD cit., p. 194) riprende questo divieto stabilendo che tutti i chierici dal suddiaconato in su non possano esercitare l'avvocatura nelle cause dei tribunali civili, a meno che difendano la propria causa, quella della loro chiesa o quella di persone che non hanno la possibilità di sostenere le proprie ragioni. Chiunque violi questo decreto deve essere allontanato dunque da ogni ministero ecclesiastico «clerici in subdiaconatu et supra et in minoribus quoque ordinibus, si stipendiis ecclesiasticis sustentatur, coram iudice saeculari advocati in negotiis fieri non praesumant, nisi propriam vel ecclesiae suae causam fuerint prosecuti aut pro miserabilibus forte personis, quae proprias causas administrare non possunt. Sed nec procuraciones villarum aut iurisdictiones etiam saeculares sub aliquibus principibus vel saecularibus viris, ut iustitiarum eorum fiant, clericorum quisquam assumere praesumat. Si quis adversus hoc tentaverit, quoniam contra doctrinam Apostoli est dicentis: *Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus* et saeculariter agit, ab ecclesiastico fiat ministerio alienus, pro eo quod, officio clericali neglecto, fluctibus saeculi, ut potentibus saeculi placeat, se immergit. Districtius autem decrevimus puniendum, si religiosorum quisquam aliquid praedictorum audeat attentare».

gratia lucri temporalis addiscunt. Avaritiae namque flammis accensi, se patronos causarum faciunt; et um psalmodiae et hymnis vacare debeant, gloriosae vocis confisi munimine, allegationum suarum varietate iustum et iniustum, fas nefasque confundunt. Attestantur vero imperiales constitutiones, absurdum immo et opprobrium esse clericis, si peritos se velint disceptationum esse forensium. Huismodi temeratores graviter feriendos, apostolica auctoritate decernimus. Ipsi quoque, neglecta animarum cura ordinis sui propositum nullatenus attendentes, pro detestanda pecunia sanitatem pollicentes, humanorum curatores se faciunt corporum. Cumque impudicus oculus impudici cordis sit nuntius, illa de quibus loqui erubescit honestas, non debet religio pertractare. Ut ergo ordo monasticus et canonicus Deo placens in sancto proposito inviolabiliter conservetur, ne hoc ulterius praesumatur, apostolica auctoritate interdicimus. Episcopi autem, abbates et priores tantae enormitati consentientes et non corrigentes, propriis honoribus spolientur et ab ecclesiae liminibus arceantur»<sup>66</sup>. È una sanzione decisa che fornisce un indizio su una situazione probabilmente molto diffusa: quella di monaci e chierici che si avvicinano al mondo laico esercitando una professione, come quella di avvocato o di medico, al servizio - dietro pagamento - non solo della propria comunità.

La funzione del vescovo è poi di grande rilevanza per quanto riguarda la scelta degli aspiranti sacerdoti, la costituzione 27 del IV concilio lateranense<sup>67</sup>, stabilisce che i vescovi siano tenuti alla formazione - diretta o mediante collaboratori - degli ordinandi in modo che siano in grado di celebrare gli uffici divini e amministrare i sacramenti. Il concilio del 1215 non è solo attento alla

---

<sup>66</sup> COD cit., pp. 174-175.

<sup>67</sup> COD cit., p. 224: «cum sit ars artium regimen animarum, ut episcopi promovendos in sacerdotes diligenter instruant et informet vel per se ipsos vel per alios viros idoneos super divinis officiis et ecclesiasticis sacramentis qualiter ea rite valeant celebrare; quoniam si ignaros et rudes de caetero ordinare praesumpserint, quod quidem facile poterit deprehendi, et ordinatores et ordinatos gravi decrevimus subiacere ultioni. Satius est enim, maxime in ordinatione sacerdotum, paucos bonos quam multos malos habere ministros, quia si caecus caecum duxerit, ambo in foveam dilabuntur».



preparazione liturgica del sacerdote: come si nota il canone 30<sup>68</sup>, relativo all'idoneità dei sacerdoti, raccomanda una persona che all'onestà unisca una buona istruzione. L'esame degli aspiranti sacerdoti non è solo di competenza vescovile ma è il concilio provinciale - nelle intenzioni della costituzione - a dover esaminare le persone cui sono state assegnate i benefici. Vi è nel concilio del 1215 una forte attenzione per la *cura animarum* - come abbiamo visto nel capitolo precedente su vescovi e monasteri - che compete ai sacerdoti: essi devono dunque essere persone non solo oneste ma anche istruite, in grado di insegnare correttamente la dottrina cristiana (i cui fondamenti sono indicati nell'*incipit* del concilio, nella costituzione *De fide catholica*).

---

<sup>68</sup> COD cit., p. 225: «grave nimis est et absurdum, quod quidem praelati ecclesiarum, cum possint viros idoneos ad ecclesiastica beneficia promovere, assumere non verentur indignos, quibus nec morum honestas nec literarum scientia suffragatur, carnalitatis sequentes affectum, non iudicium rationis. Unde quanta ecclesiis damna proveniant, nemo sanae mentis ignorat. Volentes igitur huic morbo mederi, praecipimus ut, praetermissis indignis, assumant idoneos, qui Deo et ecclesiis velint et valeant gratum impendere famulatum fiatque de hoc in provinciali concilio diligens inquisitio annuatim, ita quod qui post primam et secundam correctionem fuerit repertus culpabilis, a conferendis beneficiis per ipsum concilium suspendatur, instituta in eodem concilio persona provida et honesta, quae suppleat suspensi defectum in beneficiis conferendis; et hoc ipsum circa capitula quae in his delinquerint, observetur. Metropolitanis vero delictum superioris iudicio relinquatur ex parte concilii nunciandum. Ut autem haec salubris provisio plenior consequatur effectum, huiusmodi suspensionis sententia praeter Romani pontificis auctoritatem aut proprii patriarchae minime relaxetur, ut in hoc quoque quatuor patriarchales sedes specialiter honorentur.

## Milano

*La vita comune del clero e i rapporti con le canoniche.*

Uno dei primi indizi della presenza di comunità che praticavano una qualche forma di vita comune in diocesi di Milano è attestato durante l'episcopato di Ariberto. L'arcivescovo effettuò una donazione alla chiesa di S. Giovanni di Monza<sup>69</sup> consegnandole la *curtis* incastellata di Casale, presso cui sorgeva una canonica istituita dal prete Arderico: l'accento alla canonica attesta l'esistenza di comunità canonicali presso chiese del contado all'inizio del secolo XI. Non si conosce nulla di Arderico, ma il fatto che la *curtis* di Casale fosse in possesso di Ariberto suggerisce l'ipotesi che appartenesse agli allodi di famiglia e, pertanto, che la promozione in quel luogo della vita canonica possa essere stata incoraggiata dallo stesso arcivescovo (Ariberto stabiliva inoltre che qualora nella canonica non si fossere rispettate alcune regole, la chiesa presso cui sorgeva sarebbe stata destinata a un parente dell'arcivescovo). Inoltre Ariberto, pur cedendo tutto il complesso curtense alla chiesa monzese, riservò ai suoi successori il controllo sulla canonica: Ariberto volle, probabilmente, contribuire a irrobustire una blanda vita comune che «forse i canonici già in qualche modo sperimentavano»<sup>70</sup>. Il reddito dei beni donati dall'arcivescovo doveva servire ai canonici della chiesa monzese per la mensa comune («ad reficendum comuniter») durante il periodo quaresimale<sup>71</sup>. Ci troviamo di fronte a un'iniziativa vescovile di supporto alla vita comune del clero (seppure in forme blande) precedente rispetto alla prima disposizione conciliare romana,

---

<sup>69</sup> A. Lucioni, *L'arcivescovo Ariberto, gli ambienti monastici e le esperienze di vita comune del clero*, in *Ariberto da Intimiano fede, potere e cultura a Milano nel secolo XI*, a cura di E. Bianchi, M. Basile Weatherill, M. R. Tessera, M. Beretta, pp. 347-355, p. 353 (*Gli atti privati milanesi e comaschi del secolo XI*, II, a cura di C. Manaresi, C. Santoro, Milano 1960, pp. 352-355, n. 311).

<sup>70</sup> Lucioni, *Ariberto* cit., p. 353, per Monza si veda A. Ambrosioni, *Tra re, arcivescovi e mondo comunale. Monza e la sua Chiesa nel cuore del Medioevo*, in *Monza. La sua storia*, a cura di F. De Giacomi, E. Galbiati, Monza 2002, pp. 90-115, la Ambrosioni nota che un atto dell'anno 1000 attesta l'uso di redditi in comune da parte dei canonici.

<sup>71</sup> *Gli atti privati* cit., II, pp. 352-355 (Lucioni, *Ariberto* cit., p. 355).

quella del 1059 (che, come abbiamo visto, non recepisce la linea rigorista di Ildebrando e si limita a un generico invito alla vita comune del clero).

Il sostegno alla diffusione di forme di vita comune presso il clero milanese fu una preoccupazione costante dell'azione pastorale di Ariberto: non è documentato un intervento diretto dell'arcivescovo nell'istituzione di una canonica presso la chiesa di S. Ambrogio ma la prima notizia dell'uso della denominazione canonici per il gruppo dei dodici preti decumani officianti la basilica ambrosiana risale all'epoca ariberitana (10 agosto 1029, ancora una volta notiamo che si tratta di trent'anni prima del concilio lateranense in cui furono prese le prime disposizioni a favore della vita comune del clero) in un atto che contestualmente attesta l'esistenza dell'edificio della canonica dove i preti avevano la mensa in comune<sup>72</sup>; prendere i pasti in comune rappresenta un impegno minimo tuttavia è segno di un'inversione di tendenza rispetto all'uso di vivere «in domibus propriis»<sup>73</sup>.

Per i preti decumani della cattedrale di S. Maria Maggiore Ariberto fece costruire l'edificio della canonica, la dotò attraverso la donazione, nell'aprile 1042, della *curtis* incastellata di Monvalle, sul lago Maggiore. Il reddito ricavato doveva essere usato per il pasto in comune «ad reficiendum simul in predicta canonica perpetuis temporibus»<sup>74</sup>. Ariberto cercò di favorire la vita comune anche presso il clero cattedrale con il testamento redatto nel 1034, destinando a preti, diaconi e suddiaconi ordinari della cattedrale una quota di redditi «ad reficiendum in canonica», affinché potessero rispettare quanto previsto da «illorum ordo et consuetudo»<sup>75</sup>. Sebbene Ariberto, con il suo testamento, avesse cercato di favorirla, la vita comune nel collegio degli ordinari della cattedrale

---

<sup>72</sup> *Gli atti privati* cit., II, pp. 66-68, n. 172. Vedi A. Ambrosioni, *Un documento sulla vita comune dei canonici di S. Ambrogio*, in Id., *Milano, papato e impero in età medievale. Raccolta di studi*, a cura di M. P. Alberzoni-A. Lucioni, Milano 2003, pp. 151-173, pp. 151-173. Va rilevato che gli officianti di Sant' Ambrogio sono gli unici decumani delle basiliche milanesi per i quali in questo periodo è usata la parola canonici.

<sup>73</sup> Landulphi Senioris, *Historia Mediolanenensis*, a cura di L. C. Bethmann, W. Wattenbach, in MGH, SS, VIII, Hannoverae 1848, pp. 32-100,, II 35 r. 53, p. 70

<sup>74</sup> *Gli atti privati* cit., II, pp. 319-321 n. 294.

<sup>75</sup> *Gli atti privati* cit., II, pp. 167-168, n. 218, rr. 110-117.

non risulta praticata negli anni successivi al suo episcopato. Sappiamo<sup>76</sup> che nel 1110 Olrico, arciprete della chiesa maggiore, iniziò la costruzione della canonica per gli ordinari («electus iste (Olricus) vicedominus, secutus consilium Arderici de Carimate, qui precipue elegit eum in archipresbiterum in mense aprili quo electus fuit, canonicam aedificare cepit»<sup>77</sup>): la distanza temporale dalle disposizioni di Ariberto è notevole e indica la reticenza degli ordinari a vivere secondo forme di vita comune. Proprio nel 1098 un concilio della provincia milanese convocato dall'arcivescovo Anselmo IV si era occupato di vita comune del clero<sup>78</sup>. Nei tre giorni di lavoro della sinodo si discusse della situazione generale delle chiese («de statu aecclesiarum») e di questioni inerenti alla vita comune dei chierici («de communi vita clericorum») <sup>79</sup>. I *capitula* emanati «post multimodam tractationem» e unanimemente approvati, sono preceduti da una ferma censura delle pratiche simoniache, compresa l'investitura per mano di laici, con esplicito riferimento a Gregorio VII e ai canoni del concilio di Piacenza che avevano tentato di regolamentare la questioni delle ordinazioni considerate invalide perché impartite da simoniaci.

---

<sup>76</sup> E. Cattaneo, *La vita comune del clero a Milano (secolo IX-XIV)*, in «Aevum» 48 (1974), pp. 246-269.

<sup>77</sup> Landulfi de Sancto Paulo *Historia Mediolanensis*, a cura di L.C. Behtmann, W. Wattenbach, in MGH, *Scriptores* cit., VII, pp. 32-100.

<sup>78</sup> A. Lucioni, *Anselmo IV da Bovisio arcivescovo di Milano (1097-1101). Episcopato e società urbana sul finire dell'XI secolo*, Milano 2011, pp. 141-154: la riunione sinodale si svolse dal 5 al 7 aprile, i primi due giorni nella cattedrale iemale di S. Maria Maggiore e all'aperto il terzo giorno a causa della gran folla presente alla seduta conclusiva (gli atti sono stati pubblicati da, P. Zerbi, «*Cum mutato habitu in coenobio sanctissime vixisset*» *Anselmo III o Arnolfo III?*, in «*Ecclesia in hoc mundo posita*»: studi di storia e di storiografia medioevale raccolti in occasione del 70° genetliaco dell'autore, a cura di P. Zerbi, M. P. Alberzoni, Milano 1993. L'immediatezza della convocazione va ascritta alla necessità di trovare risposte adeguate alla situazione delle diocesi suffraganee, non più sotto il controllo del metropolita ambrosiano poiché governate da vescovi di obbedienza guibertista. Proprio questo secondo aspetto costituì uno dei motivi primari dell'assemblea sinodale, la cui convocazione è fatta risalire a un'esplicita richiesta del pontefice. Urbano II voleva che fosse ristabilita l'obbedienza sull'area nord ovest della penisola. Fu lo stesso Anselmo a dichiarare che la sinodo si era tenuta «iussu domini nostri venerabilis Urbani Romani pontificis» secondo quanto di legge nell'arena del *decretum* rilasciato a favore dei canonici di S. Ambrogio a conclusione dell'assemblea sinodale il 7 aprile 1098 (edizione in Lucioni, *Anselmo* cit., Appendice pp. 197-200).

<sup>79</sup> Zerbi, «*Cum mutato habitu*» cit., pp. 301-303.

Un intenzionale riferimento ai canoni piacentini<sup>80</sup> «è ravvisabile nella disposizione riguardante la concessione di benefici ecclesiastici, da allora in poi subordinata alla disponibilità dei chierici a rinunciare alle proprie sostanze così da poter divenire discepoli di Cristo. La povertà personale richiesta ai chierici detentori di benefici, mediante il richiamo ai Padri e al paradigma della Chiesa delle origini, colloca la decisione sinodale nella linea degli orientamenti più rigoristi del movimento riformatore, riconducibili alle posizioni di Ildebrando-Gregorio VII»<sup>81</sup> e soprattutto riaffermati da Urbano II durante il concilio di Piacenza, secondo quanto testimonia il superstite canone «de communi clericorum vita»<sup>82</sup>, oltre che ben noti a Milano per essere stati al centro della predicazione patarinica. La rinuncia alla proprietà personale diventava condizione indispensabile per un'autentica vita comune; l'esempio della chiesa primitiva assumeva, a tale proposito, valore paradigmatico in quanto la comunione dei beni e la vita in comune dovevano essere precedute dalla totale rinuncia a ogni forma di ricchezza e proprietà.

Dopo soli due giorni dalla fine della sinodo, in risposta a una richiesta dei chierici della pieve di S. Vittorio di Varese, l'arcivescovo – conscio che la vita comune andasse promossa innanzitutto garantendo risorse economiche adeguate alle necessità materiali dei gruppi di chierici – fece redigere un

---

<sup>80</sup> Oltre al canone piacentino, edito da Dereine sulla vita comune del clero citato precedentemente il concilio piacentino si occupa di benefici al canone 15 «Sanctorum canonum status consona sentientes, decernimus ut sine titulo facta ordinatio irrita habeatur, et in qua quislibet titulatus est in ea perpetuo perseveret. Omnino autem in duabus aliquem titulari non liceat, sed unusquisque in qua titulatus est in ea tantum canonicus habeatur. Licet enim episcopi dispositione unus diversis preesse possit ecclesiis, canonicus tamen aut praebendarius nisi unius tantum ecclesie qua conscriptus est, esse non debet. Sique tamen capelle sunt, que suis redditibus clericos sustinere non possint, earum cura ac dispositio preposito maioris ecclesie, cui capellae subdite esse videntur, immineat et tam de possessionibus quam et de ecclesiasticis capellarum officiis ipse provideat» (R. Somerville, *Pope Urban II, the collection Britannica, and the council of Melfi: 1089*, Oxford 1996, pp. 89-101).

<sup>81</sup> Lucioni, *Anselmo cit.*, p. 158. La consonanza del testo sinodale milanese con le concezioni gregoriane sulla vita comune del clero è richiamata da Cattaneo, *La vita comune del clero a Milano cit.*, p. 264, si veda inoltre C. D. Fonseca, *Riforma del clero e ordinamento canonico tra paradigmi ideologici e realtà istituzionale: il caso di Milano*, in *Milano e il suo territorio* (Atti dell'XI congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Milano 26-30 ottobre 1987), Spoleto 1989, p. 336.

<sup>82</sup> Il poco noto canone piacentino è stato pubblicato da Dereine, *Le problème cit.*, p. 298.

decreto<sup>83</sup> con il quale, dopo aver ricordato il dovere del vescovo di vigilare affinché «ecclesiastiche res secundum sanctorum patrum decreta ordinetur et ordinate incommutabiliter servantur» dispose che fossero restituiti al collegio dei chierici pievani «res et beneficia» appartenenti alla dotazione patrimoniale della pieva varesina, dei quali i suoi predecessori si erano impossessati distribuendoli alla propria clientela vassallatica<sup>84</sup>. Il *decretum* dell'arcivescovo stabilì che da allora in poi i beni e redditi spettanti alla pieve dovessero rimanere nell'esclusiva disponibilità degli ecclesiastici residenti presso la canonica di S. Vittore e viventi «regulariter et canonicè»<sup>85</sup>. Analoga la preoccupazione che emerge nella donazione effettuata in un anno imprecisato a favore dei chierici officianti la basilica di S. Giovanni in Monza: in un documento i canonici dichiararono che l'arcivescovo Anselmo «divae memoriae», morto a Costantinopoli, aveva concesso quei beni «ad communem utilitatem fratrum communiter viventium»<sup>86</sup>.

L'arcivescovo Anselmo si impegnò a sostenere le comunità canonicali residenti anche presso le chiese cittadine come avvenne nell'agosto del 1098 con la conferma della cessione in uso ai canonici di S. Ambrogio della cappella di S. Maria Greca, che era stata già concessa due anni prima da Arnolfo III, al fine di facilitare l'adempimento degli obblighi di preghiera della comunità<sup>87</sup>. Le azioni

---

<sup>83</sup> *Le carte della chiesa di Santa Maria del Monte di Velate*, I, n. 56, pp. 103-106 (Lucioni, *Anselmo cit.*, p. 158).

<sup>84</sup> Lucioni, *Anselmo cit.*, p. 158.

<sup>85</sup> Proprio quasi in coincidenza con l'intervento di Anselmo IV, tra il 1096 e il 1119, la carica di arciprete scompare per fare posto a quella di preposito, indice della pratica della vita comune tra i chierici. Lucioni, *Anselmo cit.*, p. 159, n. 17.

<sup>86</sup> La dichiarazione è contenuta in un decreto dell'arcivescovo Giordano del 21 gennaio 1119 (Frisi, *Memorie storiche di Monza e sua corte*, II, n. 45, pp. 46-47). Si veda Lucioni, *Anselmo cit.*, p. 160, n. 18.

<sup>87</sup> Le prime attestazioni di forme di vita comune presso i chierici santambrosiani risalgono all'epoca dell'arcivescovo Ariberto: si veda A. Ambrosioni, *Un documento sulla vita comune dei canonici di S. Ambrogio*, in *Id., Milano, papato e impero in età medievale. Raccolta di studi*, a cura di M. P. Alberzoni-A. Lucioni, Milano 2003, pp. 151-173. Gli officianti di S. Ambrogio sono gli unici decumani delle basiliche milanesi per i quali fin dalla prima metà del secolo XI è usata l'espressione canonici. A proposito dei canonici santambrosiani è interessante soffermarsi su un documento del 1190 in cui emerge la preoccupazione di mantenere viva la pratica della vita in comune che si faceva sempre più labile anche a causa della volontà di molti chierici di frequentare scuole lontane dalla canonica - al capitolo era riservato il diritto di decidere se dare

dei due arcivescovi, Ariberto e Anselmo, dimostrano entrambe la sollecitudine verso le forme di vita canonicali; certo nell'opera di Anselmo IV – uomo legato alla sede apostolica, come abbiamo visto nel capitolo sulle elezioni vescovili – è ravvisabile anche una volontà di applicazione dei decreti conciliari pontifici, come quello piacentino del 1095 ma entrambi, in diversi momenti, sostennero le esperienze di vita comune dei chierici attraverso dotazioni di tipo economico alle canoniche.

*Il problema delle decime: canonici e laici.* Come abbiamo visto i canoni conciliari si muovono con una certa ambiguità sulla questione della decima: in linea teorica la decima era di competenza del vescovo e del clero a lui sottoposto, tuttavia non sono rare le esenzioni soprattutto a monasteri e canoniche – promosse dallo stesso papato – che minano questo principio. Più recisa e netta, come abbiamo visto, la posizione romana nei confronti della decima che i laici dovevano al vescovo: questa deve essere, senza condizioni, versata.

In diocesi di Milano alcuni esempi offrono interessanti spunti di riflessione. Il primo esempio riguarda la circoscrizione pievana di Rosate – già citata nel capitolo precedente a proposito dei suoi rapporti con il monastero di Montano e di Morimondo – che intorno agli anni Trenta del secolo XII stava vivendo un periodo di crisi e di disgregazione a causa dell'ingresso, nel distretto pievano, di nuovi soggetti, i monasteri già ricordati e la canonica di S. Maria di Crescenzago<sup>88</sup>. Tra il 1144 e il 1145 la canonica regolare di S. Maria, fondata solo pochi anni prima, fu oggetto di una serie di furti a opera di ignoti fedeli sia chierici sia laici. I canonici di Crescenzago si lamentarono presso il

---

o no il permesso di frequentare le scuole ai confratelli che lo desiderassero – (Ambrosioni, *Un documento cit.*, p. 153): è una preoccupazione che trova conferma in diversi canoni conciliari che proibiscono ai canonici lo studio e la pratica della medicina e del diritto (come il canone 9 del II concilio lateranense).

<sup>88</sup> F. Brioschi, *L'arcivescovo Robaldo e la canonica di Crescenzago: una questione di decime nel XII secolo*, in *Il difficile mestiere di vescovo (secoli X- XIV)*, Caselle di Sommacampagna (VR) 2000, pp. 31-45; si veda anche G. Andenna, *Aspetti e problemi dell'organizzazione pievana nella prima età comunale*, in *Milano e il suo territorio* (Atti dell'XI congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Milano 26-30 ottobre 1987), Spoleto 1989, pp. 341-369, p. 357 sgg.

papa Lucio II il quale scrisse all'arcivescovo Robaldo per chiedergli di fare chiarezza e impedire che simili situazioni si ripetessero in futuro<sup>89</sup>.

Il problema si ripresentò con il successore di Lucio II, Eugenio III<sup>90</sup>. Questi oltre alla questione delle molestie verso i pievani era venuto a conoscenza dell'esistenza di un personaggio milanese, un certo *Iohannes dictus presbiter*<sup>91</sup>, che predicava dottrine contrarie alla religione cattolica nel contado di Milano. Il nucleo della predicazione di *Iohannes* era che i laici non dovessero pagare la decima e che al contrario potessero detenerla: tale predicazione non poteva non incontrare l'opposizione delle gerarchie ecclesiastiche. Robaldo in quanto arcivescovo e dunque responsabile della diocesi fu incaricato di indagare circa la consistenza dell'errore dottrinale di Giovanni e circa la possibilità di riportarlo nell'obbedienza. Una predicazione di questo tipo andava contro una serie di norme canoniche promulgate dal concilio di Nicolò II nel 1059 in cui si ribadiva che i laici fossero tenuti al pagamento della decima pena la scomunica e dal concilio di Gregorio VII del 1078, con il canone 7 per cui i laici che non versavano la decima erano considerati sacrileghi.

Parallelamente alla predicazione di Giovanni, come abbiamo detto, Eugenio III si era interessato, su richiesta dei religiosi di Crescenzenago, delle

---

<sup>89</sup> *Acta Pontificum Romanorum* cit., p. 341, n. 385.

<sup>90</sup> Per il 1145 si conservano tre lettere di Eugenio III a Robaldo il cui contenuto ricalca quella di Lucio II. *Acta Pontificum Romanorum* cit., pp. 342 sgg., nn. 387-389.

<sup>91</sup> Le fonti dicono poco a proposito di Giovanni, citato esclusivamente nella prima missiva di Eugenio III. È presentato quale *Iohannes dictus presbiteri* «nelle carte private e pubbliche milanesi del XII secolo sin qui edite in nessun caso appare una simile denominazione attribuita a un prete; tutti i *presbiter* citati nelle carte conosciute appartengono a fondazioni religiose che sono esplicitate facendo seguire al nome l'espressione *ecclesie*, seguita a sua volta dal nome della chiesa di appartenenza; nessuno viene indicato *dictus presbiter* (Brioschi, *L'arcivescovo* cit., p. 33). Il Giovanni citato da Eugenio III non ha cognome né provenienza, non ha appartenenza ad alcuna istituzione religiosa. Egli è detto semplicemente *presbiter*. È probabile che tale identità gli sia stata attribuita. Brioschi sostiene dunque di non poter individuare con alcuna precisione, dalle notizie a disposizione, un profilo più chiaro del predicatore «mi sembra di conseguenza improponibile accettare senza riserve l'idea che Giovanni possa essere un prete, secondo quanto afferma l'Ambrosioni (A. Ambrosioni, *Oberto da Pirovano. Governo ecclesiastico e impegno civile di un arcivescovo milanese (1146-1166)*, Milano 1988, p. 17) o addirittura sostenere che si trattasse di un "sacerdote diocesano vicino ai temi della predicazione di Arnaldo da Brescia" come fa l'Andenna (*Aspetti* cit., p. 357)». Secondo Brioschi quel *presbiter* è dunque un soprannome, «Giovanni potrebbe essere stato soprannominato in tal modo perché si occupava di faccende che avrebbero dovuto interessare unicamente uomini di chiesa».



molestie e delle pretese di ignoti milanesi che insidiavano il patrimonio della comunità. Nella prima lettera a Robaldo il pontefice ordinava di proteggere con più solerzia la fondazione e di concedere ai canonici di poter costruire, a loro uso esclusivo, un oratorio.

La seconda missiva di Eugenio III, datata 3 agosto 1145<sup>92</sup>, ribadisce al prelado milanese le istruzioni riguardanti il permesso di costruire l'oratorio e ribadisce l'invito alla difesa del patrimonio della canonica. Evidentemente Robaldo nei mesi intercorsi tra il primo e il secondo intervento pontificio non aveva saputo, o voluto, porre rimedio alla pesante situazione creatasi intorno ai religiosi di Crescenzago. Si consideri che pochi anni prima, esattamente durante il 1139, il presule dichiarava le monache del monastero di Montano esenti dal pagamento al preposito di Rosate delle decime per le terre che esse facevano lavorare a proprie spese, intervenendo in loro difesa seguendo quanto sostenuto dai canoni del concilio pisano del 1135 e lateranense del 1139 (entrambi avevano concesso l'esenzione dalle decime sulle terre lavorate con le proprie mani sia ai monasteri sia alle canoniche) mentre non riusciva a impedire che ignoti milanesi vessassero i canonici di Crescenzago per altre simili esenzioni (grazie a tre lettere di Oberto da Pirovano, succeduto a Robaldo al principio del 1146, indirizzate al clero di Rosate<sup>93</sup>, si riescono a identificare gli autori delle vessazioni ai danni di Crescenzago - che Eugenio III non seppe identificare - nei chierici di Rosate che evidentemente, nonostante i nuovi canoni papali, consideravano un inalienabile diritto quello di riscossione della decima).

Dalla terza e ultima lettera di Eugenio III a Robaldo, databile tra l'agosto e il dicembre 1145<sup>94</sup>, risulta che in precedenza i religiosi si erano rivolti al pontefice supplicandolo di rimediare alle inadempienze di Robaldo, forse insinuando il sospetto che egli stesse volutamente disattendendo ai propri

---

<sup>92</sup> *Acta Pontificum Romanorum*, II, p. 342, n. 388.

<sup>93</sup> Pflugk-Harttung, *Iter*, p. 485 ss., nn. 71-73.

<sup>94</sup> *Acta, Pontificum Romanorum cit.*, II, p. 343, n. 389.

doveri nei loro confronti<sup>95</sup>. Dalla lettera sappiamo che anche l'arcivescovo aveva scritto al pontefice probabilmente a proposito della canonica, sicuramente in merito alla presenza di «Iohannes dictus presbiter» nel contado milanese. Eugenio III fa esplicito riferimento a una «prava predicatio» sottoposta alla sua attenzione dal prelado milanese, di questa predicazione egli chiama a rispondere i religiosi di Crescenzago. Evidentemente le indagini volute da Eugenio III a proposito dell'attività di Giovanni nelle campagne milanesi, di cui era stato incaricato Robaldo con la prima lettera del febbraio-luglio 1145, avevano condotto alla formulazione di precise accuse nei confronti dei canonici. Per questo motivo il pontefice li aveva interrogati ma aveva poi stabilito la loro estraneità nei confronti di Giovanni e li aveva rimandati alla loro canonica. Eugenio III scriveva a Robaldo di avere comunque proibito loro tramite lettera scritta, di diffondere il contenuto erroneo della *prava predicatio* di cui erano sospettati<sup>96</sup> e chiedeva ancora di indagare sull'effettivo contenuto dell'azione svolta dai canonici e nel caso non vi avesse ravvisato alcun pericolo per la dottrina cattolica invitava l'arcivescovo a usare i canonici come coadiutori per «in verbo Dei populo annuntiare»<sup>97</sup>.

Ulteriore testimonianza del coinvolgimento di Crescenzago nella questione della contestazione della decima si può considerare una successiva lettera di Eugenio III, datata 22 settembre 1145 e indirizzata a «B. medico»<sup>98</sup> padre di un converso della canonica di S. Maria di nome Martino. In questa lettera il pontefice scrisse a B. medico che suo figlio Martino si era rivolto a lui perché preoccupato della salvezza dell'anima del proprio padre. Martino aveva riferito al pontefice che suo padre usava a propri fini le decime che avrebbe dovuto pagare sui terreni da lui lavorati e praticava il prestito a usura. Ancora una volta il problema della contestazione della decima toccava da vicino la

---

<sup>95</sup> Op. cit., p. 343, n. 389.

<sup>96</sup> Op. cit., p. 343, n. 389

<sup>97</sup> Brioschi, *L'arcivescovo* cit., p. 35. La carenza di ecclesiastici preparati a una reale e efficiente funzione di predicazione di era evidentemente fatta sentire al punto da usare anche ecclesiastici il cui comportamento un tempo era stato giudicato sospetto.

<sup>98</sup> *Acta Pontificum Romanorum* cit., II, p. 344, n. 391

canonica di S. Maria di Crescenzago. Tuttavia da questa vicenda si può forse desumere un tentativo, da parte dei canonici, di allontanamento dalle accuse relative alla predicazione di Giovanni, come giustamente sottolinea Brioschi: «non credo che la presenza di questa copia dell'atto pontificio in possesso di Crescenzago fosse dovuta al fatto che vi era coinvolto il familiare di un canonico; evidentemente piuttosto, il pericolo di vedersi associati alla predicazione di Giovanni spinse i canonici a una maggiore prudenza, se mai ve ne fosse stato bisogno, e anzi a una maggiore solerzia nel testimoniare la decisa presa di posizione contro la propaganda antiecclesiastica»<sup>99</sup>.

Non è possibile affermare con sicurezza se Robaldo abbia concluso l'indagine commissionatagli da Eugenio III scagionando i canonici. L'arcivescovo morì di lì a poco e il suo successore, Oberto, fu più solerte nei confronti di Crescenzago<sup>100</sup>. Il problema della contestazione laica verso il pagamento della decima doveva comunque permanere, se tra il 1154 e il 1159 il papa Adriano IV indirizzò una lettera all'arcivescovo milanese Oberto<sup>101</sup>, nella quale il pontefice lamentava che nella diocesi milanese si stesse pericolosamente diffondendo una consuetudine «sacrorum canonum sanctioni contrariam»: i rustici si appropriavano delle sementi e delle somme ricavate dal frutto del loro lavoro e solo in seguito, e a stento, pagavano la decima sulla restante parte; i signori laici inoltre si rifiutavano di pagare la decima sul lavoro dei propri coloni. Va notato che sebbene non fosse istituito nessun collegamento esplicito con Crescenzago i canonici riportano questa notizia in margine al loro codice «è impossibile stabilire se i canonici di Crescenzago avessero condiviso o meno l'attività di «Iohannes dictus presbiter» ma la singolare simultaneità della predicazione contro la decima e la necessità dei canonici di difendersi dalle ruberie dei chierici di Rosate che la decima, invece, continuavano a pretenderla

---

<sup>99</sup> Brioschi, *L'arcivescovo* cit., p. 36.

<sup>100</sup> La canonica conobbe un fiorente sviluppo: sul finire del secolo XII Crescenzago si trovò a capo di una congregazione dotata di proprie consuetudini, se ne dovrebbe dedurre che la vicenda si concluse senza particolari coseguenze (si veda Brioschi, *L'arcivescovo* cit., p. 43, n. 25).

<sup>101</sup> *Acta Pontificum Romanorum* cit., II, p. 198, n. 184

anche senza diritto, lascia pensare a qualcosa di più che a un caso»<sup>102</sup>. Brioschi nel suo intervento formula due ipotesi. La prima suppone che la pressione a cui era sottoposta Crescenzago sarebbe sfociata nell'adesione o comunque nell'interesse alle idee predicate da Giovanni: la mancanza del rispetto delle esenzioni di cui godevano li portava a negare la validità della decima, unico mezzo di difesa dagli attacchi esterni<sup>103</sup>. La seconda ipotesi porta a credere – a mio parere in modo più convincente – che il rifiuto peraltro legittimo di pagare la decima sui terreni a conduzione diretta avrebbe portato, tramite una sovrapposizione a posteriori, all'identificazione delle loro ragioni con le idee del prete Giovanni. Del resto i canonici rivendicavano la loro esenzione – un'esenzione concessa a chierici – proprio sulla base dei canoni dei concili papali e al pontefice si erano rivolti per ottenere aiuto: sarebbe dunque difficile credere che appoggiassero la predicazione di un prete la cui dottrina era stata ripetutamente condannata dal medesimo pontefice al quale si appellavano (è tuttavia interessante notare che nelle lettere papali benchè si condannasse la predicazione di Giovanni questo non è mai scomunicato, come era previsto invece dal canone 5 dei concili del 1059 e del 1063, evidentemente prima di infliggere la scomunica il papa aveva tentato di risolvere il problema attraverso l'intervento del vescovo).

Quello che non è chiaro dalla presentazione della questione di Crescenzago e dalla lettura delle fonti è perché l'arcivescovo Robaldo non avesse agito in favore della canonica come papa Eugenio III gli aveva chiesto di fare. Anche in questo caso Brioschi prova a supporre due soluzioni: la prima legata al legittimo sospetto di eterodossia dei canonici, la seconda legata a un'ipotetica preoccupazione da parte dell'arcivescovo della tenuta della pieve di Rosate: «per Robaldo perseguire i canonici di Crescenzago significava in qualche modo prendere tempo nei confronti di quel processo di disgregazione

---

<sup>102</sup> Brioschi, *L'arcivescovo* cit., p. 37.

<sup>103</sup> Miccoli sostiene l'interessamento dei canonici per quella predicazione per il peso delle loro provenienze pauperistiche (G. Miccoli, *Storia religiosa, Storia d'Italia*, vol. 2, Torino 1974, pp. 431-1079, pp. 617-619).

territoriale plebana»<sup>104</sup>. Mi pare, tuttavia che questa ipotesi non sia del tutto fondata: se l'intento dell'arcivescovo Robaldo fosse stato quello di frenare la disgregazione dell'ambito territoriale plebano perché lo stesso arcivescovo avrebbe scritto alla badessa di Montano, all'indomani del II concilio lateranense, raccomandandole di non versare più le decime ai chierici di Rosate? e inoltre perché dare il suo assenso nel 1143 alla fondazione di un'altra canonica, quella di Domergasco, anch'essa sorta nel territorio della pieve di Rosate e potenzialmente concorrente alla disgregazione dell'assetto plebano? In realtà il motivo dell'indifferenza dell'arcivescovo Robaldo verso la canonica di Crescenzago - a meno che non si fosse trattato di un'autentica convinzione di eterodossia dei canonici - resta oscuro.

Quello che a noi qui interessa rilevare è in primo luogo quanto l'adeguamento di un canone conciliare - quello dell'esenzione dal pagamento della decima da parte di monaci e canoni - possa generare una serie di problemi di difficile risoluzione (e non è un caso che nel 1215 lo stesso pontefice cercasse di rimediare ristabilendo il pagamento della decima), in secondo luogo la presenza di una predicazione come quella di Giovanni che metteva in discussione uno dei principi cardine dell'organizzazione ecclesiastica ovvero il pagamento delle decime da parte dei laici, principio ribadito a distanza di pochi anni dal concilio di Cremona, nel 1148.

Ulteriore problema in relazione al mondo laico si pone ai vescovi e al papato con l'avvento del comune e il tentativo da parte di questo di imposizione di una fiscalità che intendeva colpire anche i beni ecclesiastici. I canoni 19 del 1179 e 4 del 1215, come abbiamo visto, si erano occupati del problema cercando di garantire l'esenzione dalle tassazioni comunali ai beni delle chiese. A Milano uno dei primi episodi di conflittualità fra chiesa e comune scoppiò a pochi anni di distanza dalla convocazione del IV concilio lateranense in cui erano stati ribaditi i principi in difesa della «libertas ecclesiae». Nel 1221 il podestà di Milano Amizone Sacco aveva bandito

---

<sup>104</sup> Brioschi, *L'arcivescovo* cit., p. 45.

l'arcivescovo per aver violato la giurisdizione milanese su Monza, scomunicandone il podestà e il popolo<sup>105</sup>. La questione fu affrontata dal legato papale Ugolino d'Ostia, che il 14 luglio del 1221 ordinò al podestà di Milano di revocare il bando contro l'arcivescovo e di rimettersi ai mandati papali. In cambio lo stesso legato avrebbe provveduto a sciogliere dalla scomunica i Monzesi. Alla fine di luglio i Milanesi non si erano ancora rimessi ai mandati e Ugolino scomunicò il podestà, i consoli e tutti i consiglieri che avevano appoggiato il provvedimento contro l'arcivescovo<sup>106</sup>. In quella stessa occasione e in modo significativo il legato esprimeva la preoccupazione per il diffondersi dell'eresia in città stabilendo così un collegamento fra l'eterodossia e i comportamenti del comune di Milano, lesivi della «libertas ecclesiae».

La situazione di tensione aveva portato all'abbandono della città da parte dell'arcivescovo che insieme alla maggior parte dei suoi vassalli si era rifugiato nei loro possedi del contado milanese. L'intervento del legato pontificio non aveva dunque raggiunto nessun risultato di rilievo tanto che nel gennaio del 1222 intervenne direttamente papa Onorio, incaricando della questione Ugo, vescovo di Vercelli. Il comune e la parte popolare avevano nel frattempo occupato i beni dell'arcivescovo, probabilmente in diretta conseguenza del bando che non era stato revocato. Onorio impose al vescovo di Vercelli di pubblicare solennemente la scomunica e ordinò al podestà Amizone di revocare il bando pena la scomunica e l'interdetto.

---

<sup>105</sup> Per le fasi di svolgimento del conflitto si rimanda a L. Baietto, *Il papa e le città. Papato e comuni in Italia centro-settentrionale durante la prima metà del secolo XIII*, Spoleto 2007, p. 203 sgg.

<sup>106</sup> Il popolo di Milano di era organizzato nella Credenza di S. Ambrogio (fondata nel 1198) e nella Motta. Mentre la prima era una società che raccoglieva per lo più artigiani, mercanti e notai, la Motta fu un'associazione che raccolse famiglie dedite all'attività commerciale, ma anche grandi proprietari terrieri. Molte delle famiglie che vi erano rappresentate avevano ricoperto un ruolo di rilievo nel comune consolare. Nonostante la diversa composizione sociale tra la Motta e la Credenza si stabilì un'alleanza fondata sull'esclusione dall'aristocrazia legata all'arcivescovo: P. Grillo, *Milano in età comunale (1183-1276). Istituzioni, società, economia*, Spoleto 2001, pp. 474-498; J. C. Koenig, *Il "popolo" dell'Italia del Nord nel XIII secolo*, Bologna 1986, pp. 95-105.

In giugno Onorio si rivolse nuovamente a Ugo di Vercelli al quale si affiancava Giacomo di Carisio, vescovo di Torino e vicario imperiale<sup>107</sup>. Dopo l'insuccesso della legazione di Ugolino, il papato, conscio delle proprie scarse capacità d'incidenza sulla complessa situazione milanese, si appellò alla collaborazione dell'impero, prevista dal giuramento che Federico II aveva prestato al momento della sua incoronazione nel 1220. La responsabilità fu attribuita con chiarezza alla parte popolare: alla scomunica verso il podestà e i consoli che doveva essere ripetuta solennemente in tutte le diocesi suffraganee si aggiungeva ora il divieto per le altre città di assumere rettori di origine milanese e di intrattenere contatti commerciali con Milano.

Le ostilità fra i popolari e i nobili schierati con l'arcivescovo continuarono nonostante le sanzioni pontificie e nell'agosto dello stesso anno un'armata popolare agì militarmente contro i partigiani dell'arcivescovo rifugiati nel contado; il podestà aveva ordinato la distruzione di tutti i territori che avessero sostenuto la parte della chiesa milanese. Nel febbraio del 1224, in seguito alle lamentele dell'arcivescovo e del capitolo Onorio III si rivolse nuovamente al podestà e al popolo di Milano: i Milanesi avevano addirittura osato sciogliere i matrimoni il che spingeva il papa a operare un collegamento con il «vicio heretice pravtatis». Ancora una volta il papa ordinò al podestà e al popolo di Milano di far rientrare in città l'arcivescovo e il capitolo, risarcendoli. Il compromesso fra le due parti fu raggiunto nel giugno 1225 a seguito di una mediazione condotta nell'ambito della rete diplomatica intercittadina facente capo a Milano<sup>108</sup>: «la stipulazione degli accordi del 1225 avvenne in conseguenza dell'intermediazione di diversi rappresentanti di altre città ed è da porre in diretto rapporto con il progressivo concretizzarsi della minaccia della politica di Federico II. Di fronte all'aggressione imperiale, le tappe della

---

<sup>107</sup> Giacomo di Carisio ricoprì la funzione di vicario imperiale dal 1218 fino alla sua morte, nel 1226: R. Bordone, *La Lombardia "a Papia superius" nell'organizzazione territoriale di Federico II*, in «Società e Storia», 88 (2000), pp. 201-215, pp. 203-204.

<sup>108</sup> Per l'interpretazione di questo documento si veda G. Biscaro, *Gli estimi del Comune di Milano nel secolo XIII*, in «Archivio Storico Lombardo», LV (1928), pp. 343-495, pp. 359-360; Grillo, *Milano cit.*, pp. 523-524, 652-657.

riconciliazione con Roma furono altrettanto rapide della pacificazione interna: il comune ambrosiano accettò di inserire la normativa antiereticale nei propri statuti, e probabilmente abolì i gravami fiscali sui beni ecclesiastici»<sup>109</sup>. Attraverso questi contrasti nella diocesi milanese possiamo ben comprendere quanto i canoni, che miravano alla tutela dei beni ecclesiastici, fossero del tutto disattesi dall'organismo comunale: la pace del 1225, e il richiamo alle norme conciliari, è poi del tutto strumentale alla politica comunale, come dimostra la ripresa della conflittualità sui medesimi temi, (quelli della fiscalità), una volta dissolta la minaccia federiciana. Ancora è da mettere in rilievo la politicizzazione della figura del vescovo, ormai chiaramente schierato con la *pars* aristocratica comunale e non più in grado di farsi tramite della politica papale e garante dell'applicazione dei canoni. Da qui l'intervento del legato papale e di vescovi esterni alla diocesi: il vescovo non sembra più essere l'interlocutore principale dei pontefici.

*Il matrimonio dei chierici a Milano.* La diocesi milanese è senza dubbio la più interessata dal dibattito intorno al celibato dei chierici, poiché la validità del matrimonio per alcuni livelli della gerarchia ecclesiastica era una peculiarità ambrosiana. Inoltre il movimento della Pataria che tanto duramente contestò la pratica del matrimonio del clero, e che ebbe una parte rilevante nella formulazione del canone conciliare a proposito dello sciopero liturgico, si sviluppò proprio nella diocesi milanese. Molti degli studi di Cesare Alzati sono dedicati alla questione del matrimonio del clero e al confronto fra due ecclesiologie differenti: quella del clero milanese e quella dei patarini di cui ripercorreremo ora le linee essenziali cercando di porre in evidenza la funzione del vescovo e l'influenza delle decisioni conciliari romane. L'azione dei patarini si rivolse in un primo momento contro i chierici ammogliati e concubinari (senza nessun tipo di distinzione fra le due condizioni, perché da questo punto di vista i patarini erano molto più radicali del gruppo riformatore romano che,

---

<sup>109</sup> Grillo, *Milano* cit., p. 569.



come abbiamo visto, oscillava con grandi incertezze fra la condanna solo delle concubine o anche delle mogli): il 10 maggio 1057 durante lo svolgimento di una processione scoppiarono violenti tumulti in città, culminati nella cacciata dei sacerdoti impegnati nel coro della cattedrale perché ritenuti indegni<sup>110</sup>. Nello stesso anno si era svolto il concilio romano presieduto da Stefano IX che aveva proibito ai chierici concubinari (senza nominare i chierici ammogliati) di celebrare le messe. Il canone conciliare era rivolto esclusivamente alla gerarchia ecclesiastica, senza alcun coinvolgimento del mondo laico. I patarini, invece, diventarono parte attiva della lotta contro il nicolaismo adottando il sistema dello sciopero liturgico, boicottando le messe celebrate da sacerdoti ritenuti peccatori e anche operando una vera e propria azione di coercizione, nell'intento di obbligare gli esponenti del clero a scegliere tra un cambiamento di vita radicale (in questo contesto va collocato l'editto sul dovere di osservare la castità) o l'abbandono dell'ufficio e dei benefici connessi. La radicalizzazione della lotta patarina trovò conferma nei canoni del concilio del 1059 convocato da Nicolò II in cui si invitava, attraverso le costituzioni conciliari, a praticare lo sciopero liturgico. I contatti fra Roma e il movimento patarino continuarono dopo il concilio del 1059 e assunsero altri connotati, soprattutto, come abbiamo visto, per il coinvolgimento dei seguaci di Arialdo nella lotta contro la simonia.

Quello sul matrimonio e il concubinato del clero fu un dibattito acceso a Milano soprattutto in ragione della particolare situazione della provincia ambrosiana di cui il cronista Landolfo Seniore dà puntuale riscontro nella sua *Historia Mediolanensi*. Un aspetto caratterizzante della chiesa ambrosiana nella percezione di Landolfo era indubbiamente lo stato di vita matrimoniale presente tra il clero<sup>111</sup>: uno stato di vita sentito non tanto come male minore o tollerato per evitare più gravi disordini (magari di tipo economico), quanto piuttosto affermato come espressione della più autentica tradizione ecclesiale

---

<sup>110</sup> A. Lucioni, *L'età della Pataria*, in *Storia religiosa della Lombardia 9, Diocesi di Milano*, a cura di A. Caprioli, A. Rinaldi, L. Vaccaro, Brescia 1990, pp. 167-194, p. 169 sgg.

<sup>111</sup> C. Alzati, *Tradizione e disciplina ecclesiastica nel dibattito tra ambrosiani e patarini a Milano nell'età di Gregorio VII*, in *Id., Ambrosiana cit.*, pp. 187-206.

stabilita fin dall'età apostolica. Si trattava in effetti di uno stato di vita disciplinato da precise norme d'origine sinodale e patristica<sup>112</sup>, che ne ponevano pienamente in luce il carattere religioso e ne garantivano la dignità<sup>113</sup>, non riscontrandovi invece il carattere di concubinato o disordine morale come la contestazione patarinica voleva far credere. Era invece un comportamento rigorosamente disciplinato in conformità agli antichi canoni ecclesiastici e riproposto secondo modalità non molto dissimili da quelle osservate anche nella chiesa greca: ordinazione successiva al matrimonio, che doveva essere contratto con licenza episcopale (perciò non matrimonio di ordinati, ma ordinazione di coniugati), condizioni di monogamia (ossia, preclusione per vedovi risposati e proibizione di nuovo matrimonio in caso di vedovanza), verginità della sposa (che non poteva quindi essere vedova o ripudiata), scrupolosa osservanza della continenza rituale (ossia, astensione dell'uso del matrimonio quando l'ecclesiastico era chiamato a esercitare il ministero dell'altare).

È interessante notare che anche per la chiesa milanese il vescovo era escluso da questo dibattito poiché doveva osservare la castità e a lui era proibito aver moglie<sup>114</sup>: i canoni romani danno ragione di questa situazione per cui il vescovo non risulta più coinvolto come soggetto accusato dal 1022 ma solo come incaricato di far rispettare le decisioni sinodali. Inoltre in occasione della

---

<sup>112</sup> Per l'uso di testi patristici rimando all'intervento di Alzati, *Tradizioni* cit., pp. 194 sgg.

<sup>113</sup> Sulla componente canonistico-patristica nelle argomentazioni di Landolfo e dell'altro cronista Arnolfo O. Capitani, *Storiografia e riforma della Chiesa in Italia (Arnolfo e Landolfo Seniore di Milano)*, in *La storiografia altomedievale*, II, Spoleto 1970, pp. 557-629 e Rossetti, *Il matrimonio* cit.

<sup>114</sup> Un passo della *Oratio Andreae decumani* presente nella cronaca di Landolfo offre in merito alcune indicazioni: «dicis: "cum uxoribus Deo servire non potestis". Verum est, si plus Deo illam amaremus. Unde ipsa Veritas "Qui amat patrem aut matrem aut fratres aut uxores, non est me dignus"; quod enim sancti patres de episcopis dicunt, tu inordinate intorques»: si afferma quindi l'esistenza di un regime disciplinare per l'episcopato diverso dalla norma prevista per il restante clero. Nel contesto milanese si trattava di un regime inerente al solo arcivescovo. Sebbene il testo di Landolfo non sia esplicito al riguardo, il quadro polemico in cui l'affermazione del decumano, Andrea, si inserisce sembra spingere a identificare questa peculiare disciplina in quella norma dell'assoluta continenza cui il restante clero milanese non si sentiva vincolato e che costituiva il regime di vita comunemente imposto dalla tradizione ecclesiastica latina ai gradi superiori del ministero (Alzati, *Tradizione* cit., p. 215).

legazione milanese di Pier Damiani il vescovo Guido – definito da Bonizone<sup>115</sup> *concupinus* e da Andrea di Strumi *adulterus*<sup>116</sup> – non era stato censurato per una sua inosservanza della *lex continentiae* ma per non averla fatta osservare dal suo clero<sup>117</sup>.

A seguito del movimento patarino il problema del celibato del clero sembra non riproporsi più nella diocesi milanese: se da un punto di vista sacramentale i patarini possono essere dichiarati perdenti (i canoni dei concili e la stessa politica romana sancì in seguito la validità delle azioni sacramentali solo in rapporto al legame con Roma che sola poteva concedere la grazia), da un punto di vista disciplinare – e la proibizione di legami di matrimonio e concubinato nei concili lateranensi del 1139 e del 1215 lo prova – il punto di vista dei patarini si rivelò vincente.

---

<sup>115</sup> Bonizonis episcopi Sutriensis *Liber ad Amicum*, a cura di E. Dümmler, in MGH, *Libelli de Lite* cit., I, pp. 568-620, p. 591.

<sup>116</sup> Andreas Strumensis, *Vita et Passio sancti martiri Arialdi*, XIX, a cura di F. Baethgen, Hannoverae 1934, in MGH, SS, XXX, 2, p. 1067.

<sup>117</sup> C. Alzati, *A proposito di clero coniugato e uso del matrimonio della Milano altomedievale*, in *Ambrosiana* cit., pp. 207-220.

## Torino

*La vita comune del clero e il celibato ecclesiastico.* La diocesi di Torino aveva il suo centro amministrativo e religioso nella cattedrale di S. Giovanni Battista, definita chiesa madre o maggiore «caput totius Taurinensis episcopatus». Accanto alla cattedrale si trovava la chiesa della canonica della cattedrale, dedicata al Salvatore<sup>118</sup>. La canonica del Salvatore, istituita dal vescovo Reguimiro verso la metà del secolo IX<sup>119</sup> e subordinata al vescovo, è definita appunto, in un documento del 1029, «sub regimine et potestate episcopio sancte Taurinensis ecclesie»<sup>120</sup>. Una carta di donazione del marchese Olderico Manfredi del 1 luglio 1028 ci dà informazioni in merito alle forme di vita comune della canonica: i canonici non solo avevano i beni in comune ma vivevano insieme sedendo alla medesima mensa. Un diploma imperiale del 1047<sup>121</sup>, concesso da Enrico III alla canonica, conferma la sua edificazione da parte del vescovo Reguimiro che stando al documento vi introdusse la vita comune del clero. Un esperimento di vita comune, quindi, ben precedente al periodo in cui i canonici si occuparono del problema (ricordiamo che la prima presa di posizione da parte dei circoli romani fu quella del 1059).

Il vescovo in quanto ordinario diocesano esercitava la sua autorità sulla canonica ma non disponeva del suo patrimonio, che già nel citato diploma imperiale del 1047, risultava distinto dai beni della mensa episcopale. Tuttavia dalla metà del secolo IX ai primi anni del secolo XII il vescovo è spesso indicato come «custos atque prepositus» della canonica del Salvatore (nel 1067 ad

---

<sup>118</sup> G. Casiraghi, *Le strutture della diocesi, il Capitolo cattedrale, la cura d'anime*, in *Storia di Torino*, I cit., p. 523; per l'azione di Adelaide si veda anche G. Andenna, *Adelaide e la sua famiglia, fra politica e riforma ecclesiastica*, in *La contessa Adelaide e la società del secolo XI*, (Atti del Convegno di Susa, 14-16 novembre 1991), Torino 1992, pp. 77- 102.

<sup>119</sup> M. Gorino, *Le origini del capitolo cattedrale di Torino e la sua primitiva costituzione*, in «Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino» LXVI (1931), pp. 3-14; G. Casiraghi, *Chiese e canonici cardinali a Torino*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIX (1983), pp. 353-54, n. 3.

<sup>120</sup> *Le carte dell'Archivio del Duomo di Torino (904- 1300, con appendice di carte scelte 1301- 1433)*, a cura di G. Borghezio, C. Fasola, Torino 1931 (BSS 106), p. 12, doc 5.

<sup>121</sup> Op. cit., pp. 7-11. doc. 4.

esempio, come abbiamo visto, il vescovo Cuniberto è indicato come prevosto della canonica). Nonostante la presenza dei vescovi come «custodes» questi agivano nell'amministrare il patrimonio dei canonici «de parte canonice Salvatoris»: i beni restavano cioè distinti<sup>122</sup> da quelli della mensa vescovile ma il vescovo era il supervisore e il garante dello svolgimento della vita canonica. Il presule resta figura di riferimento – come indicato da tutte le costituzioni conciliari<sup>123</sup> che dimostrano un atteggiamento largamente constatativo di quanto accadeva nelle sedi locali già da tempo – per l'ambiente canonica nel corso di tutti i secoli oggetto di analisi e anche nel momento in cui nella canonica della chiesa cattedrale i membri optarono per la divisione dei beni in prebende singole. Il 5 gennaio 1213<sup>124</sup> il collegio capitolare alla presenza e con il consenso del presule Giacomo decise di optare per questa soluzione: il sistema appare adottato quasi a carattere sperimentale, per un tempo limitato di sei anni. Non si sa che cosa sia avvenuto allo scadere del tempo prefissato ma è lecito pensare che tale sistema sia stato confermato, in quanto nel 1277 – anno di emanazione degli statuti prebendali – i canonici si presentarono come titolari di prebende singole loro concesse precedentemente. Ciò che qui è importante sottolineare è il ruolo del vescovo presente e consenziente quando la canonica della cattedrale decide di separare il patrimonio che fino allora deteneva in comune (segno di una vita comune più rigorosa, requisito indispensabile indicato dai riformatori del secolo precedente).

Nei secoli XI e XII oltre all'attestazione della canonica cattedrale e delle numerose donazioni rivolte ai canonici dagli ordinari diocesani, sorgono numerose collegiate di canonici. Si tratta di canoniche non cattedrali, istituite per la maggior parte al di fuori della città. I vescovi sono tra i principali promotori di queste fondazioni. Il vescovo Landolfo di Torino, impegnato nella

---

<sup>122</sup> Per la dimostrazione che i due patrimoni fossero indipendenti e complementari si veda G. Sergi, *Potere e territorio lungo la strada di Francia*, Napoli 1981, pp. 73-94.

<sup>123</sup> Si pensi alla costituzione 7 del IV concilio lateranense che con chiarezza stabilisce i poteri dell'ordinario diocesano sulle canoniche sotto il controllo religioso, giudiziario e amministrativo del presule.

<sup>124</sup> *Le carte dell'Archivio del Duomo di Torino* cit., pp. 146-152, doc. 79.

restaurazione della compattezza delle strutture diocesane, aveva fatto costruire, nella corte vescovile di Mathi, la chiesa di S. Giovanni e a Chieri quella di S. Maria. Alla riedificazione di quest'ultima chiesa e alla istituzione di un collegio di canonici il vescovo si era dedicato nei primi anni del suo episcopato: già nel giugno del 1016 una carta di donazione delle monache di S. Pietro di Torino fu rogata nella canonica annessa alla chiesa di S. Maria di Chieri<sup>125</sup>. Risale probabilmente anche a questo periodo la fondazione di una nuova chiesa collegiata a Testona in onore della Vergine Maria. Sembra anzi che il vescovo abbia dedicato particolare attenzione alla costruzione di questa chiesa<sup>126</sup>. Accanto a interessi di ordine temporale, dovuti al luogo in cui la canonica sorgeva, dovette essere preminente in Landolfo il desiderio di assicurare alla popolazione di Testona e dei villaggi vicini un centro ecclesiastico fondando una chiesa collegiata in una zona particolarmente favorita dal transito di una strada pubblica. Il vescovo, oltre che dotare la canonica da lui istituita di un particolare patrimonio, le donava un numero imprecisato di cappelle su cui i canonici della collegiata avevano diritti di collazione e di decima, comportandosi con le canoniche come con i monasteri (come abbiamo visto precedentemente) ovvero affidando loro chiese e diritti a queste connesse e realizzando una collaborazione fra i diversi enti della sua diocesi.

Istituendo un collegio di canonici a Testona il vescovo non precisava se essi fossero regolari o secolari. Questa distinzione, avvenuta anche nella diocesi torinese a metà del secolo XI, a partire cioè dalla fondazione della canonica

---

<sup>125</sup> *Carte superstiti del monastero di San Pietro di Torino (989-1300)*, a cura di F. Gabotto (BSSS 69), Pinerolo 1914, p. 147, doc. 3: «in loco Cario intus canonica ecclesie sancte Dei genitricis Marie»; cfr. G. Casiraghi, *La diocesi di Torino* cit., p. 89.

<sup>126</sup> Qui si trovava uno dei capisaldi del suo dominio e della sua presenza patrimoniale e in questa zona si registrarono i suoi maggiori interventi: cinse di mura il castello vescovile ora Castelvecchio. Lo munì di una torre, ristrutturò una chiesa – probabilmente quella del castello o forse quella di S. Michele di Testona – e nella pianura sottostante costruì una nuova chiesa con annessi un chiostro e abitazioni per ventiquattro chierici, ai quali elargì, attingendo direttamente dal suo patrimonio, decime dominicali, cappelle e mansi: C. La Rocca, *Da Testona a Moncalieri. Vicende del popolamento sulla collina torinese nel medioevo* (BSS 192), Torino 1986, pp. 134-142; si veda anche *Il rifugio del vescovo. Testona e Moncalieri nella diocesi medievale di Torino* a cura di G. Casiraghi, Torino 1997.

regolare riformata di S. Lorenzo di Oulx, nell'alta valle di Susa<sup>127</sup>, era probabilmente ancora sconosciuta al vescovo. Pertanto il carattere secolare della canonica di Testona si può unicamente dedurre dalla documentazione in nostro possesso posteriore di almeno un secolo rispetto alla fondazione. I numerosi riferimenti in essa contenuti non lasciano tuttavia dubbi circa il suo ordinamento secolare. «Non è dunque fuori luogo pensare che la canonica, fondata a Santa Maria di Testona dal vescovo Landolfo, fosse costituita fin dal principio da un collegio di chierici secolari che provvedeva al culto e al decoro della chiesa, viveva dei beni della mensa comune e aveva norme che regolavano l'obbligo dell'ufficiatura corale, la residenza personale e le assemblee capitolari»<sup>128</sup>. Questa forma di vita canonica, che a Testona e anche a S. Maria di Chieri, essa pure istituita dal vescovo Landolfo, doveva nutrirsi di tradizioni religiose radicate nell'area di provenienza del vescovo Landolfo, espresse visibilmente negli ordinamenti delle chiese cattedrali e delle maggiori chiese plebane, affidate a comunità di chierici, che l'imperatore Enrico II, di cui il vescovo era stato cappellano, aveva cercato di riformare secondo uno stile di vita comune già praticato in passato.

Intorno al 1065, pochi anni dopo il concilio romano presieduto da papa Nicolò II, il vescovo di Torino Cuniberto - presente all'assise romana - assegnava, con una bolla redatta nella chiesa di S. Salvatore di Torino un beneficio canonico a Nantelmo prevosto della canonica di Oulx<sup>129</sup>, fondata alla

---

<sup>127</sup> M. A. Benedetto, *La collegiata di San Lorenzo d'Oulx*, in *Monasteri in Alta Italia* cit., pp. 103-118; C. D. Fonseca, *Le canoniche* cit., pp. 335-382; P. L. Patria, *La canonica regolare di San Lorenzo d'Oulx e i Delfini: poteri regionali a confronto (sec. XI- XIII)* in *Esperienze monastiche nell'alta val di Susa medievale*, a cura di P. L. Patria e P. Tamburini, Susa 1989, pp. 81-114.

<sup>128</sup> G. Casiraghi, *La collegiata di S. Maria: un tentativo di riforma vescovile*, in *Il rifugio del vescovo* cit., p. 53.

<sup>129</sup> Casiraghi, *La diocesi di Torino* cit., pp. 46- 53: in base al documento, la cui falsità diplomatica è stata dimostrata da Cipolla, sarebbero state donate al prevosto di Oulx più di quaranta chiese in Val di Susa e diverse pievi: il vescovo delegava ai canonici riformati anche i compiti di *cura animarum*. La bolla di Cuniberto, giunta a noi in una redazione della seconda metà del secolo XII è falsa dal punto di vista diplomatistico ma non nella sostanza. È quindi legittimo ammettere che nel suo insieme è accettabile la serie dei possessi confermati o donati alla prevostura. Si veda C. Cipolla, *La "Bulla maior" di Cuniberto vescovo di Torino in favore della prevostura di Oulx*, in «Memorie della Reale Accademia delle scienze di Torino», Torino 1900,

metà del secolo XI da Gerardo presso la chiesa di S. Lorenzo *ad plebem martyrum* di Oulx. Nel concedere una vasta serie di chiese e di pievi e le decime a queste connesse il vescovo si premurava, tuttavia, di rivendicare i propri diritti sull'ente (riscossione di un censo ricognitivo, approvazione della nomina del rettore delle chiese donate, presentato al vescovo dall'abate o dal prevosto per ottenerne l'assenso) attraverso una clausola presente nel documento «salva tamen omnimoda reverentia et obedientia, quam sancto Iohanni et nobis debito fieri volumus a preposto Ultiensi pro aliis ecclesiis et beneficiis que sibi et ecclesie sue iam contulimus et successores nostri, Deo inspirante, contulerint in subsequenti».

Nella bolla del presule torinese il richiamo alla tradizione apostolica come fondamento della vita canonica e della restaurazione morale del clero è affermato con chiarezza: «patens et manifestum esse cognoscimus canonicam institutionem exordium sumpsisse ab apostolis»<sup>130</sup>. Fonseca mette in evidenza come questa affermazione ricordi un passo di Pier Damiani dell'opuscolo 24 indirizzato al pontefice Alessandro II<sup>131</sup> «constat itaque, et perspicuum est quod canonicorum regula ab apostolicae vitae norma prodierit»<sup>132</sup>. Un altro passo della bolla di Cuniberto, in cui il vescovo torinese guarda all'esempio della vita apostolica come ideale di perfezione per tutti i chierici, «quicumque autem ab hac fidei integritate se disparat, procul dubio devius et erroneus infeliciter exorbitat», rimanda a prese di posizioni damianee in cui si esplicita il principio di vita comune come condizione imprescindibile per realizzare un autentico stato di vita chiericale. Sottolineare la vicinanza, in questi casi, tra Cuniberto e Pier Damiani offre un significativo spunto per riflettere sulle relazioni del vescovo torinese con gli ambienti romani. Cuniberto aveva partecipato, come si

---

pp. 103-126. Il testo della bolla originale è edito in Benedetto, *La collegiata di S. Lorenzo in Oulx* cit., pp. 107-108.

<sup>130</sup> *Le carte della Prevostura d'Oulx*, a cura di G. Collino, Pinerolo 1908 (BSSS 45), doc. 19, p. 19.

<sup>131</sup> C. D. Fonseca, *Vescovi, capitoli cattedrali e canoniche regolari (sec. XIV-XVI)*, in *Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (sec. X-XII)* (Relazioni e comunicazioni presentate al XXXII congresso storico subalpino. III convegno di storia della chiesa in Italia, Pinerolo 6-9 settembre 1964), Torino 1966, pp. 355-382.

<sup>132</sup> Petri Damiani, *Contra clericos regulares* cit., c. 483.



è già detto, alla sinodo di quaresima del 1059 durante la quale Ildebrando aveva criticato aspramente la regola di Aquisgrana e aveva rivolto un appello «ad instar primitivae ecclesiae», per l'attuazione dell'ideale di vita comune per ogni chierico.

Proprio Pier Damiani alla fine del 1063 aveva richiamato il vescovo di Torino a essere più deciso nel combattere l'immoralità del clero: «permittis enim, ut ecclesiae tuae clerici cuiuscunque sint ordinis, velut iure matrimonii, confoederentur uxoribus»<sup>133</sup>. Lo aveva inoltre ammonito sostenendo che l'investitura concessa ai sacerdoti da Dio era un vincolo verso una vita radicalmente diversa da quella di chi chierico non era e chi aveva deciso di consacrarsi a Dio doveva impiegare il suo tempo nel servizio divino<sup>134</sup>. E aveva indirizzato al vescovo di Torino, come vedremo, una parte dei suoi interventi *Contra intemperantes clericos*, incitandolo a estirpare il concubinato dei chierici: «ma perché tra i 'plures antistites' d'Italia il monaco di Fonte Avellana aveva scelto il torinese Cuniberto? Si era avvicinato il vescovo di Torino intorno agli anni 1061-1065, a differenza di Oddone di Novara, di Benzzone d'Alba e di Gregorio di Vercelli, vescovi dichiaratamente filo-imperiali e accentuatamente antiriformatori alle correnti spirituali più avanzate e agli ambienti riformatori più sensibili all'opera di rinnovamento della Chiesa?»<sup>135</sup>. Così Fonseca si domandava perché la scelta di un colloquio, da parte di Pier Damiani, cadesse proprio sul vescovo torinese, senza tuttavia considerare che l'essere «accentuatamente antiriformatore» di Cuniberto, come degli altri presuli piemontesi, significava essere lontano dalle posizioni centralistiche romane ma non alieno da spirito riformatore<sup>136</sup>.

---

<sup>133</sup> Petri Damiani, *Contra clericorum intemperantiam* cit.. Per il significato di questo opuscolo all'interno del movimento di riforma della chiesa si veda J. Leclerq, *Saint- Pierre Damien ermite et homme d'Eglise*, Roma 1960, pp. 113- 114.

<sup>134</sup> Petri Damiani, *Contra clericorum intemperantiam* cit. «ut quid enim a populo segregantur, et munus Deo specialiter fiunt, nisi ut divisam a populo vivendi regulam teneat, et caeremoniis divinae legis jugiter excubantes insistant?».

<sup>135</sup> Fonseca, *Vescovi* cit., p. 349.

<sup>136</sup> C. Ciccopiedi, *Diocesi e riforme nel medioevo. Orientamenti ecclesiastici e religiosi dei vescovi nel Piemonte dei secoli X e XI*, Cantalupa 2012cit., i vescovi imperiali erano anzi spesso impegnati in

Non è quindi una supposta conversione agli ideali riformatori da parte di Cuniberto che determina il suo rapporto con Pier Damiani. Le motivazioni si devono cercare altrove: una di queste è da identificare con la presenza nella diocesi di Torino della contessa Adelaide. È ormai superata la concezione del potere marchionale arduinico opposto a quello vescovile<sup>137</sup>, e anzi l'idea di «chiesa marchionale»<sup>138</sup> suggerisce una stretta collaborazione tra i due poteri. Pier Damiani sapeva di trovare in Adelaide un'interlocutrice preziosa nella diocesi di Torino. La contessa, infatti, da un iniziale atteggiamento o di indifferenza o di sostanziale collaborazione al progetto di riforma vescovile si era spostata, progressivamente, verso la riforma centralistica romana<sup>139</sup>. Pier Damiani indirizzò quindi un invito alla contessa a vigilare sull'esecuzione delle direttive rivolte a Cuniberto<sup>140</sup>. Inoltre la scelta di Pier Damiani cadde senza dubbio sul più moderato dei vescovi piemontesi: pur vicino agli ambienti filo-imperiali Cuniberto era stato esortato da Benzoni<sup>141</sup> alla lotta contro i patarini: il vescovo di Alba era rimasto tuttavia deluso dal temperamento del vescovo di Torino<sup>142</sup>. Quello di Cuniberto non era solo equilibrio, interpretato spesso come debolezza di carattere dai suoi avversari, ma grande realismo. Il vescovo di Torino fu considerato un buon interlocutore sia da Gregorio VII sia da Enrico IV. La moderazione di Cuniberto si confrontava con l'estremismo di Pier Damiani: per il monaco la vita comune del clero era il mezzo più efficace della

---

un opera di rinnovamento della vita spirituale all'interno della diocesi, che si manifestava nell'appoggio dato alle fondazioni monastiche e canoniche, nell'attività di moralizzazione del clero: un'idea di riforma vescovile «nuova negli obiettivi e vecchia nella difesa delle consuete gerarchie locali» (G. Sergi, *Sincronie di storia ecclesiastica torinese: canonici e riforma vescovile nel secolo XI*, in «Studi Medievali», 44 (2003), pp. 1163-1174, p. 1173, ora in G. Sergi, *Gerarchie in movimento. Spazi e progetti medievali fra Italia ed Europa*, Spoleto 2013, pp. 255-264.

<sup>137</sup> L'idea di una concorrenza tra i due poteri è stata espressa da Gabotto in T. Rossi, F. Gabotto, *Storia di Torino*, 1914 (BSSS 82), pp. 85 sgg.

<sup>138</sup> Andenna, *Adelaide* cit., pp. 77- 102.

<sup>139</sup> G. Sergi, *La vocazione di un capoluogo: la costruzione dinastico- territoriale di Olderico Manfredi*, in *Storia di Torino I* cit., pp. 433 sgg.

<sup>140</sup> Andenna, *Adelaide* cit., p. 93.

<sup>141</sup> S. Sagulo, *Ideologia imperiale e analisi politica in Benzoni, vescovo d'Alba*, Bologna 2003.

<sup>142</sup> Sergi, *I vescovi di Torino* cit., pp. 444-449.

lotta contro simonia e concubinato. Seguendo l'opera di riforma di Romualdo<sup>143</sup>, Pier Damiani insiste in particolar modo sul bisogno di strappare il clero dal «saeculum» per riportarlo alla sua vocazione originale, vocazione che deve essere di tutti e non solo di una parte del clero, cioè di pochi eletti impegnati in una via di perfezione. La vita comune del clero diventa in quest'ottica essenza stessa del sacerdozio. Il chierico è per l'essenza stessa del suo stato «sors Dei» e «portio Dei», alieno da ogni soggezione a negozi secolari. Il modello della »primitivae ecclesiae» del ritorno alla chiesa delle origini, diventa metro di restaurazione di tutto un ordine, non più scelta del singolo. La via che si apre ai chierici è di povertà e rinuncia, e trova le sue radici in esperienze eremitiche e ascetiche<sup>144</sup>. Il quadro prospettato da Pier Damiani per la riforma del clero, attraverso una totale rigenerazione è molto lontano dagli ideali e dalle pratiche concrete di un vescovo come Cuniberto, che pur dimostrando favore alle canoniche riformate, come quella di Oulx, rimaneva in ogni caso estraneo a qualsiasi estremismo riformatore.

È comunque significativo notare che gli anni di fondazione e di maggior attenzione verso le canoniche per la diocesi di Torino corrispondano proprio agli anni dell'episcopato di Cuniberto coinvolto - seppur in modo relativamente distaccato - nel dibattito sulla vita comune del clero dei circoli romani sia attraverso la partecipazione ai concili romani sia attraverso i contatti con Pier Damiani, esponente di punta della linea romana.

Negli anni successivi i vescovi prestarono sì attenzione alle canoniche<sup>145</sup> ma non sembra che i canoni conciliari abbiano influenzato in modo diretto il

---

<sup>143</sup> G. Tabacco, *Privilegium amoris. Aspetti della spiritualità romualdina*, in *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nel territorio del potere e della fede*, Napoli 1993, pp. 167-194.

<sup>144</sup> Miccoli, *Pier Damiani e la vita* cit.

<sup>145</sup> Il vescovo Carlo nel 1165 confermò 38 chiese alla prevostura d'Oulx e concesse la riscossione di alcune decime alla canonica di Vezzolano (A. A. Settia, *Santa Maria di Vezzolano. Una fondazione signorile nell'età della riforma ecclesiastica*, Torino 1975 (BSS 193). Il vescovo Arduino sul finire del secolo XII affidò ai canonici di Vezzolano - cui riconosceva rettitudine di vita e pietà religiosa - affidò la chiesa di S. Lorenzo tra Settimo Torinese e Brandizzo, con l'intenzione di supplire alla mancanza di una buona amministrazione della corte di cui la chiesa era dotata e per assicurare ai fedeli la cura d'anime. A questo disegno di supplenza furono poi indirizzate le donazioni concesse ai canonici di Rivalta: nel 1195 il vescovo Arduino approvò la cessione della chiesa di S. Secondo (da parte dell'abate di S. Mauro di Pulcherada), delle chiese di S.

quadro dei rapporti fra vescovi e canoniche della diocesi torinese: i presuli continuarono a favorire le canoniche su cui potevano esercitare una qualche forma di controllo affidando loro la *cura animarum* e donando loro chiese e decime, mentre cercarono di arginare l'espansione di quelle che non ricadevano direttamente sotto la loro giurisdizione. È il caso della canonica di Lombriasco, dipendente dalla canonica di S. Giacomo di Corveglia che sorgeva in diocesi di Asti. Nonostante i contrasti di giurisdizione con il vescovo di Torino, che cercò di impedire l'ingerenza di Corveglia nelle chiese della sua diocesi, i canonici di Lombriasco rimasero legati alla congregazione madre e nel 1180 Alessandro III concesse loro l'autonomia dalla giurisdizione vescovile<sup>146</sup>.

La questione del matrimonio e del concubinato del clero sembra sfiorare solo marginalmente le vicende della diocesi di Torino in occasione del governo del vescovo Cuniberto attraverso il quale alcuni dei temi più rilevanti del dibattito riformatore del secolo XI penetrarono in sede locale. Orientamenti che non furono tuttavia riproposti dal vescovo così come erano stati concepiti in sede conciliare ma declinati attraverso l'ideale di una riforma che possiamo dire vescovile, non incline alle soluzioni radicali.

Il vescovo torinese partecipò a diversi concili romani in cui il tema del matrimonio e del concubinato del clero fu largamente trattato: la sinodo romana del 1049 e soprattutto quella del 1059 convocata da Nicolò II. Il suo

---

Benedetto, S. Agnese e S. Pietro sulla collina torinese. Il patrimonio dei canonici di Rivalta si estese significativamente a cavallo dei secoli XII-XIII soprattutto grazie a significative donazioni da parte di laici. La rivendicazione da parte vescovile delle prerogative proprie del potere d'ufficio dell'ordinario diocesano è evidente nel marzo 1203: Litone e Ottone, signori di Collegno, donarono la chiesa di S. Maria ai canonici di Rivalta insieme con i suoi beni, i diritti parrocchiali e la cappella del vicino castello (è significativo, in proposito notare, come dei laici detenessero diritti parrocchiali su una cappella: l'intromissione dei laici nell'ambito ecclesiastico e il possesso di decime era stato proibito dai concili romani sin dai tempi di Gregorio VII ma - a parte un significativo episodio che analizzeremo in seguito e coinvolse la dinastia arduinica, il divieto sembra non essere stato preso in considerazione nella diocesi torinese-). La chiesa di S. Maria rientrava, tuttavia, sotto la giurisdizione diocesana e nel maggio dello stesso anno (1203) il vescovo torinese confermò la donazione con un atto che implicava il rispetto dei diritti della chiesa di Torino (*Carte varie*, a cura di F. Gabotto, F. Guasco di Bisio, G. Peyrani, G. B. Rossano, M. Vanzetti (BSSS 86), Pinerolo 1906, pp. 66-69, docc. 54-56).

<sup>146</sup> Casiraghi, *Le strutture* cit., p. 533.

collocarsi su posizioni non estremiste risulta tuttavia palese dall'atteggiamento che il vescovo tenne nei confronti della Pataria. In quanto suffraganeo della arcidiocesi milanese il vescovo era presente al concilio di Fontaneto d'Agogna, con altri suffraganei della chiesa milanese, in cui erano stati condannati Arialdo ed Erlembaldo<sup>147</sup>, e alla sinodo di quaresima del 1060 – presieduta anche questa da Nicolò II – difese l'arcivescovo Guido da Velate dagli attacchi di Arialdo<sup>148</sup>.

Ancora una volta il tramite fra la sede torinese e quella romana per quanto riguarda il tema del matrimonio del clero fu Pier Damiani: questi, di ritorno da una missione a Cluny<sup>149</sup>, nel 1063, volle trattenersi a Torino presso le corte della contessa Adelaide per conoscere di persona lo stato del clero nella diocesi di Cuniberto. Nello stesso 1063 era stata celebrata la sinodo romana pasquale in cui, dopo aver riconfermato la condanna della simonia e del concubinato, si proponeva l'esperienza della vita comune del clero quale alternativa al matrimonio dello stesso, ormai definitivamente condannato<sup>150</sup>. Non sono presenti sottoscrizioni agli atti della sinodo per cui è difficile dire con certezza se Cuniberto vi partecipò. Nello stesso anno Pier Damiani volle presiedere con Adelaide un concilio di vescovi e abati della marca e delle zone vicine, concilio che poi commentò in una lettera alla contessa<sup>151</sup>. Al cardinale romano si presentava una diocesi ben amministrata. Tuttavia tra le molte virtù, secondo Pier Damiani, Cuniberto mostrava un grave difetto, ovvero quello di

---

<sup>147</sup> Per quanto riguarda le testimonianze di Landolfo e Arnolfo si veda C. Violante, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica, I, Le premesse (1045-1057)*, Roma 1955, pp. 196-205.

<sup>148</sup> Arnulfus Mediolanensis, *Gesta archiepiscoporum Mediolanensis*, a cura di L. C. Bethmann, W. Wattenbach, in MGH, SS, VII, Hannoverae 1848, p. 21: «Ad quem accusandum cum Arialdus ille delator assurgeret, protinus ex adverso stantes Astensis, Novariensis et Taurinensis ac reliqui suffraganei presule, coram omnicoetu falsidicum illum scripturarum auctoritate refellunt». Sulla data della sinodo romana si veda G. Miccoli, *Il problema delle ordinazioni simoniache e le sinodi lateranensi del 1060-1061*, in *Studi Gregoriani V* (1956), pp. 33-81.

<sup>149</sup> Per la missione a Cluny di Pier Damiani si veda G. Lucchesi, *Per una vita di San Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche*, in *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*, II (Atti dei Convegni di Studi Avellaniti, I: *Ascetica cristiana e ascetica giansenista e quietista nelle regioni d'influenza avellanita*, Fonte Avellana 1977; II: *Fonte Avellana nella società dei secoli XI e XII*, ivi 1978), pp. 13-160.

<sup>150</sup> Per i canoni della sinodo si veda Mansi, *Sacrorum cit.*, XX, coll. 1023-1026.

<sup>151</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, n. 112, pp. 258-288, III, in MGH, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 4*, Hannover 1989, pp. 295-306.

tollerare nicolaismo e concubinato: il vescovo di Torino permetteva infatti che i suoi chierici «cuiuscumque sint ordinis velut iure matrimonii confoederentur uxoribus»<sup>152</sup>. Pier Damiani, successivamente alla visita nella diocesi piemontese, inviò una lettera al vescovo in cui illustrava tutte le fonti canonistiche della proibizione per il clero di avere rapporti con donne, «il che lascia supporre che Cuniberto abbia espresso delle riserve sul piano della validità legislativa e della tradizione canonica del decreto contro il matrimonio, o il concubinaggio dei chierici, approvato nel 1059 e ripreso dalla sinodo del 1063»<sup>153</sup>. Inoltre Pier Damiani scrisse, sul medesimo tema, anche alla contessa Adelaide<sup>154</sup> affinché questa potesse intervenire perché i canoni anticoncubinari fossero rispettati nella diocesi piemontese. L'invito ad Adelaide era quello di intervenire laddove il vescovo di Torino si fosse dimostrato negligente, per sconfiggere la lussuria dei chierici «quamvis, inquam, per has volpe designentur heretici, his tamen incontinentes clerici cum suis pelicibus possunt non inconvenienter aptari»<sup>155</sup>.

È possibile leggere alcuni interventi di Cuniberto e Adelaide come tentativi di contrastare effettivamente il concubinato del clero: in particolare l'istituzione di canoniche regolari in cui si rispettasse l'impegno della vita in comune. Risale a questi anni la disposizione di Cuniberto con cui si nomina il preposito di Oulx, il canonico Lantelmo della cattedrale di Torino e nella quale, oltre a mostrare pieno favore verso le canoniche regolari riformate, il presule affermava che *l'institutio canonica* traeva origine dalla prima vita apostolica<sup>156</sup>. Entrambi, tuttavia, si dimostrarono poco propensi a cedere a qualsiasi tipo di radicalismo riformatore: Cuniberto si dimostrò interprete di una politica di equilibrio e moderazione, lontana dai progetti gregoriani e più legata a un tipo di riforma episcopalista e la contessa Adelaide, pur vicina agli ambienti

---

<sup>152</sup> Op. cit., pp. 258- 288.

<sup>153</sup> Andenna, *Adelaide* cit.

<sup>154</sup> *Die Briefe* cit., p. 297.

<sup>155</sup> Op. cit., p. 300.

<sup>156</sup> *Le carte della prevostura d'Oulx* cit. pp. 19-20, doc. 19.

riformatori romani, impose – contrariamente a quanto i gruppi patarinici chiedevano – sulla cattedra astese il suo candidato Ingone<sup>157</sup>.

Dopo questa parentesi di contatto fra gli orientamenti romani, espressi nelle assisi conciliari, e la prassi locale – testimoniata soprattutto dal concilio del 1063 – nella diocesi di Torino non si incontrano più cenni relativi alla questione del matrimonio del clero e ai problemi legati al tema, come ad esempio lo sciopero liturgico.

*Le decime e i laici.* Nel 1037 la contessa Berta donò alla chiesa cattedrale di S. Giovanni di Torino tre cappelle poste in Scarnafigi (S. Maria, S. Martino, S. Giovanni). Nel 1068 la figlia Adelaide confermò la cappella di S. Maria alle monache investendole anche di tutta la decima – a condizione che il monastero ne fosse l'esclusivo proprietario e che non fosse alienata. La decima era stata precedentemente concessa alla contessa dal vescovo di Torino e ora questa ne investiva un monastero di fondazione vescovile e sotto il controllo del presule (il progetto vescovile era quello di ridare nuova vita alla pieve di Quadraciana, dove sorgeva la chiesa di S. Maria, assegnandola a un monastero da lui protetto).

Le ragioni che indussero il vescovo a donare in un primo momento le decime ad Adelaide possono essere forse individuate nella particolare sensibilità che la contessa dimostrava verso gli orientamenti romani rivolti alla tutela del patrimonio ecclesiastico: Adelaide offriva sicure garanzie di preservazione e, nell'eventualità, anche di recupero delle decime. Secondo Casiraghi l'investitura delle decime al monastero da parte della contessa avvenne in un momento in cui «a metà circa del secolo XI, insistendo sul loro carattere spirituale e sul diritto del vescovo a controllarle, si andava affermando il principio che le decime dovessero essere tutte a disposizione del vescovo»<sup>158</sup>.

---

<sup>157</sup> R. Bordone, *Città e territorio nell'alto medioevo. La società astigiana dal dominio dei Franchi all'affermazione comunale*, Torino 1980, pp. 335-339.

<sup>158</sup> G. Casiraghi, *Dalla pieve di Quadraciana a S. Maria di Scarnafigi. Evoluzione dell'ordinamento plebano nei secoli X-XIII*, in *Scarnafigi nella storia*, a cura di A. A. Mola, Cuneo 1992, pp. 43-74, p. 59. Si veda anche Violante, *Pievi e parrocchie* cit., pp. 689-691. Nel 1042 i marchesi furono

Nonostante la donazione di Adelaide, che aveva probabilmente voluto attenersi alle disposizioni papali in merito alla decima – enunciate con chiarezza dalle sinodi di Gregorio VII in poi – parte della decima della pieve di Quadraciana fu rivendicata dai visconti di Baratonìa e nel corso dei secoli diversi vescovi, come Mainardo, Arduino e Giacomo (l'ultima conferma per il periodo analizzato risale al 1125), agirono per difendere i diritti delle monache su questi territori. La vicenda delle decime in Scarnafigi, anche se relativa a un piccolo ambito della diocesi di Torino «assume un valore emblematico: essa dimostra come a partire dal periodo gregoriano pur con notevoli difficoltà ed eccezioni, l'autorità vescovile si andò sempre più riaffermando sia a scapito di eventuali usurpazioni o concessioni fatte dagli stessi vescovi ai laici, sia contro la crescente influenza dei monasteri esenti che si espandeva ai danni delle istituzioni ecclesiastiche. Il consenso accordato dal vescovo per il possesso delle decime non era pertanto una semplice formalità: costituiva uno strumento, quantunque non sempre efficace di controllo su di esse contro il pericolo della loro frantumazione»<sup>159</sup>. I canoni conciliari ben riflettono questa tendenza, da una parte obbligando i laici al pagamento delle decime (come ad esempio il concilio del 1078 presieduto da Gregorio VII<sup>160</sup> o quello di Guastalla del 1106) e indicando nel presule il legittimo detentore delle decime (concili romani del 1059 e del 1063, Cremona del 1148).

Di nuovo il punto di contatto fra orientamenti romani e prassi locale si registra negli anni del pontificato di Gregorio VII quando nella diocesi di Torino si trovarono a coesistere il vescovo Cuniberto (non incline a certi estremismi romani ma sensibili ai temi di rinnovamento ecclesiastico e presente a diversi concili romani) e la contessa Adelaide, interlocutrice di Pier Damiani.

---

protagonisti di un'altra restituzione di decime al vescovo: riconsegnarono al vescovo la pieve di Susa con le chiese e le decime di tutta la valle (Casiraghi, *Le strutture cit.*, p. 537).

<sup>159</sup> Casiraghi, *Dalla pieve di Quadraciana cit.*, p. 63.

<sup>160</sup> Gregorio VII si dimostrava attento alla tutela del patrimonio ecclesiastico imponendo ai laici la restituzione delle decime, per non incorrere nel crimine di sacrilegio; ribadiva poi per tutta la gerarchia il dovere di «annunziare» ai laici «cum quanto periculo anime sue decimas detinent et ecclesias possident».



Malgrado i concili romani vietassero ai laici, come abbiamo visto, di detenere le decime, sappiamo che nella diocesi di Torino era una pratica piuttosto frequente, da parte del vescovo, quella di concedere le decime ai propri vassalli<sup>161</sup> (è il caso delle decime di S. Martino di Rivoli, Airasca, Scalenghe, Piobesi, Sabbione e Reano: tutte pievi le cui rendite erano concesse parte alle pievi e parte ai vassalli dei vescovi).

I canoni conciliari del III e IV concilio lateranense a proposito delle decime concesse ai laici rimandano alla questione comunale e ai conflitti che si svilupparono in molte realtà italiane a partire dalla fine del secolo XI fra la chiesa e i rappresentanti del comune. Ciò non avvenne a Torino: vescovo e comune riuscirono a coesistere a lungo senza fratture, almeno fino al 1226 quando il comune si collocò dalla parte della Lega lombarda mentre il vescovo Giacomo di Carisio rimase tenacemente fedele all'imperatore<sup>162</sup>. Inoltre il referente naturale sia per il comune sia per il vescovo restò nel corso dei secoli l'impero, il che sottrasse a Roma un'importante possibilità di penetrazione nelle vicende locali: spesso, infatti, il papato si inseriva nelle contese delle singole diocesi, a difesa della *libertas ecclesiastica*.

---

<sup>161</sup> L'investitura feudale era del resto lo strumento più usato dal potere episcopale per la ridefinizione e la sistemazione dei beni ecclesiastici, che vengono così patrimonialmente riconosciuti, riordinati e giuridicamente riconosciuti al proprietario, ovvero la chiesa torinese. Su questo specifico argomento si veda A. Fresco, *Aspetti simbolici e significato socio-istituzionale negli usi feudali della chiesa torinese nei secoli XII-XIII*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 92 (1994), pp 177-201.

<sup>162</sup> G. Sergi, *Un principato vescovile effimero: basi fondiarie e signorili*, in *Storia di Torino*, I, pp. 536-550

p. 546. Per il rapporto con il comune di Torino si veda R. Bordone, *Il movimento comunale: le istituzioni cittadine e la composizione sociale durante il XII secolo*, in *Storia di Torino*, I, pp. 609-657.

## Genova

*Canonici della cattedrale e collegiate di canonici.* A Genova l'articolazione della canonica comincia a delinearsi con il passaggio della sede cattedrale da S. Siro a S. Lorenzo. Negli anni precedenti allo spostamento della cattedrale il vescovo si avvaleva di un gruppo di chierici «de cardine» disponibili alla collaborazione per mansioni amministrative, il «clero particolare del vescovo»<sup>163</sup>. È possibile che gli stessi abbiano costituito il nucleo originario per la formazione della canonica cattedrale<sup>164</sup>; formazione sostenuta, anche a livello economico, dallo stesso vescovo, come di frequente accade anche nelle altre diocesi analizzate.

Il rapporto fra la canonica e il vescovo vive un momento di crisi a metà del secolo XI quando i canonici, elemento di punta dello schieramento filoromano, sono costretti ad abbandonare la città perché in contrasto con il vescovo appartenente al partito imperiale, come abbiamo visto in precedenza. Il punto di svolta è rappresentato dall'episcopato di Airaldo, eletto intorno al 1097, uomo legato ai circoli romani. Il nuovo vescovo, come i precedenti si occupa della dotazione della sua canonica: nel 1116 Airaldo rinnova la donazione dei Ss. Genesio e Alessandro già voluta dal suo predecessore Corrado nel 1087<sup>165</sup> destinando i terreni al mantenimento dei canonici «qui in

---

<sup>163</sup> C. G. Furst, *I cardinalati non romani*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato* (Atti della quinta Settimana internazionale di studio Mendola, 26-31 agosto 1971), Milano 1977, pp. 186-198, p. 190.

<sup>164</sup> V. Polonio, *Istituzioni ecclesiastiche della Liguria medievale*, Roma 2002, pp. 117-120; L. Filangieri, *La canonica di San Lorenzo a Genova. Dinamiche istituzionali e rapporti sociali (secoli X-XII)*, in «Reti medievali», VII (2006/2), p. 4 «I *cardinales* contribuiscono a formare, assieme allo stesso presule, la “Ecclesia Ianuensis”, senza essere tuttavia già regolati sotto il profilo istituzionale, ma organizzazione embrionale di quello che sarà il capitolo della cattedrale genovese: ciò che caratterizza questo gruppo di chierici è il legame personale con il proprio vescovo».

<sup>165</sup> *Liber privilegiorum Ecclesiae Ianuensis*, a cura di D. Puncuh, Genova 1962, doc. 7. Nel 1087 Corrado II donò «Deo et canonice Sancti Laurentii» la chiesa dei Ss. Genesio e Alessandro rimasta a lungo inofficiata «quorundam iniquorum invasione». Valeria Polonio ha visto in quest'atto un tentativo di sedare gli scontri che in quel momento intercorrevano fra vescovo e canonici, temporaneamente rifugiatisi fuori città. Filangieri (*La canonica di San Lorenzo* cit.) suggerisce, tuttavia, che la donazione del vescovo potrebbe essere indirizzata a quei chierici che gli erano rimasti fedeli. In questo senso la concessione del presule potrebbe essere letta non solo

eadem ecclesia presunt». In questa fase la canonica di S. Lorenzo comincia a emergere come soggetto autonomo<sup>166</sup>, punto di identificazione e di riferimento dei Genovesi (soprattutto nel periodo della prima crociata bandita da Urbano II a cui Genova aderisce): «i Genovesi non accettano di farsi rappresentare sistematicamente dal vescovo, probabilmente perché non legato in maniera continuata e sistematica alla tradizione di potere locale e certamente perché la sua immagine, protagonista dei recenti contrasti, evoca fratture dolorose e forse anche sospetti non sopiti»<sup>167</sup>.

La metà del secolo XII rappresenta un difficile momento per i canonici: se prima la chiesa cattedrale era l'unica chiesa matrice ora le «parrocchie urbane sono un dato usuale». La nascita delle parrocchie urbane ha conseguenze economiche non quantificabili ma facilmente intuibili, i diritti di decima, di servizi liturgici e di collette sono frazionati. Nella frantumazione e moltiplicazione di diritti e compiti la canonica cattedrale assume una funzione di rappresentanza di tutti i chierici urbani. La condivisione da parte delle chiese

---

come atto che suggellava un rapporto di vicinanza politica, ma anche come manifestazione della volontà di affidare la cura del servizio liturgico di una chiesa cittadina a un'istituzione di provata fiducia. Sempre Filangieri ricorda che si tratta, in ambedue i casi, di ipotesi che poggiano su una base documentaria esile: per formulare conclusioni più definite si dovrebbero conoscere le aree, sociali e politiche, di reclutamento dei «clerici de ordine». I pochi spunti offerti in questo senso dalle fonti permettono soltanto di rilevare la presenza nella comunità di alcuni personaggi collocabili se pur vagamente in uno specifico contesto sociale. Tuttavia lacune documentarie relative alla storia della chiesa genovese nella seconda metà del secolo XI, imputabili con buona probabilità ai contrasti di natura politica tra l'episcopato filo-imperiale e una buona parte del clero (e forse anche della città) di opposto orientamento, non permettono alcuna conclusione sulla composizione sociale della comunità di S. Lorenzo in questo periodo.

<sup>166</sup> Filangieri (*La canonica* cit., p. 17) collega il rinnovamento istituzionale della canonica genovese e la nascita della prepositura con il governo del primo vescovo filoromano, Airaldo: «è fortemente ipotizzabile che l'introduzione della prepositura a Genova coincida con un vero e proprio tentativo di riforma in senso regolare culminato con una ristrutturazione delle gerarchie capitolari, stimolato dai legami ideologici tra il presule e la chiesa postgregoriana». Mi pare tuttavia eccessivo collegare in modo così diretto l'introduzione della prepositura e la maggiore organizzazione interna della canonica di S. Lorenzo agli indirizzi della chiesa postgregoriana e all'ideologia definibile come gregoriana (nel senso di adesione alla linea della riforma che sosteneva il primato romano) del presule: come abbiamo visto per Milano e di Torino sono frequenti i casi di vescovi filoimperiali o comunque precedenti al pontificato di Gregorio VII che contribuiscono alla strutturazione di canoniche in cui è presente l'ufficio della prepositura. Il caso di organizzazione genovese mi sembra piuttosto da collegare a una fase di stabilità interna alla città, certo raggiunta con il vescovo Airaldo.

<sup>167</sup> Polonio, *Istituzioni* cit., p. 123.

con recenti funzioni battesimali di mansioni e privilegi già esclusivi di un'unica chiesa è palese e si esplicita nella devozione per la «madre delle chiese genovesi», comune nelle fonti coeve. Ciò contribuisce a stringere il legame tra città e cattedrale; soprattutto introduce una grande novità di fatto nella gerarchia ecclesiastica. La pieve urbana – e in essa tutto il clero che ne faceva parte, sia che officiasse nella cattedrale sia che curasse altre chiese – intratteneva un rapporto diretto ed esclusivo con il vescovo. Al contrario, il clero delle cappelle – ancora senza diritti parrocchiali, già diventate parrocchie o sulla via di divenirlo – dialogava sia con il vescovo sia con la canonica. È significativo osservare che nel secolo XII S. Lorenzo non lotta per mantenere un'unicità di cura d'anime che vede andare in pezzi. A partire da quel periodo essa comincia a maturare un'autorità nuova che la pone come elemento intermedio tra clero urbano e vescovo e agisce per far sì che le nuove chiese risultino dipendenti dalla canonica di S. Lorenzo: vanno in questa direzione i privilegi di Eugenio III del 1150 e di Adriano IV del 1158<sup>168</sup> che accolgono i canonici sotto la protezione romana e ne confermano beni e diritti, in particolare su un nutrito numero di chiese collocate all'interno e fuori dalla città. Le chiese risultano per la maggior parte donate alla canonica per motivi prevalentemente di sostegno economico, ma è facile immaginare che ne conseguissero risvolti di amministrazione e di governo ecclesiastico. È singolare che il rapporto di dipendenza di queste chiese sia con la canonica e non con il vescovo<sup>169</sup>, rapporto riconosciuto e sanzionato da privilegi papali.

In questa delicata fase il presule agisce nuovamente in appoggio alla canonica cattedrale; il nuovo arcivescovo Siro II si dimostra particolarmente attento alle esigenze dei suoi chierici: nel 1132, 1145, 1158 e 1163 dispone a favore dei canonici un gruppo di decime legate a terreni urbani e suburbani,

---

<sup>168</sup> Op. cit., p. 142.

<sup>169</sup> È anzi lo stesso vescovo a favorire rapporti di questo tipo: basti pensare che nel 1182 l'arcivescovo Ugo cede ai canonici i propri diritti su S. Salvatore di Sarzano, in modo che i beneficiari dispongano in pieno della chiesa, come fanno alla Maddalena e a Carignano. Tre anni dopo lo stesso arcivescovo compie la medesima operazione in rapporto a S. Marco al Molo, affidandola «vestre (dei canonici) diligentie... quatinus ei provideatis sicut facitis ecclesie S. Marie Magdalene aliisque vestris capellis» (*Liber privilegiorum* cit., doc. 18, 19, 117, 118).

inoltre passano ai canonici le oblazioni intere offerte dai fedeli nelle festività mariane<sup>170</sup>. La dignità e la cura del culto sono perseguiti con l'aumento del numero dei canonici della chiesa genovese. Parallelamente anche l'interesse della città verso la canonica è marcato, sono numerose le donazioni dei Genovesi ai chierici di S. Lorenzo.

A seguito del pontificato di Siro si notano i primi dissensi fra arcivescovo e canonica che giungono sino alla sede romana. Nel 1175 una lite per i diritti sulle oblazioni raccolte in occasione delle messe è presentata davanti al pontefice che l'affida al vescovo di Tortona: ignoriamo i termini della sentenza, tuttavia dieci anni più tardi l'arcivescovo Ugo della Volta «ex nostra munificentia et donatione»<sup>171</sup> cede i discussi diritti ai canonici. È probabile che in Ugo si manifesti, ancora una volta, la prassi di appoggio vescovile alla canonica. L'arcivescovo interviene anche nell'organizzazione interna della canonica: nel 1178 ammonisce severamente i membri della comunità per il loro comportamento poco esemplare. Le ripetute assenze dei canonici dalle funzioni liturgiche hanno favorito l'insorgenza di scandali e lamentele da parte dei fedeli. Il rischio di una disaffezione da parte del «vulgus» è concreto e al riguardo l'arcivescovo ricorda che la chiesa e l'episcopio «vivant potius de laicorum oblationibus quam de propriis redditibus»<sup>172</sup>. Ugo della Volta approva inoltre le norme statutarie in base alle quali il numero dei confratelli è fissato a 18, vieta espressamente – in questo seguendo le disposizioni conciliari di Urbano II a Piacenza – il cumulo delle cariche e rilevando la povertà delle chiese diocesane, ivi compresa S. Lorenzo, cede alcuni diritti vescovili a favore della cattedrale compresi quelli sulle contestate oblazioni per le messe, dichiarando esplicitamente la volontà di concordia con la canonica<sup>173</sup>. La

---

<sup>170</sup> Polonio, *Istituzioni* cit., p. 145.

<sup>171</sup> *Liber Privilegiorum* cit., docc. 19, 20. Polonio, *Istituzioni* cit., p. 130.

<sup>172</sup> *Liber privilegiorum* cit., doc. 17.

<sup>173</sup> Op. cit., docc. 18-19. A. Sisto, *Genova nel Duecento. Il capitolo di San Lorenzo*, Genova 1979, p. 35 «Non sappiamo quali risultati pratici abbiano avuto le disposizioni dell'arcivescovo Ugo della Volta riguardo alle funzioni liturgiche, però possiamo constatare che fu discreta la presenza e l'intervento dei canonici agli atti più importanti del capitolo».

presenza dell'arcivescovo Ugo al III concilio lateranense<sup>174</sup>, accompagnato dal preposito e dal magiscola<sup>175</sup> di S. Lorenzo, è un'ulteriore prova della ricercata pace da parte del presule genovese.

La speranza di pace tra le due autorità si rivela illusoria. La tensione affiora nei documenti papali: quando Alessandro III, nel 1180, rinnova le usuali conferme di diritti al capitolo, aggiunge alla solita riserva a favore dell'ordinario diocesano, espressa nei documenti più antichi in maniera generica, una frase specifica sulla «reverenza» dovutagli. È evidente che i pontefici tentino di appoggiare il vescovo nel quadro del tentativo di rivalutazione dell'ufficio episcopale ben espresso dai canoni conciliari.

Con il nuovo arcivescovo Bonifacio i contrasti giungono a livelli tali da indurre Celestino III a parlare di «scissuras e di zizania» tra l'arcivescovo e la sua canonica<sup>176</sup>. Il pontefice interviene in una lite con il giudizio del 1201: i giudici papali confermano i diritti acquisiti dai canonici, per il resto tendono a mantenere un equilibrio all'interno della cattedrale, sulla base di metà offerte (e quindi metà autorità) per ciascuna delle parti. In qualche caso particolare il capitolo è sentito come più vicino alla chiesa che serve. Per esempio, la scelta dei custodi è di sua competenza pur se gli eletti devono prestare giuramento anche al presule. Il sacrista è legato in eguale misura alle due autorità: si tenga presente che a questa importante figura compete la custodia di tesori materiali e di documenti di ogni tipo, depositati in S. Lorenzo (dopo tre anni i canonici

---

<sup>174</sup> Durante il concilio il pontefice insignisce della mitria il magiscola di S. Lorenzo. È piuttosto significativo che a un membro della canonica sia tributato un tale onore e dimostra come ormai in S. Lorenzo le due autorità, vescovile e canonica, si trovino affiancate sullo stesso livello. Lo stesso arcivescovo allude a S. Lorenzo a volte come alla «nostra chiesa» più spesso come la «vostra chiesa»: in effetti la presenza fisica, continua – diurna e notturna – è dei canonici e non dell'arcivescovo.

<sup>175</sup> Filangieri, *La canonica* cit., p. 17 «L'attività e le funzioni di questa nuova figura dovrebbero essere strettamente connesse all'esistenza di una scuola nell'ambito canonica, anche se per il caso genovese non si possiede alcuna notizia al riguardo. Fin dalla sua prima attestazione il titolo magiscolare sembra comunque essere caratterizzato più dall'appartenenza alle gerarchie capitolari che dalla funzione di responsabile all'insegnamento impartito nella "ecclesia matrix", funzione forse talmente scontata da non lasciare traccia alcuna nelle fonti documentarie».

<sup>176</sup> *Liber privilegiorum* cit., doc. 104.

costruirono un'altra sacrestia, forse per riservarsene esclusivamente l'uso<sup>177</sup>). Restano insolute alcune questioni: una rientra nel campo della cura d'anime, e tocca la concorrenza esercitata dalla cappella del palazzo arcivescovile – che si sta facendo *conventualis*, cioè aperta agli esterni – tra i parrocchiani di S. Lorenzo; è una questione essenzialmente economica, poiché la presenza della cappella si traduce in un calo di offerte per la chiesa maggiore. L'altra questione è di calibro ben diverso: è la richiesta del capitolo di prendere parte, insieme con l'ordinario o con il suo delegato, alla consacrazione di chiese, all'ordinazione, conferma o investitura di chierici, alla gestione del foro ecclesiastico. Come si è detto, i delegati papali prudentemente tacciono. Solo nel 1213 si giunge a un compromesso stilato da delegati di fiducia dei contendenti. Per tutte le attività pastorali e amministrative di rilievo l'arcivescovo continua a valersi del giudizio e della collaborazione dei canonici; si intuisce che la capacità consultiva a essi attribuita ha un valore determinante, e la loro presenza nelle cerimonie di investitura presuppone il loro assenso. In sostanza vescovo e capitolo operano insieme nel governo ecclesiastico della diocesi. È di comune competenza la conferma dei chierici in città e il loro insediamento, la conferma di abati e badesse anche fuori città, il controllo e l'eventuale destituzione di tutti costoro, la consacrazione di chiese e altari, la conferma e consacrazione di vescovi, la benedizione di abati, badesse e monache, l'obbedienza di regolari e chierici, l'imposizione di collette generali, le decisioni per fondazioni di chiese e per interdetti e scomuniche. La via è aperta – anche se la prassi è ancora saltuaria – per la collaborazione nelle ordinazioni dei preti e nelle conferme degli arcipreti e nelle loro investiture. In questa sede il papato sembra avere un atteggiamento constativo – prendendo atto della forza che aveva raggiunto il capitolo genovese – più che decisionale. La cura d'anime era stata dichiarata, da diversi canoni conciliari – fra cui il primo e il terzo lateranense – di esclusiva competenza vescovile. Certo il vescovo poteva avvalersi di suoi collaboratori, il più delle volte proprio dei canonici della

---

<sup>177</sup> Op. cit., docc. 117, 105, 106, 21, 22, 177. Polonio, *Istituzioni* cit., p. 130 sgg.

cattedrale, ma ci troviamo di fronte, nel caso genovese, a una situazione in cui la canonica della cattedrale appare in posizione di forza rispetto all'arcivescovo.

Se da un lato i canonici tendono a partecipare alle tipiche mansioni del vescovo, dall'altro lato cercano di evitare alcuni obblighi verso di lui. Si tratta di quei doveri che li relegano in posizione di secondo piano. Secondo il giudizio del 1213 a meno che non sia stata presa una decisione comune, essi potranno evitare di accompagnare il presule che voglia recarsi in qualche luogo per una messa solenne<sup>178</sup>.

Sotto il profilo disciplinare e giurisdizionale interno almeno dalla seconda metà del secolo XII è stato raggiunto lo sganciamento dall'esclusiva autorità vescovile. Il presule non può emettere sentenza contro alcun canonico senza il consiglio degli altri, pena la nullità dell'atto; la canonica esercita il controllo nei riguardi dei propri membri e il diritto di punizione verso coloro che non abbiano rispettato la normativa comunitaria «in utilitatibus ecclesie»: queste facoltà sono confermate da Celestino III nel 1193 e da Alessandro IV nel 1260<sup>179</sup>.

Il IV concilio lateranense, con i canoni 7 e 8 riconobbe in effetti un certo grado di autonomia dei capitoli delle cattedrali, riconoscendo il diritto interno dei religiosi che possedevano, a detta dei canoni, gli strumenti per la correzione interna dei loro membri: tuttavia le costituzioni conciliari richiamano sempre la figura del presule come garante. Secondo il settimo canone del 1215 il capitolo interviene nel giudizio dei propri membri, ma l'intervento deve essere compiuto dietro ammonizione dello stesso vescovo e deve essere lui a decidere i tempi delle punizioni. Nel caso genovese il distacco dall'autorità vescovile sembra invece essere totale, sino ad arrivare alla disposizione del 1249 di Innocenzo IV per cui il giudizio del capitolo diviene indispensabile per tutti gli atti di governo, amministrativo e pastorale, della città e della diocesi. Solo dopo

---

<sup>178</sup> *Liber privilegiorum* cit., doc. 108. La collaborazione consultiva tende verso il codominio: «faciat quemadmodum hactenus consuevit, quamvis affirmet dominus archiepiscopus quod ad ista non teneatur de iure».

<sup>179</sup> *Liber privilegiorum* cit., docc. 122, 181.



aver convocato i canonici e aver chiesto la loro opinione l'arcivescovo può confermare le scelte di preti e arcipreti, investire e destituire i chierici, svolgere visite, compiere ordinazioni solenni e benedizioni di abati, badesse e monache, ricevere obbedienze, consacrare vescovi chiese e altari, fondare nuove chiese, deliberare collette interdetti e scomuniche, prendere iniziative in materia economica e anche in rapporto ai beni della propria mensa e ai beni di tutte le chiese<sup>180</sup>. Nella curia papale ci si rende conto della portata della decisione: non per niente le si dà forma non di sentenza, ma di accordo tra le parti, anche se di accordo non si tratta, perché le richieste dei canonici sono accolte integralmente<sup>181</sup>.

Un'ultima osservazione va fatta in merito alle norme seguite dai canonici di S. Lorenzo: secondo Dino Puncuh - che ha pubblicato e studiato gli *Statuta antiqua reverendissimi Capituli* - la disposizione statutaria più antica databile sarebbe quella del 1201<sup>182</sup> dalla quale risulta che i canonici di S. Lorenzo non fossero tenuti alla povertà personale. Essi seguivano l'*Institutio Aquisgranensis* nella sua formulazione integrale, in contrasto con quella corrente che ne espungeva i canoni 115 e 122. L'adesione alla linea romana degli arcivescovi genovesi, a partire da Airaldo in poi, non implicò, dunque, l'applicazione di una più severa normativa nella vita canonica quale era stata auspicata da Ildebrando nel concilio del 1059 e ribadita dal canone del concilio piacentino di Urbano II «de communi vita clericorum». L'estraniarsi dalla vita comune per

---

<sup>180</sup> Op. cit., doc. 177.

<sup>181</sup> Polonio, *Istituzioni* cit., p. 137 «l'immagine dell'arcivescovo che non delibera se non in accordo con la comunità a lui più prossima è in sintonia con tutta la vita della chiesa genovese duecentesca. Sono anni in cui neppure gli abati e le badesse hanno facoltà di decidere e di rappresentare: persino una semplice procura speciale di un monastero richiede l'azione di tutta la comunità. Non è da escludere che la precoce esperienza comunale, con la prassi delle diverse assemblee, permei ogni aspetto della vita; ciò tanto di più in quanto nel corso del duecento, è in atto l'affermazione del *populus* con il conseguente allargamento sociale dei partecipanti all'esercizio del potere».

<sup>182</sup> Puncuh, *I più antichi statuti del Capitolo di San Lorenzo di Genova*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria» 76 (1962), pp. 17-76, p. 31 (ora in *All'ombra della Lanterna. Cinquant'anni tra archivi e biblioteche: 1956-2006*, a cura di D. Puncuh, A. Rovere, M. Calleri, S. Macchiarello, Genova 2006, pp. 69-114). Si veda Sisto, *Genova nel Duecento* cit., p. 33.

partecipare alla vita familiare e politica, per amministrare i beni personali o della prebenda assegnata si accentuò nel corso del secolo XIII<sup>183</sup>.

Per quanto riguarda le altre realtà canonicali, un cenno merita il caso di S. Teodoro: il 20 luglio 1100 si tenne un solenne convegno nel suburbio genovese - in località Fassolo - presieduto dal vescovo Airaldo e dal cardinale Maurizio, vescovo di Porto, legato del papa Pasquale II. Accanto a loro vi erano inoltre l'arciprete della cattedrale e un canonico, gli abati di S. Siro e S. Andrea di Sestri<sup>184</sup>. L'assemblea è testimone di un atto giuridico attraverso cui un gruppo di persone, formato da un prete, un diacono, una donna e dieci uomini (laici) rinunciano ai diritti che detengono sulla vicina chiesa di S. Teodoro e di S. Salvatore e sul suo patrimonio e li trasferiscono ai preti Bellando e Pietro che officiano la chiesa stessa<sup>185</sup>. La nuova capacità economica deve permettere, nelle intenzioni dei donatori, ai due preti di scegliere liberamente altri chierici i cui requisiti saranno valutati solo nell'ottica del servizio divino. Tutti dovranno «cohabitare et communiter vivere sine aliqua divisione vel proprietate». A capo

---

<sup>183</sup> Il numero dei benefici canonicali tuttavia non subì aumenti, anzi in una deliberazione del capitolo, confermata dall'arcivescovo Giovanni nel 1244, e che riguardava la struttura stessa - imponendo che vi fossero quattro canonici preti, altrettanti canonici diaconi e suddiaconi, oltre al preposito, l'arcidiacono e il magiscola - ne constatiamo la riduzione a quindici. Già nel 1233 due prebende erano state destinate al mantenimento di sei mansionari, incaricati delle funzioni in assenza dei canonici (*I più antichi Statuti* cit., cap. 48, p. 64). Oltre al reddito della prebenda, variabile perché dipendeva anche dall'abilità e dalla cura del canonico che l'amministrava, i canonici avevano diritto a distribuzioni di viveri, frutta specialmente, una mina di sale per conservare le carni, due libre di pepe o l'equivalente in denaro, candele (con distribuzioni speciali a Natale e a Pasqua). I canonici ricevevano anche somme di denaro in occasione delle vendemmie (5 denari al giorno per 5 giorni), di alcune cerimonie, come la consacrazione di altri vescovi, di altari, di benedizione alle monache, a cui dovevano presenziare, e quando avvenivano vendite di edifici, costruiti su terreni canonicali. Si trattava di piccole somme, distribuite irregolarmente: un reddito annuale di quaranta soldi da distribuire tra tutti i canonici era invece assicurato dai beni posseduti in Sardegna. Le somme più consistenti erano invece distribuite alla fine dell'anno dal massaro, che amministrava i beni comuni, ne deduceva le spese, e distribuiva il reddito alle *dignitates* e ai canoni in proporzione delle presenze in sede. Questi redditi capitolari comuni furono accresciuti o per donazioni o per acquisti in modo notevole quando vari membri della famiglia Fieschi ne fecero parte e rivestirono cariche. Si veda Sisto, *Genova nel Duecento* cit., p. 36.

<sup>184</sup> *Cartario genovese ed illustrazione del Registro arcivescovile*, a cura di L. T. Belgrano, in «Atti della Società ligure di storia patria» II, parte I, fasc. I-III e appendice, pp. 205-207, doc. CLXIX.

<sup>185</sup> V. Polonio, *Canonici regolari, istituzioni e religiosità in Liguria (secoli XII-XIII)*, in *Gli Agostiniani a Genova e in Liguria tra medioevo ed età moderna* (Atti del convegno internazionale di studi, Genova 9-11 dicembre 1993), I, Genova 1994, pp. 19-57.

del gruppo deve essere posto un preposito a cui è esplicitamente vietato alienare il patrimonio della chiesa<sup>186</sup>. Gli attori si riservano un unico diritto, di carattere spirituale: la partecipazione, estesa ad antenati e discendenti, ai meriti maturati dalla nuova comunità con celebrazioni, preghiere, penitenze, opere buone.

La nascente comunità si configura quindi come una canonica regolare riformata in cui vige l'obbligo della povertà e della vita in comune basata sulla celebrazione della liturgia, sulle preghiere, sulla penitenza e sulle opere di carità.

Valeria Polonio ha strettamente legato la nascita della canonica di S. Teodoro all'adesione agli ideali e agli schieramenti politici del partito riformatore romano (confortata, in questo caso, dalla presenza del legato papale, Maurizio, e dalla presenza del primo vescovo filopapale genovese, Airaldo). Mi pare tuttavia eccessivo – soprattutto confrontando questa con la situazione delle altre diocesi – collegare la nascita di comunità canonicali riformate esclusivamente all'appartenenza allo schieramento romano: sono frequenti i casi di vescovi che, pur filoimperiali e lontani dalle posizioni romane, si prodigano per favorire la nascita e il mantenimento di comunità canonicali nelle loro diocesi. È vero che a Genova la nascita della prima canonica riformata è contemporanea al pontificato del primo vescovo filoromano (e preposito della congregazione di S. Croce di Mortara) e che «l'adesione del presule alla linea romana è proclamata attraverso questo atto simbolico<sup>187</sup>: esso allude sia alla lealtà verso il partito papale – la presenza di Maurizio di Porto è più esplicita di qualunque discorso – sia al programma spirituale e religioso»<sup>188</sup>, e tuttavia è doveroso rimarcare che il nesso fra

---

<sup>186</sup> L'azione dei donatori si inserisce in quel filone – come abbiamo già visto per le precedenti diocesi e su cui ci soffermeremo anche per Genova – di restituzione di istituti e sostanze ecclesiastiche detenuti da laici che da almeno mezzo secolo costituisce uno dei punti nevralgici della riforma della chiesa.

<sup>187</sup> Nel 1095, nel concilio di Piacenza Urbano II aveva promulgato il canone «de communi vita clericorum»: il più vicino alle posizioni espresse da Ildebrando durante il concilio del 1059.

<sup>188</sup> Polonio, *Canonici regolari* cit., p. 21.

canoniche e vescovi non si esaurisce entro il quadro di fedeltà alla linea romana. La canonica di S. Teodoro si lega successivamente alla congregazione mortariense<sup>189</sup>: a partire dagli anni Trenta e Quaranta del secolo XII la città di Genova instaura un rapporto privilegiato con questa congregazione che si concretizza nella creazione di priorati a essa legati (S. Maria di Priano, S. Giovanni Evangelista di Paverano, S. Maria della Vezulla, S. Pietro di Prà).

Nella prima metà del secolo XII un altro sperimentato movimento canonico trova spazio nel Genovesato: si tratta della congregazione di S. Rufo, diffusa nell'Europa sud-occidentale già dal secolo precedente. Già prima del 1140 annovera un priorato intitolato a S. Nicolò non lontano da Camogli. L'insediamento è noto e apprezzato a Genova e una filiazione sorge direttamente in città. In questo caso sono le più alte magistrature civili, e non il vescovo, a promuovere il nuovo ente canonico. Il vertice ecclesiastico è assente solo in apparenza: infatti i consoli lo tutelano e dispongono che il nuovo istituto sia sottoposto istituzionalmente all'arcivescovo e ai canonici; simboli rituali della sua condizione devono essere un denaro e una candela offerti ogni anno a Natale all'altare di S. Lorenzo<sup>190</sup>. Nel 1145 l'arcivescovo Siro affida alla canonica di S. Rufo la chiesa di S. Michele, già esistente. Vi è posta una comunità di chierici a cui Siro concede in uso un terreno sito a Sampierdarena, appartenente al monastero di S. Siro affinché, e fino a tanto che, essi vivano

---

<sup>189</sup> Nel 1168 S. Teodoro si premura di farsi confermare da Alessandro II lo stile di vita «secundum Dei timorem et beati Augustini regulam et institutionem ordinis Mortariensis»: il riconoscimento della specificità canonica è tanto importante da lasciare in secondo piano i riconoscimenti di tipo economico; in omaggio al raccoglimento che essa comporta i canonici sono esentati dalle processioni della cattedrale; ma se questo stile di vita in «arce contemplationis» nascondesse il desiderio di sottrarsi a obblighi verso l'ordinario, il pontefice impone qualche altro segno di sottomissione alla gerarchia episcopale in modo che sia ribadito da un lato il peculiare stato contemplativo dei canonici dall'altro il loro pieno inserimento nella gerarchia ecclesiastica diocesana il cui vertice è il vescovo. Nel 1205, nonostante le cautele del 1168 di Alessandro II, scoppia una controversia con l'arcivescovo, a causa del rifiuto mortariense di contribuire alle collette imposte alle chiese cittadine. Il conflitto è appianato con un arbitrato, accettato dal preposito generale, che conferma la sottomissione dei priorati al governo diocesano (*Libri Iurium Ecclesiae Ianuensis* cit., docc. 185, 186, 198).

<sup>190</sup> La canonica della cattedrale è il luogo in cui è pronunciato il lodo (*Liber privilegiorum* cit., docc. 50, 57).

«canonice et regulariter»; se la condizione venisse meno, verrebbe meno anche l'attribuzione<sup>191</sup>.

I diritti diocesani sono tutelati anche nel caso dell'ingresso su propria iniziativa, nel territorio genovese, della congregazione di Oulx nel 1189: il vescovo Bonifacio si dimostra favorevole purché siano tutelati i diritti diocesani<sup>192</sup>.

Nel complesso possiamo affermare che l'esperienza canonica – al di là della specificità della canonica della cattedrale – si sviluppi a Genova a partire dalla metà del secolo XI senza contrasti con l'ordinario diocesano «ogni qualvolta siamo riusciti a cogliere la nascita di una nuova chiesa canonica è emersa la cautela dell'arcivescovo e del capitolo cattedrale nel salvaguardare i diritti propri e delle circoscrizioni pievane e parrocchiali, secondo una linea evidente già nell'operato di Urbano II e che va potenziandosi nel tempo»<sup>193</sup>. Le collocazioni delle canoniche – su cui Polonio si è soffermata nei suoi studi – sottolineano come queste nascessero in aree del suburbio con forte necessità di cura d'anime e assistenziali: possiamo dunque supporre che il vescovo le apprezzasse proprio per questa ragione, poiché esercitavano una funzione di supplenza controllata dall'autorità diocesana.

*Le decime e i laici.* Il ritorno di decime possedute da laici sotto il controllo vescovile ha una data significativa nel 1052 – come abbiamo già visto – quando è stipulato un accordo fra il vescovo Oberto e un gruppo di casate viscontili. L'accordo è il punto di arrivo di un lungo contrasto: oggetto della contesa sono alcune decime a lungo trattenute da laici che ora tornano a un destinatario

---

<sup>191</sup> Vincolare le donazioni all'osservanza cui i canonici si devono attenere non è inusuale, nelle diocesi analizzate in precedenza sono molto frequenti casi del genere.

<sup>192</sup> *Le carte della prevostura d'Oulx* cit., doc. CLXXVIII. Con questo documento l'arcivescovo di Genova e il suo capitolo autorizzano Guglielmo preposito di Oulx e i confratelli a costruire una chiesa fuori dalle mura, nel fondo loro offerto e che fu già di Ansaldo Bavario, nobile cittadino genovese; ampia parte è riservata ai vincoli per la tutela dei diritti diocesani.

<sup>193</sup> Polonio, *Canonici regolari* cit., p. 34.

ecclesiastico, non già direttamente all'arcivescovo bensì al monastero di S. Siro, tradizionalmente legato alle famiglie di origini viscontile.

Il tentativo di recuperare le decime in possesso dei laici continua nel corso del secolo XII parallelamente alle indicazioni conciliari che sin dall'assise del 1059 obbligavano i laici a restituire le decime all'ordinario diocesano. Oltre al concilio di Nicolò II si muovevano in questa direzione i concili di Gregorio VII del 1078, di Pasquale II del 1106, e quello di Cremona del 1148. Durante i secoli XI e XII, a seguito delle alienazioni dei diritti di decima, si può infatti osservare che l'azione vescovile di governo sul territorio diocesano fosse esercitata in «coabitazione» con i rappresentanti dei poteri signorili. Per Genova il caso più significativo è quello dei conti di Lavagna<sup>194</sup>, vassalli del vescovo sin dal 1031. La concessione di una pieve o dei diritti a essa spettanti avveniva solitamente attraverso un livello a tempo indeterminato a favore del concessionario<sup>195</sup>, generalmente non si menzionavano le cappelle facenti capo alla pieve, ma si sottolineava il censo in denaro o «pensione» che quest'ultimo doveva al vescovo. Oltre a Lavagna e al suo immediato entroterra, i conti possedevano decime nella pieve di Rapallo<sup>196</sup>, di Sestri Levante, di Moneglia, di Cicagna<sup>197</sup>. Le maggiori e più estese pievi della diocesi di Levante dunque risultavano sotto un più o meno diretto controllo (almeno economico) signorile, anche se l'arcivescovo mantenne il diritto di nomina del clero. Generalmente il beneficio di una pieve non comportava, per il laico, la completa giurisdizione o l'esercizio di altri poteri pubblici sulla circoscrizione pievana, ma soltanto l'usufrutto dei possessi mobiliari e immobiliari della pieve e delle decime. Gli «spiritualia», quali oblazioni e diritti di sepoltura, non sono perciò menzionati nei livelli fra i membri del consortile dei Lavagna e i vescovi di Genova. Sappiamo, tuttavia, che l'influenza dei conti di Lavagna si esercitava

---

<sup>194</sup> G. Petti Balbi, *I «conti» e la «contea» di Lavagna*, Genova 1984.

<sup>195</sup> Moggia, *Cura d'anime* cit., pp. 245 sgg. Si veda A. Spicciani, *Concessioni livellarie e infeudazioni di pievi a laici (secoli IX-XI)*, in *Nobiltà e chiese nel Medioevo e altri saggi*, a cura di C. Violante, Roma 1993, pp. 183-197.

<sup>196</sup> *Registro della Curia Arcivescovile* cit., p. 16.

<sup>197</sup> *Op. cit.*, p. 322-323.

probabilmente anche dal punto di vista religioso attraverso la nomina alle più alte cariche di membri della famiglia: nel 1182, ad esempio, è arciprete della pieve di Lavagna Bardo Fieschi.

Proprio la redazione del primo registro arcivescovile, voluto dall'arcivescovo Siro alla metà del secolo XII, «sotto l'influenza delle direttive del II concilio lateranense del 1139, rispondeva evidentemente all'esigenza di fare ordine nel patrimonio arcivescovile dell'arcidiocesi e nel contempo tentare un'opera di recupero delle pievi investite e delle decime, alienate qualche secolo prima ai laici, le quali per effetto della progressiva patrimonializzazione da parte di essi, erano scivolte verso un pieno controllo patrimoniale signorile e laico»<sup>198</sup>.

Nel 1144 sono i consoli a rivendicare per l'arcivescovo Siro il possesso della decima che un certo Ingone «de Sorba» teneva «pro feudo Avocati in Rapallo»<sup>199</sup>. I privilegi di Ingone, recuperati dall'arcivescovo grazie all'intervento consolare, dimostrano la libertà con la quale i possessori laici delle decime, sino a quel momento, avevano disposto di beni loro assegnati. In realtà tranne che per Rapallo – in cui da un capitolo stilato «ad cognitionem que extra urbem archiepiscopus recolligit» si evince il recupero di alcune decime «in plebeio Rapallino»<sup>200</sup> – il tentativo di recupero delle pievi e delle decime arcivescovili infeudate a esponenti laici se da una parte non riuscì a recuperare il pieno controllo temporale di esse, dall'altra sortì un rinnovo della fedeltà vassallatica dei signori nei confronti dell'autorità arcivescovile. Vari esponenti della famiglia Scorza, ramo dei conti di Lavagna, rinnovarono ad esempio la sottomissione all'arcivescovo nel 1176, riconoscendosi suoi vassalli e confermando il pagamento di «solidos viginti octo denariorum» per le terre che

---

<sup>198</sup> Moggia, *Cura d'anime* cit., p. 247.

<sup>199</sup> A. Ballardini, *In burgo Rapalli*, Genova 1994, p. 70.

<sup>200</sup> Op. cit., pp. 69-70; Moggia, *Cura d'anime* cit., p. 249.

essi detenevano per suo conto<sup>201</sup>: situazioni simili si rintracciano nel corso di tutto il secolo XIII.

Peculiare di Genova è il rapporto fra vescovo e comune, come si è già detto. Infatti il documento del 958 con il quale i re Berengario e Adalberto confermano agli «habitatores in civitate Ianuensi» il possesso di beni dentro e fuori la città, mostra indirettamente come il presule, a differenza di ciò che accade in altre realtà italiane, sia privo di prerogative di ordine amministrativo su un territorio cittadino non definito da un nome specifico (*districtus*) ma soltanto dal rapporto con gli «habitatores» della città. Si riscontra insomma nel secolo X l'assenza del vescovo come detentore di poteri politico-istituzionali sulla città e sul suo suburbio. Questa debolezza del vescovo fa sì che a Genova non esplodano conflitti come in molte altre città italiane in cui il vescovo difende i suoi diritti sui beni della diocesi rivendicati dai rappresentanti comunali<sup>202</sup>.

Un conflitto interessante si scatena nel 1221 tra l'arcivescovo e il podestà di Genova a proposito dei diritti su Sanremo, che il presule esercitava tuttavia come signore locale e non come ordinario diocesano titolare di un più complessivo *ius distringendi*. Al culmine della contesa il podestà congela tutti gli introiti della cattedra provenienti dalla parte civile e il presule lascia Genova, su cui impone l'interdetto. Può essere interessante ricordare che il capitolo cattedrale, pur facendosi carico di una mediazione fallita, propende per l'autorità comunale. Un anno dopo i due maggiori contendenti hanno depresso le armi anche per intervento del papa che decide a favore dell'arcivescovo. È

---

<sup>201</sup> *Il secondo Registro della Curia Arcivescovile di Genova* cit., p. 18. Anche a Milano era formalmente così e il vescovo non aveva il *districtus* ma l'autorità sul contado era di fatto esercitata (si veda P. Zerbi, «*Ad solita castela archiepiscopatus exiuit*» (*Landulfi de Sancto Paulo Historia Mediolanensis*, cap. 59). *Intorno a un diploma inedito di Robaldo*, in Id., *Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Roma 1991, pp. 257-283).

<sup>202</sup> Per questo aspetto i vescovi erano supportati dalle disposizioni conciliari del 1179 e del 1215 che tutelavano i presuli nei confronti del comune che intendesse gravare le chiese con imposte e collette.



tuttavia un conflitto anomalo, questo del 1221, non fra chiesa vescovile e comune ma tra comune e un *dominus*, in questo caso l'arcivescovo<sup>203</sup>.

Alcuni temi presenti in questo capitolo sono fra quelli che più si prestano a essere trattati come tentativi di applicazione riusciti (ovviamente con le dovute specifiche caso per caso) della linea romana. Pensiamo alla questione del matrimonio del clero che lentamente si impose all'interno di tutte le diocesi analizzate: questo non vuol dire che non ci furono resistenze da parte delle sedi locali. Più forti furono le resistenze nella diocesi di Milano (sede con una sua peculiarità proprio in tema di matrimonio del clero e in cui fu difficile vincere resistenze che poggiavano su solide basi legate non solo alla tradizione ma a una specifica interpretazione dei canoni) meno intransigenti, e tuttavia presenti, furono le resistenze in una diocesi come Torino in cui al vescovo Cuniberto fu proprio rimproverato di essere troppo indulgente verso il suo clero sul tema del matrimonio. Benchè vi siano tentativi di opporsi alla linea romana si può comunque sostenere che la disciplina in tema di matrimonio tese a uniformarsi nelle diverse realtà prese in analisi.

Anche la linea di condanna riguardo alle decime possedute da laici, e poi delle imposizioni proprie della fiscalità comunale<sup>204</sup>, è condivisa dai vescovi all'interno delle sedi locali e anzi si può dire con una certa sicurezza che i canoni a proposito della restituzione di decime fossero spia di un disagio manifestato dagli stessi presuli. In alcune occasione anche i laici sembrano essere coinvolti in queste azioni tese a riportare all'ordinario i proventi della diocesi: è il caso di Adelaide nella diocesi di Torino o delle famiglie viscontili genovesi coinvolte nell'atto di restituzione delle decime del 1052 a Genova.

Per il mondo canonico due osservazioni: la prima si basa su un'analisi delle date di fondazione delle canoniche nelle sedi locali che anticipano, quasi

---

<sup>203</sup> V. Polonio, *Tra universalismo e localismo: costruzione di un sistema (569-1321)*, in *Il cammino della chiesa genovese dalle origini ai nostri giorni*, a cura di D. Puncuh, Genova 1999, pp. 77-210, p. 92.

<sup>204</sup> Anche se, è bene ricordarlo, ci troviamo di fronte a due casi Torino e Genova in cui fra comune e vescovo non esplosero conflitti.

sempre (eccezion fatta per il caso di Genova di cui abbiamo già discusso e che non si lega, a mio parere, alla posizione filoimperiale della chiesa della città ligure), le prese di posizione da parte della sede romana: lo strumento della vita comune del clero come rimedio alla dispersione del patrimonio ecclesiastico e come modello religioso di vita comune era stato proposto al clero diocesano dai vescovi ben prima del concilio del 1059, in cui blandamente si guardava alla vita comune come strumento di riforma del clero.

La seconda osservazione è sul ruolo sempre più autonomo e rilevante delle canoniche cattedrali che non solo acquisiscono l'esclusività dell'elezione vescovile ma anche una certa autonomia, che passa in primo luogo dalla separazione delle mense, nei confronti del presule (emblematico è il caso genovese). I canoni dei concili romani appaiono largamente constatativi: si pensi a quelli del IV lateranense che riconoscono il diritto interno dei religiosi, poiché, si dice, essi possiedono gli strumenti per la correzione interna dei loro membri. Il canone rispecchia una situazione che coinvolge diverse diocesi in cui le canoniche delle cattedrali acquiscono sempre più importanza agli occhi degli abitanti delle diverse sedi e sempre più compiti, non da ultimo quello della *cura animarum*.

I pontefici tentarono, con molte incertezze di rivalutare l'ufficio episcopale (il canone 7 del concilio lateranense del 1215 tenta di introdurre una correzione all'autonomia delle canoniche quando afferma che rimane il presule la figura di riferimento anche per l'applicazione della giustizia interna ai capitoli): la figura del vescovo è, nei canoni, in bilico tra la volontà papale di ricondurre al presule il governo della diocesi e la necessità di prendere atto di realtà diverse che convivono all'interno dell'ambito diocesano, come monasteri e canoniche.

## VI. Trento

L'analisi di una diocesi come quella trentina, per la sua collocazione geografica liminare tra *regnum Italiae* e *regnum Germaniae* e per il suo stretto legame con l'ambiente teutonico degli imperatori, può essere utile per comprendere quali fossero le prassi e le problematiche legate ai nostri temi (elezioni vescovili, rapporti con i monasteri, con le canoniche e con i laici) in una regione quasi impermeabile alle linee guida espresse da Roma nelle sinodi dei secoli XI e XII.

Prima di soffermarci sulle questioni più specificamente religiose è opportuno fornire qualche indicazione sulla posizione di «cerniera»<sup>1</sup> di questa diocesi che, va ricordato, da un punto di vista ecclesiastico era compresa all'interno del distretto metropolitano di Aquileia.

Il territorio trentino in età carolingia fu organizzato in un *comitatus*, come emerge da un placito dell'anno 845 presieduto in Trento da un messo regio<sup>2</sup>. Nel quarto e quinto decennio del secolo X il governo del comitato fu affidato dal re Ugo al vescovo Manasse, con l'amministrazione delle diocesi di Trento, Verona e Mantova<sup>3</sup>. Questo incarico costituisce un episodio rilevante del processo di assunzione di funzioni politiche da parte dei vescovi, processo che trova nella vicenda trentina un momento essenziale e per certi versi peculiare<sup>4</sup>: da un lato può apparire come il primo esperimento di assegnazione a un vescovo di un governo pieno su un territorio in parte afferente al regno italico, dall'altro si devono considerare sia l'efficacia di modelli più normali per il

---

<sup>1</sup> A. Castagnetti, *Governo vescovile, feudalità. 'communitas' cittadina e qualifica capitaneale a Trento fra XII e XIII secolo*, Verona 2001, p. 9.

<sup>2</sup> *I placiti del Regnum Italiae*, a cura di C. Manaresi, I, Roma 1955, n. 49: ampio commento in Castagnetti, «Teutisci» nella *Langobardia carolingia*, Verona 1995, pp. 11-96.

<sup>3</sup> A. Castagnetti, *Il comitato trentino, la 'marca' e il governo vescovile dai re italici agli imperatori sassoni*, Verona 1998, p. 88 ssg.

<sup>4</sup> G. Sergi, *Gerarchie in movimento. Spazi e progetti medievali fra Italia ed Europa*, Spoleto 2013, pp. 309-326.

regno teutonico, sia la natura particolare del rapporto fra il re e un personaggio già influente non solo per la sua carica vescovile. Ai successori di Manasse dovette rimanere il governo – non a caso ‘di fatto’ – del comitato, anche se essi non ne furono investiti di diritto. I presuli trentini svilupparono questa prerogativa conformemente al processo generale di accrescimento dei poteri temporali dei vescovi e delle loro chiese, ma con tendenze alla completezza territoriale che appaiono più teutoniche che italiane.

Nel periodo ottoniano si accentuò la funzione di cerniera del territorio trentino tra le regioni meridionali del regno teutonico e quelle settentrionali del regno italico, una funzione che fu svolta nell’ambito della più vasta circoscrizione della marca veronese creata nel 952 da Ottone I, all’interno di politiche di accorpamento circoscrizionale che furono tipiche di quella fase<sup>5</sup>. La marca si estendeva su tutto il Triveneto – comprendeva i comitati di Verona, Vicenza, Padova, Treviso, Feltre, Belluno, Ceneda, l’intero Friuli e assai probabilmente anche il comitato di Trento – e fu collegata a titolo personale prima al ducato di Baviera e poi nel 976 al ducato di Carinzia. Pur continuando a far parte del regno italico era dunque strettamente collegata al regno teutonico<sup>6</sup>. L’imperatore Corrado II dovette far fronte all’eccessiva autonomia con cui si muovevano i detentori di marche e ducati, come Adalberone di Eppstein, cognato di Corrado II e detentore della marca di Verona, che tra il 1024 e il 1027 si era distinto per la sua altalenante fedeltà nei confronti dell’imperatore rendendo insicuro il controllo del tratto meridionale dell’importante via del Brennero. Fu questo il contesto che spinse Corrado II a intervenire con risolutezza nella zona che esigeva di essere sottoposta a uomini di provata fedeltà. I vescovi di Trento e Bressanone rispondevano a questo

---

<sup>5</sup> A. Castagnetti, *La marca veronese-trevigiana*, Torino 1986, p. 3; sulla tendenza manifestatasi anche nell’Italia nord-occidentale a metà del secolo X si veda V. Fumagalli, *Il regno italico*, Torino 1978, pp. 276-279; G. Sergi, *I confini del potere. Marche e signorie fra due regni medievali*, Torino 1995, pp. 25-229.

<sup>6</sup> G. Albertoni, *I poteri dei vescovi di Trento e Sabiona-Bressanone agli inizi del secolo XI*, in *L’organizzazione ecclesiastica nel tempo di san Guido. Istituzioni e territorio nel secolo XI* (Atti del convegno di Acqui Terme (17 e 18 settembre 2004), a cura di S. Balossino e G. B. Garbarino), Acqui 2007, pp. 187-198; Id., *Le terre del vescovo. Potere e società nel Tirolo medievale (secolo IX-XI)*, Torino 1996.

fondamentale requisito. A capo dell'episcopato trentino vi era infatti Udalrico II appartenente all'importante famiglia bavarese degli Ebersberg i quali sin dall'età ottoniana si erano distinti per la loro fedeltà filoimperiale. Assegnando a Udalrico II e alla sua chiesa in *proprium* il comitato di Trento Corrado II perseguiva chiaramente l'intento di sottrarlo a ogni possibile ingerenza di Adalberone di Eppstein, marchese di Verona. La posizione di Udalrico fu poi rafforzata dal conferimento dei comitati di Venosta e Bolzano. Questi privilegi furono concessi da Corrado II nel 1027. Con il primo datato 31 maggio egli concesse al vescovo di Trento il *comitatus Tridentinus* di cui non fu precisata l'estensione ma che doveva corrispondere alla diocesi. Il giorno successivo gli concedeva anche il *comitatus Bauzanum* (attorno all'attuale Bolzano) e il *comitatus Venustensis* (val Venosta)<sup>8</sup>. I comitati di Trento e Venosta erano stati precedentemente concessi a «duces marchiones seu comites» a titolo beneficiario («beneficii nomine») mentre ora erano assegnati al vescovo *in proprium*<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> È probabile che le concessioni di Corrado II riprendessero o ampliassero quelle precedentemente concesse da Enrico II, di cui non si ha tuttavia documentazione. Enrico II strinse un forte legame con la città di Trento: la sua presenza in città nella primavera del 1004 rafforzò la posizione della comunità ecclesiastica locale e pose le premesse per un potenziamento che si verificò nella concessione «in proprium» del comitato al vescovo, un'ipotesi generalmente accettata (I. Rogger, *I principati ecclesiastici di Trento e di Bressanone dalle origini alla secolarizzazione del 1236*, in *I poteri temporali dei vescovi in Italia e in Germania nel Medioevo* (Atti della settimana di studio, 13-18 settembre 1976), Bologna 1979, pp. 177-223, pp. 183-184; W. Huschner, *Die verfassungsrechtliche Stellung, der Region Trient - Bozen - Vintschgau im Reichsverband während der Regierungszeit Konrads II.*, in E. Müller-Mertens, W. Huschner, *Reichsintegration im Spiegel der Herrschaftspraxis Kaiser Konrads II.*, Weimar 1992, pp. 357-358, che accetta l'ipotesi della concessione del comitato nell'anno 1004 ad opera di Enrico II. Per l'assegnazione del privilegio alla primavera dell'anno 1004, si veda J. F. Böhmer, *Regesta imperii. II/4. Die Regesten des Kaiserreiches unter Heinrich II. 1002- 1024*, a cura di Th. Graf, Wien - Köln - Graz 1971, n. 1561.

<sup>8</sup> G. Albertoni, *Le terre del vescovo. Potere e società nel Tirolo medievale (secoli IX-XI)*, Torino 1996, pp. 166-174.

<sup>9</sup> G. Tabacco, *L'allodialità del potere nel medioevo*, in «Studi medievali», III serie, XI (1970), pp. 565-615, ora in Id. *Dai re ai signori. Forme di trasmissione del potere nel Medioevo*, Torino 2000, pp. 15-66, da cui si cita, p. 55: Tabacco si sofferma sulla concessione *in proprium* contrapponendola alla passata concessione beneficiaria, mettendo in risalto «la consapevolezza con cui nel secolo XI la cancelleria imperiale tedesca fa convergere una nozione schiettissima di potere pubblico esercitato in determinati limiti territoriali, con l'istituto della proprietà, usato a significare la trasferibilità del potere medesimo, in perpetuo, in mani diverse da quelle del re e dei suoi ufficiali».

La particolare situazione in cui la diocesi si trovava era fortemente connotata da uno stretto rapporto con gli imperatori – decisamente segnati dalla loro provenienza teutonica – che influenzò profondamente anche la nomina dei vescovi trentini. Prima del secolo XI coesistevano, non sempre nettamente distinti, due sistemi diversi di designazione dei vescovi: il regime canonico che prevedeva l'elezione per clero e popolo<sup>10</sup> e un regime che di fatto poneva in mano all'imperatore la scelta dei vescovi. Quando la strada del Brennero acquisì sempre più rilevanza nella politica generale, questo secondo sistema si affermò maggiormente anche e soprattutto a Trento divenendo la prassi a seguito delle concessioni di Enrico II e di Corrado II<sup>11</sup>.

Da un esame onomastico dei presuli del secolo XI appare evidente come provenissero quasi tutti dall'area bavarese e sveva: la promozione alla cattedra tridentina era effettuata tramite nomina da parte degli imperatori. La vicinanza fra gli uni e gli altri è continuamente accertata per il caso trentino: Udalrico I<sup>12</sup> vescovo tra il 1007 e il 1022 seguì l'imperatore Enrico II nella campagna militare che nel 1022 si spinse nel sud dell'Italia; Udalrico II (1022-1055), l'autore del Sacramentario che conteneva il catalogo dei vescovi trentini, di cui parleremo in

---

<sup>10</sup> I. Rogger, *Storia della Chiesa di Trento. Da Vigilio al XIX secolo*, Trento 2009, p. 71: nella successione vescovile apertasi tra il 964 e il 967 c'è un particolare interessante circa le modalità della nomina: il patriarca aquileiese Rodoaldo, scrivendo al vescovo di Pavia sul caso di Trento, dice infatti che «seguendo le norme degli antichi padri abbiamo ricercato dal collegio di quella Chiesa, col vaglio di una interpellazione canonica, per vedere se vi si trovava chi fosse idoneo a quel compito. Non avendo conseguito lo scopo, abbiamo deciso di chiedervi per lettera quel dato vostro sacerdote che vorrete inviarci sollecitamente perché sia promosso all'episcopato. Noi lo conosciamo, non solo per informazioni di altri, ma per propria esperienza, come eccellente per qualità di costumi, fornito di dottrina, ornato di tutte le virtù. Su voto del clero e del popolo chiediamo di consacrarlo». Il nome nella lettera non compare ma con ogni probabilità si tratta del vescovo Arnaldo.

<sup>11</sup> L'immissione di vescovi tedeschi nel regno italico, per intervento diretto degli imperatori nelle elezioni vescovili, iniziò a diffondersi con Ottone II e si accentuò con Enrico II, si veda E. Hlawitschka, *Vom Frankenreich zur Formierung der europäischen Staaten- und Völkergemeinschaft 840–1046. Ein Studienbuch zur Zeit der späten Karolinger, der Ottonen und der frühen Salier in der Geschichte Mitteleuropas*, 1986, p. 129 con bibliografia ragionata, che sottolinea come il cosiddetto sistema ottoniano-salico della chiesa imperiale si attui soprattutto a partire da Ottone III e Enrico II; T. Reuter, *The 'Imperial Church System' of the Ottonian and Salian Rulers: a Reconsideration*, in *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 33 (1982), pp. 356-357, 373-374.

<sup>12</sup> I. Rogger, *Cronotassi dei vescovi di Trento fino al 1336*, in *Monumenta liturgica ecclesiae tridentinae saeculo XIII antiquiora. I: Testimonia chronographica ex codicibus liturgicis. II: Fontes liturgici sacramentorum*, a cura di F. Dell'Oro, I. Rogger, Trento 1983-1985, pp. 47-49.

seguito<sup>13</sup>, fu al fianco di Corrado II e Enrico II in varie spedizioni e presenziò con lui a diversi placiti e sinodi fra cui quella di Pavia del 1046<sup>14</sup>; durante il periodo comunemente noto come «lotta per le investiture» i vescovi Enrico, Pervado e Adelperone si schierarono dalla parte dell'imperatore. A questo periodo risale forse uno dei primi contatti fra il papato riformatore e la diocesi trentina: Gregorio VII inviò al vescovo Enrico una prima lettera il cui testo non ci è pervenuto<sup>15</sup> e una seconda nel marzo 1076, proprio nei mesi in cui si accendeva il conflitto con l'imperatore. In quest'ultima il pontefice, dopo avergli ricordato la scomunica inflitta a Enrico IV, lo sollecitava a inviare «al servizio del beato Pietro» i *milites* della sua chiesa, avvalendosi dell'aiuto della contessa Matilde di Canossa, che avrebbe provveduto a far giungere i *milites* in soccorso al pontefice<sup>16</sup>. L'appello del pontefice rimase probabilmente inascoltato, né sembra che possa costituire un indizio di incertezza nell'adesione alla parte imperiale l'assenza del vescovo trentino al concilio di Bressanone del giugno 1080, dovuta a ragioni presumibilmente di carattere non politico; infatti di lì a poco il vescovo seguì Enrico IV nella sua spedizione nel regno italico e nel novembre del 1082 il vescovo Enrico si presentò al re a Verona per chiedere la conferma di una *curtis*, presso i confini mantovani, e ne ricevette l'investitura con la protezione del *banno regio*, a dimostrazione della concordia fra il vescovo trentino e l'imperatore<sup>17</sup>.

Un altro momento di incontro si registrò con il vescovo Gebeardo che fu consacrato da papa Pasquale II a Guastalla nel 1106. La situazione in cui si trovò il vescovo Gebeardo rifletteva la situazione più generale di scontro non

---

<sup>13</sup> Rogger, *Cronotassi* cit., pp. 49-52.

<sup>14</sup> MGH, *Constitutiones* cit. I, n. 48.

<sup>15</sup> *Germania pontificia: Provincia Salisburgensis et episcopatus Tridentinus* I/1, a cura di A. Brackmann, p. 402, n. 4.

<sup>16</sup> *Germania pontificia* cit., I/1, p. 402, n. 5. La richiesta di *milites* vescovili svela la costituzione di un nucleo di vassalli presso la chiesa episcopale: si veda M. Bettotti, G. M. Varanini, *Profilo di una vassallità episcopale alpina: il vescovato di Trento dal XII alla fine del XIV secolo*, in *Fiefs et féodalité dans l'Europe méridionale (Italie, France du Midi, Péninsule ibérique) du Xe au XIIIe siècle*, Toulouse 2002, pp. 11-93.

<sup>17</sup> *I placiti del Regnum Italiae* cit., III/1, n. 460

solo fra papato e impero ma all'interno dell'impero stesso: scontro che vedeva contrapposti Enrico IV a suo figlio Enrico V, quest'ultimo sostenuto dal pontefice. Enrico V, mentre ancora combatteva con il padre, aveva mantenuto la pratica di eleggere direttamente i vescovi, nonostante le promesse fatte al pontefice, turbando in tal modo i rapporti con la sede apostolica pur senza giungere a una rottura<sup>18</sup>. Nel marzo 1106 il re inviò una legazione di vescovi al pontefice ma questi furono assaliti e imprigionati a Trento da un conte Alberto; secondo quanto narra il cronista Eccheardo il conte, che asseriva di agire per il decesso Enrico IV, fu aiutato dai *cives* trentini - «cum civibus armatis» - i quali si opponevano all'insediamento del vescovo Gebeardo, che sarebbe stato designato da Enrico V all'inizio di quell'anno<sup>19</sup>. La vicenda rifletteva probabilmente a livello locale, come accadeva in molte città italiane, la situazione di conflitto generalizzato, «oltre non possiamo spingerci nelle ipotesi»<sup>20</sup>. Si può in ogni caso sottolineare come non vi fosse, contrariamente alle altre diocesi del *Regnum Italiae*, un partito papale a sostegno di un certo candidato: si trattava invece di due gruppi legati a due diversi candidati alla guida dell'impero, Enrico IV da una parte e Enrico V dall'altra.

Nell'ottobre del 1106 Pasquale II e la contessa Matilde, convocato un concilio a Guastalla, provvidero a sanare la situazione con il regno teutonico, legittimando, per lo «stato di necessità», i vescovi tedeschi<sup>21</sup>: nell'occasione furono consacrati Corrado, arcivescovo di Salisburgo e Gebeardo, vescovo di Trento<sup>22</sup>; la consacrazione da parte romana, all'interno di un concilio che si proponeva la riappacificazione con l'impero, non mutò in alcun modo la situazione.

---

<sup>18</sup> A. Castagnetti, *I vescovi trentini nella Lotta per le investiture e nel primo conflitto tra Impero e Comuni*, in *Storia del Trentino*, III, *L'età medievale*, a cura di A. Castagnetti, G. M. Varanini, Bologna 2004, pp. 117-158.

<sup>19</sup> Rogger, *Cronotassi* cit., pp. 55-58.

<sup>20</sup> Castagnetti, *I vescovi trentini nella Lotta* cit., p. 124. Il conte Alberto, pur in modi non unanimi, è identificato con il conte Adelberto di Tirolo attestato nei due decenni seguenti al seguito dei vescovi trentini. A liberare i vescovi intervenne il duca di Baviera, Guelfo V.

<sup>21</sup> G. M. Cantarella, *Pasquale II e il suo tempo*, Napoli 1997, pp. 68-69.

<sup>22</sup> *Germania pontificia* cit., I/1, p. 402, n. 6.



Enrico V, morto il padre, nell'agosto del 1110 si diresse verso Roma e vi arrivò nel febbraio del 1111: il re avviò le trattative con il pontefice per ottenere l'incoronazione e risolvere a suo vantaggio la questione delle investiture. Il papa si trovò costretto ad accettare quello che, come abbiamo visto, fu definito il «*pravum privilegium*»<sup>23</sup>. Il vescovo trentino Gebeardo figura quale secondo, subito dopo Federico arcivescovo di Colonia, fra gli *iuratores* degli accordi per la parte imperiale<sup>24</sup>. Dopo l'incoronazione, l'imperatore risalì presto al nord e la sua assenza diede modo al pontefice di sconfessare gli accordi. Nel 1116 l'imperatore scese nuovamente in Italia: a febbraio ritroviamo subito al suo seguito il vescovo Gebeardo, che presenzia ai primi placiti imperiali svoltisi in marzo a Treviso, Venezia e Padova insieme con altri vescovi, principi e conti. Lo seguì poi in Italia centrale assumendo occasionalmente l'ufficio di arcicancelliere per il regno italico<sup>25</sup>. Gebeardo si trovava quindi a Roma, fedele all'imperatore, quando si riaccese il conflitto con il papato: Enrico entrò in Roma, mentre il pontefice ne fuggiva, facendovi ritorno solo dopo che l'imperatore si era avviato verso nord. Nel gennaio 1118 Pasquale II morì e gli successe Gelasio II, la cui elezione fu contrastata dal partito imperiale a Roma. Enrico V ritornò precipitosamente in Italia, fu eletto un antipapa ed entrambi furono scomunicati: al suo fianco si trovava ancora Gebeardo che riappare quale cancelliere in un privilegio del maggio 1118.

Nel 1122 si concluse, almeno provvisoriamente, la lunga fase della lotta per le investiture. Il concordato di Worms sancì un diverso regime delle investiture episcopali tra il regno teutonico e il regno italico: nel secondo, i vescovi avrebbero ricevuto l'investitura dei poteri temporali - i *regalia* - dal sovrano entro sei mesi dalla loro consacrazione, mentre nel primo l'elezione sarebbe avvenuta alla presenza del sovrano che avrebbe potuto favorire la *sanior pars*. Di conseguenza mentre era mantenuto il controllo regio per gli

---

<sup>23</sup> Ricordiamo che il «*pravilegium*» concedeva al sovrano il diritto di dare il consenso prima dell'elezione canonica dei vescovi e di concedere loro l'investitura con anello e pastorale prima della consacrazione.

<sup>24</sup> MGH, *Constitutiones*, I, n. 96.

<sup>25</sup> Castagnetti, *I vescovi trentini nella Lotta* cit., p. 124.

episcopati tedeschi – e la diocesi di Trento rientrava tra questi – esso cadeva per quelli italiani. Nel contempo il concordato ribadì per entrambi i regni la procedura di elezione vescovile per clero e popolo, rafforzando i legami del vescovo con il clero e le società locali. Dopo il concordato di Worms rimase all'imperatore non la nomina ma solo la concessione dei diritti temporali, concessione che da allora in poi fu concepita con le categorie dell'inf feudazione: i vescovi diventavano vassalli dell'impero<sup>26</sup>, ricevevano la loro investitura in Germania ed erano annoverati fra i principi di quel regno. A Trento i vescovi, anche se inizialmente continuarono a essere di provenienza tedesca, come Altemanno e Adelpreto, dalla seconda metà del secolo furono scelti prevalentemente tra il clero locale: secondo quanto previsto dal concordato di Worms l'elezione doveva essere canonica, formalmente per clero e popolo, ma di fatto fu guidata dai canonici della cattedrale. Nonostante questo cambiamento che lentamente fu introdotto anche nella diocesi trentina il legame con l'impero rimase saldissimo: spostandoci cronologicamente verso il secolo XII troviamo il vescovo Adelpreto<sup>27</sup> imparentato con la casata degli Hohenstaufen e forse eletto per intervento diretto dell'imperatore<sup>28</sup> e a lui

---

<sup>26</sup> Rogger, *I principati ecclesiastici* cit., p. 191.

<sup>27</sup> I. Rogger, *Vita, morte e miracoli del beato Adelpreto (1156-1172) nella narrazione dell'agiografo Bartolomeo da Trento*, in «Studi trentini di scienze storiche», vol. 56 (1977), pp. 331-384; E. Curzel, *Una nuova fonte iconografica sulla morte del vescovo Adelpreto?*, in «Studi trentini di scienze storiche» 1, vol. 84 (2005), pp. 519-524.

<sup>28</sup> Rogger, *Cronotassi* cit., pp. 65-69. La fedeltà e i preziosi servizi resi dal vescovo furono riconosciuti solennemente dal Barbarossa nell'arenca del privilegio che a lui, *princeps* dell'impero e alla sua chiesa indirizzò nel 1167, concedendo l'investitura in feudo del castello e del comitato di Garda con tutte le pertinenze interne ed esterne e con tutto il *districtus* (DD Friederici I, n. 526). Il fine politico della concessione di Garda era quello di mantenere il vescovo, la sua chiesa e la sua città fedele all'impero e evitare che cedessero a pressioni della lega lombarda, particolarmente di Verona. Per questo fu inserita nel privilegio una clausola significativa: il vescovo non avrebbe dovuto assegnare in custodia il castello ad alcuno che fosse «Lombardus de Verona» o di altre città della Lombardia e della Marca Veronese, ma solo a *fideles* della chiesa trentina. Nell'aprile 1168 dopo la costituzione della Lega Lombarda e il ritorno dell'imperatore in Germania il vescovo trentino abbandonò tuttavia l'alleanza con l'impero, come mostra il compimento di un atto ostile: stando in Riva egli assegnava in beneficio Garda con le sue dipendenze proprio a un veronese dopo che i delegati di questo si erano impegnati a giurare fedeltà al vescovo. Il vescovo Adelpreto fu coinvolto nelle vicende politiche generali, prima con la partecipazione attiva alla politica di Federico I, poi con l'abbandono dell'alleanza con l'impero e la ricerca dell'aiuto armato di cittadini veronesi, un servizio da svolgersi anche contro coloro che, «nemici» del vescovo, pur risiedendo nel

fedele anche dopo le posizioni scismatiche da assunte da Federico I dopo il 1159 (che appoggiò Vittore IV contro Alessandro III).

Con l'elezione di Salomone, già decano del capitolo<sup>29</sup>, si registra un mutamento nelle elezioni dei vescovi: anche a Trento, sia pure mezzo secolo dopo il concordato di Worms, i canonici della cattedrale, fra i quali erano presenti gli esponenti delle famiglie cittadine, avevano veduto aprirsi la possibilità di aspirare alla cattedra vescovile, come avveniva nel regno italico, ove era cessata la pratica di designazione alla cattedra episcopale da parte imperiale. Con l'elezione di Alberto da Campo<sup>30</sup>, canonico della cattedrale, poi decano e visdomino, proseguì la serie dei vescovi eletti localmente e non imposti dall'imperatore, senza che questo significasse, tuttavia, allontanamento dallo schieramento imperiale.

Tra il 1189 e il 1205 fu vescovo di Trento Corrado da Beseno: sul suo episcopato vale la pena soffermarsi poiché le travagliate vicende che lo portarono prima alla rinuncia e poi alla richiesta di reintegrazione sulla cattedra trentina rappresentarono per la chiesa di Roma, sotto il pontificato di Innocenzo III, un'occasione di ingresso in una realtà come Trento da sempre gravitante nell'ambito imperiale.

Fedele prima di Federico Barbarossa – dal quale egli stesso dichiara, in un atto di investitura feudale, di aver ricevuto direttamente le *regalie* secondo la normativa di Worms<sup>31</sup> – e poi di Enrico VI, ricevette da entrambi importanti

---

territorio trentino, avessero agito contro di lui. Si giunse alla riappacificazione quando parallelamente si ebbe un riavvicinamento tra Lega e impero. Il vescovo Adelpreto fu poi assassinato (episodio narrato nella *Passio* di Adelpreto vescovo il cui testo è edito da Rogger, *Vita, morte e miracoli* cit., pp. 374-384; si veda anche G. Cracco, «Assaninio nella cattedrale» nell'Italia nel nord-est: storia e memoria, in *In factis mysterium legere: miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo ottantesimo compleanno*, a cura di E. Curzel, Bologna 1999, pp. 17-34, p. 27). L'azione di governo del vescovo fu, secondo l'agiografo, ostacolata a nord dai conti di Appiano e a sud dai signori di Castelbarco, le due stirpi da lui ritenute come principali responsabili dello stato di turbolenza del paese e a causa di questi conflitti il vescovo fu assassinato.

<sup>29</sup> Rogger, *Cronotassi* cit., pp. 69-70

<sup>30</sup> Op. cit., p. 71.

<sup>31</sup> A. Castagnetti, *Crisi di restaurazione e secolarizzazione del governo vescovile (1236) e un Comune cittadino mancato*, in *Storia del Trentino* cit., pp. 159-193.

privilegi<sup>32</sup>. Forte del sostegno regio, il vescovo intraprese nel primo decennio del suo episcopato una politica attiva di rafforzamento e consolidamento del governo episcopale soprattutto nei confronti di famiglie signorili radicate nel territorio trentino.

Venuto meno l'appoggio imperiale con la morte di Enrico VI, in città scoppiò una forte rivolta antivescovile che costrinse il vescovo ad allontanarsi. Benché le motivazioni della ribellione e i protagonisti della stessa non siano facilmente riconoscibili, Curzel<sup>33</sup> ha fornito una lettura di questi eventi in una scala più ampia di quella locale che coinvolge anche la chiesa di Roma: «è opportuno rileggere alcune delle complesse e non molto documentate vicende della sede trentina per vedere se e come le scelte del papato vi abbiano giocato un ruolo e ne abbiano condizionato gli orientamenti. Negli anni in cui Innocenzo III interveniva (con pesantezza e frequenza fino allora sconosciute) nei confronti di vescovi considerati personalmente inadeguati o politicamente inaffidabili, anche la cattedra di san Vigilio era al centro di contrasti di non poco conto»<sup>34</sup>.

Gli ultimi anni dell'episcopato di Corrado da Beseno furono segnati da forti contrasti tra il vescovo e la cittadinanza con numerose uscite dalla città del vescovo e altrettanti rientri, almeno tre tra il 1200 e il 1202, in una situazione

---

<sup>32</sup> Federico Barbarossa gli concesse lo sfruttamento di tutte le miniere d'argento, rame, ferro e ogni altro metallo situate entro i confini della diocesi; Enrico VI nel 1191 concesse a Corrado un privilegio che sanciva il divieto di costruire nella città e nel territorio *societates* e *coniurationes* contro l'autorità vescovile e il divieto di costruire fortificazioni senza l'autorizzazione vescovile. Su questo privilegio tornerò più avanti.

<sup>33</sup> E. Curzel, *Asterischi sui vescovi di Trento durante il papato di Innocenzo III*, in *Studi sul Medioevo per Andrea Castagnetti*, a cura di M. Bassetti, A. Ciaralli, M. Montanari, G. M. Varanini, Bologna 2011, pp. 151-160.

<sup>34</sup> Curzel, *Asterischi* cit., p. 151. In questo contributo Curzel ricorda gli studi sulla politica di Innocenzo III di M. P. Alberzoni e di L. Baietto: entrambe le autrici, tuttavia, prendono in considerazione in modo marginale il caso trentino, forse ritenendo che la sede alpina, formalmente appartenente al *Regnum Germaniae*, sia stata priva di una dinamica paragonabile a quella delle città lombarde. Trento tuttavia faceva parte della provincia ecclesiastica di Aquileia, e quindi era inserita nell'Italia Sacra; di lì a poco Federico II la sottopose al vicario imperiale della Marca Trevigiana, come a dire che la sua collocazione politica era ancora caratterizzata da un margine di ambiguità. La peculiare situazione di Trento favorisce l'oblio di un fatto: la condizione istituzionale in cui i presuli trentini si trovavano alla fine del XII secolo e all'inizio del XIII non era poi radicalmente diversa da quella in cui si trovavano tanti vescovi dell'Italia settentrionale nella stessa epoca.

nella quale egli fu costretto a fare concessioni onerose ad alleati non sempre degni di fiducia. Questi avvenimenti, che possono apparire circoscritti a una conflittualità di carattere locale, acquistano un'altra luce se posti nel contesto della più generale lotta che molti comuni italiani conducevano in quel momento contro i rispettivi vescovi. Le amministrazioni comunali consideravano infatti i beni della chiesa di propria pertinenza; Innocenzo III riteneva una colpa grave l'attacco a quei beni e a quei diritti temporali e tentava di bloccarne l'erosione reagendo con forza contro i provvedimenti considerati lesivi dei privilegi fiscali e giurisdizionali delle chiese cittadine e punendo i vescovi giudicati conniventi. È difficile che questo fosse il caso di Trento: il fatto che non esistesse un organismo comunale in grado di rivendicare diritti sui beni ecclesiastici porta a leggere la conflittualità trentina in un'altra prospettiva<sup>35</sup>.

È forse più probabile che Innocenzo III guardasse con diffidenza agli atteggiamenti di Corrado stesso e in particolare alla sua tendenza a cercare alleati alienando beni e diritti della chiesa trentina. Che il vescovo Corrado ricorse all'alienazione di alcuni beni è suggerito dalla dichiarazione di un «pre Remicus» (prete Remigio), chierico della pieve di Torbole, l'11 aprile 1203, nel corso di un processo che si svolse a Verona di fronte a due delegati papali<sup>36</sup>. In quella sede il rappresentante del vescovo Corrado accusò alcuni chierici di Torbole di aver ostacolato la sua giurisdizione; Remigio si rifiutò di rispondere alle domande in quanto disse «dominus episcopus Tridentinus erat excommunicatus». Si trattava probabilmente di un pretesto per prendere tempo ma ci rivela che nel periodo immediatamente precedente Corrado era incorso

---

<sup>35</sup> Per la questione del comune a Trento si veda Castagnetti, *Governo vescovile* cit., pp. 117-120. La *communitas* tridentina non fu mai un ente politico dotato di autonomia: essa visse all'ombra del potere vescovile anche quando, nel secolo XIII, si dotò di alcuni rappresentanti (i sindaci e i procuratores). Questi agivano comunque su autorizzazione e mandato del vescovo. Si trattò non già di una modifica istituzionale al governo del vescovo ma del riconoscimento della partecipazione, in atto ormai da secoli, della popolazione cittadina alle decisioni solenni del suo vescovo, prima nelle forme dell'assemblea e poi attraverso propri rappresentanti che curavano non tanto aspetti politici quanto aspetti amministrativi del governo della diocesi.

<sup>36</sup> H. von Voltelini, *Beiträge zur Geschichte Tirols. I. Zur geistlichen Verwaltung der Diocese Trient im 12. und 13. Jahrhundert*, in «Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg», 3, 1889, pp. 161-163.

nella scomunica o aveva rischiato di incorrervi, o che comunque egli era ritenuto in qualche modo a rischio. Nel momento in cui altri vescovi troppo facilmente disposti a venire a patti con le autorità cittadine erano esposti alla reazione del papa e dei suoi «visitatores et provisores»<sup>37</sup>, anche la politica di Corrado – tutta rivolta alla ricerca di alleati ai quali faceva sostanziose concessioni – poteva essere considerata inopportuna da chi difendeva la «libertas ecclesiastica» come Innocenzo III.

A seguito di un aumento della tensione tra il vescovo e gli abitanti della città, il 10 marzo 1205 a Innsbruck Corrado da Beseno fece mettere per iscritto le sue dichiarazioni a proposito della rinuncia all'episcopato e del ritiro nel monastero di S. Georgenberg presso Schwatz, nella valle dell'Inn. Usò parole perentorie e espresse il suo disprezzo verso coloro che, diceva, lo avevano spinto a tale decisione. Comunicava ai «fideles» presenti di aver inviato al papa un «nuncius»: dal momento in cui il «dominus apostolicus» avesse dato il suo assenso, tutti sarebbero stati sciolti dal «debitum fidelitatis», e avrebbero potuto eleggere un altro vescovo. Tuttavia Corrado, mutò presto idea poichè già il 22 aprile una grande assemblea decise di stringere un'alleanza in cui il conte di Tirolo, avvocato della chiesa vescovile, aveva un peso rilevante<sup>38</sup> «pro scedanda discordia et ad recuperandum bonum statum episcopatus». Questa alleanza rendeva chiaro, il giorno successivo, che il ritorno di Corrado non sarebbe stato gradito<sup>39</sup>. Dai registri delle lettere papali arrivano le notizie che ci permettono di conoscere il seguito delle vicende: l'11 gennaio 1206<sup>40</sup> il pontefice, che nel frattempo aveva demandato la soluzione della vertenza al vescovo di Padova, affidò la tutela della diocesi al patriarca di Aquileia (la chiesa trentina doveva essere difesa perché «per comitem Tirolensem et complices eius miserabiliter

---

<sup>37</sup> Alberzoni, *Città vescovi e papato* cit., pp. 44-45. Di lì a poco, il 6 aprile 1203, Innocenzo III avrebbe qualificato i vescovi dell'Italia settentrionale come «canes muti non valentes latrare».

<sup>38</sup> Castagnetti, *Crisi e restaurazione* cit., p. 162.

<sup>39</sup> V. Zanolini, *La rinuncia di Corrado di Beseno al vescovado di Trento*, Trento 1902, pp. 38-40; *Tiroler Urkundenbuch*, a cura di F. Huter, II, Innsbruck 1949, n. 557; Curzel, *Asterischi* cit., p. 154.

<sup>40</sup> *Die Register Innocenz'III.* 8, n. 184 (183) pp. 314-315.

aggravatur»); il 31 ottobre 1206<sup>41</sup>, scrivendo al vescovo di Ferrara (Ugucione), Innocenzo III ordinò a clero e popolo trentino di continuare a ubbidire al patriarca, nell'attesa della pubblicazione della sentenza del processo che intanto si era svolto a Roma di fronte al papa stesso. Questa seconda lettera descrive nel dettaglio il dibattito che aveva visto contrapposti il vescovo e il decano del capitolo; le parti avevano infatti presentato le proprie ragioni. Il 24 maggio 1207<sup>42</sup> infine Innocenzo III con una lettera al vescovo di Treviso (Ambrogio) e al prete Alberto da Mantova, riassume i termini della questione e rende pubblica la sentenza, ordinando ai destinatari di fare in modo che il capitolo eleggesse in breve tempo un nuovo vescovo.

Curzel sottolinea che «quel che sembra sia stato finora sottovalutato è il contesto generale in cui si svolsero i fatti»<sup>43</sup>. Per cominciare va fatta notare la procedura: era probabilmente la prima volta che una contestazione relativa alla cattedra trentina giungeva a Roma, e la prima volta che l'elezione di un vescovo avveniva alla presenza di delegati papali. Inoltre quanto diceva il vescovo a proposito di «iniurie», «molestie» «homicidia» «periuria» «incendia» era certamente grave, ma un papa così attento alla difesa della «libertas ecclesiastica», come Innocenzo III, non poteva che essere sensibile agli argomenti portati dalla parte del capitolo che aveva denunciato come il vescovo fosse stato un pessimo amministratore dei beni della sua chiesa («propter manifestam tamen dilapidationem ipsius non deberet ulterius ad amministrationem episcopatus admitti»). Il decano del capitolo infine riassunse la sua tesi in questi termini «propter manifestam tamen dilapidationem ipsius non debet ulterius sustineri». Fu eletto alla cattedra trentina Federico Wang: attraverso questa vicenda Trento fu coinvolta in quel «vero e proprio programma di rinnovamento delle gerarchie episcopali» che avvenne durante il pontificato di Innocenzo III.

---

<sup>41</sup> *Die Register Innocenz'III.* 9, n. 177, pp. 320-327.

<sup>42</sup> *Die Register Innocez'III.* 10, n. 71, pp. 126-130.

<sup>43</sup> Curzel, *Asterischi* cit., p. 154.

Con il nuovo eletto il corso delle vicende trentine, in relazione alla chiesa di Roma, sembra mutare: il vescovo Federico Wanga partecipò infatti al IV concilio lateranense<sup>44</sup> i cui decreti furono poi promulgati nella sede trentina a seguito di una sinodo convocata non da Wanga ma da uno dei successori Gerardo Ocasali, eletto nel 1223. La corretta datazione della sinodo attraverso cui i decreti del IV lateranense furono promulgati è stata dimostrata da Curzel<sup>45</sup>: se prima si riteneva che la sinodo fosse stata convocata nel 1208, sotto l'episcopato di Wanga, ora la datazione deve essere spostata al 1228.

L'ipotesi di Curzel si basa su due frammenti di pergamena, risalenti al periodo di governo di Gerardo Ocasali (1224-1232), conservati nell'archivio principesco vescovile. Essi riportano alcuni brani dell'interrogatorio di quattro persone che furono chiamate a testimoniare a riguardo dell'esistenza e della natura di uno *statutum* vescovile promulgato «in feria sexta pentecostem anni millesimo duecentesimo octavi», un *capitulum* del quale affermava «interdicimus ne clerici nostre diocesis eligant decanos, archipresbiteros, confratres sine voluntate domini episcopi, quod qui fecerint vel facere presumpserint, tanquam rebelles et contumace set nostri iuris perversores excommunicamus et excommunicatos publice denunciemus, nisi infra quindici dies coram nobis satisfacturi compareant, quia talis electio specialiter spectat ad nos». La domanda relativa allo statuto era stata fatta nel quadro di un conflitto che opponeva i *fratres* di una pieve trentina e il vescovo: la norma dello statuto poneva dalla parte del torto i *fratres* della pieve di Arco, i quali, pur avendo partecipato (come dichiarano i testimoni) alla sinodo durante la quale era stata promulgata la costituzione citata, avevano poi scelto in modo autonomo, senza consultare il vescovo, i propri confratelli. Le deposizioni che ci sono rimaste fanno parte del processo intentato dal vescovo Gerardo Ocasali per la difesa dei propri diritti in fatto di nomina del clero secolare. Le testimonianze citate riportano lo *statutum* vescovile al 1208, il primo anno di governo di Federico

---

<sup>44</sup> Rogger, *Storia della Chiesa* cit., p. 79.

<sup>45</sup> E. Curzel, *Il secondo sinodo di Gerardo Ocasali (1228)*, in «Studi trentini di scienze storiche» I, vol. 75 (1996), pp. 413-416.



Wanga: egli sarebbe stato dunque l'autore del *capitulum* sul quale Gerardo si basava, e anche il primo a convocare una sinodo diocesana. Tuttavia da un'accurata analisi del documento Curzel rileva come sia improbabile che la sinodo e il *capitulum* citato si riferiscano all'anno 1208 e suppone (soprattutto sulla base dei nomi dei testimoni) che il concilio locale sia stato convocato venti anni dopo, nel 1228. Si deve a questo punto concludere che chi riportò le testimonianze omise, nello scrivere la data dichiarata dal secondo testimone, la parola «vigesimo». Lo *statutum* quindi fu promulgato il 19 maggio 1228 da Gerardo Ocasali.

La decisione presa si situa probabilmente nell'ambito dello sforzo di ricezione dei canoni del IV concilio lateranense «dominus episcopus volebat celebrare ordine set promulgare statuta domini pape»<sup>46</sup> disse uno dei testimoni; concilio che era stato particolarmente attento a riguardo dei diritti e dei doveri dei vescovi sul clero secolare.

Quella del 19 maggio 1228 fu la seconda sinodo diocesana di Gerardo Ocasali: il vescovo aveva infatti già convocato il clero della sua diocesi il 28 aprile di quattro anni prima<sup>47</sup>. Durante questa sinodo fu impartita l'assoluzione dei chierici concubinari: è notevole il ritardo, rispetto alle diocesi precedentemente analizzate, con cui il tema del concubinato del clero si presenta in diocesi trentina e non può essere slegato dai nuovi contatti che la sede intratteneva ora con Roma. È proprio nell'ambito della diffusione dei decreti del IV concilio lateranense<sup>48</sup> che il problema del concubinato del clero si presenta a Trento. Sulla diffusione dello stato concubinario del clero l'analisi di Curzel sui membri dei canonici della cattedrale<sup>49</sup> offre dati sufficientemente chiari per delineare un quadro della situazione nel quale il matrimonio o il concubinato del clero non era percepito come un problema. Solo a partire dal

---

<sup>46</sup> Curzel, *Il secondo sinodo cit.*, p. 416.

<sup>47</sup> E. Curzel, *I canonici e il Capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, Bologna 2001.

<sup>48</sup> Uno studio complessivo sull'apporto dato dall'episcopato imperiale alla diffusione dei decreti del IV concilio lateranense è quello di P. B. Pixton, *The German Episcopacy and the Implementation of the Decrees of the Fourth Lateran Council, 1216-1245. Watchmen on the Tower*, Leiden 1995.

<sup>49</sup> Curzel, *I canonici cit.*, p. 261 sgg.

contatto con Roma, per tramite del IV concilio lateranense, cui il vescovo Federico Wanga partecipò, la normativa sulla castità del clero iniziò a essere diffusa. Anche senza prendere in considerazione coloro che poterono generare figli prima di entrare in cattedrale o dopo aver lasciato lo stallo, i dati raccolti da Curzel permettono di individuare tra la metà del secolo XII e la metà del secolo XV almeno 35 canonici che ebbero prole, un numero certamente approssimato per difetto. Nei secoli XII e XIII il fatto di essere figlio di un canonico era dichiarato senza particolari reticenze: si ha anzi l'impressione che tale condizione rientrasse nell'ambito di quelle socialmente e giuridicamente accettate. Adelpreto da Porta Oriola, nel 1199, poté fare testamento designando eredi la moglie e i figli<sup>50</sup>; alcuni prebendati erano figli di altri canonici. Si deve tener conto che molti, dal punto di vista del grado dell'ordine, si fermavano all'accollato che non obbligava al celibato ma vi era anche una diffusa tolleranza nei riguardi dei comportamenti irregolari dei presbiteri. Nel settimo decennio del Duecento le cose iniziarono a cambiare e nei testamenti furono designati eredi non più i figli ma ad esempio le nuore (è il caso del canonico Corrado Husius<sup>51</sup>). Se, come sostiene Curzel «la situazione trentina a questo riguardo non è certo singolare, se vista nel contesto di un'epoca in cui la castità del clero era spesso richiesta ma frequentemente poco osservata»<sup>52</sup> è in ogni caso da sottolineare un certo ritardo di questa sede nella ricezione dei canoni e del dibattito legati al tema del matrimonio e del concubinato del clero, ritardo che può essere collegato alla distanza fino allora tenuta dalla sede romana.

Il nuovo legame fra la diocesi trentina e Roma - evidente a partire dall'episcopato di Federico Wanga e preparato dall'intervento di Innocenzo III nella vicenda di Corrado da Beseno - influenzò profondamente la sede di Trento se dalla metà del secolo XIII furono i papi a nominare i nuovi vescovi trentini «in considerazione delle difficili condizioni politiche del principato o

---

<sup>50</sup> E. Curzel, *I documenti del Capitolo della Cattedrale di Trento. Regesti, 1147-1303*, Trento 2000, n. 20.

<sup>51</sup> Op. cit., n. 319.

<sup>52</sup> Curzel, *I canonici cit.*, p. 263.

semplicemente mettendo in atto l'espropriazione dell'antico diritto di elezione riservato al collegio dei canonici»<sup>53</sup>. La prima azione in questo senso risale al 1246: in quell'anno Innocenzo IV si riservò il diritto di nominare il successore di Aldrighetto da Campo, il quale era sotto processo in quanto sospettato di aver appoggiato l'imperatore Federico II. La decisione di Innocenzo IV segnò un punto di discontinuità nella storia della diocesi.

Il fatto che alcuni fra i decreti conciliari, a partire dal IV lateranense in poi, iniziarono a circolare anche in ambito trentino non fa sì che si possa parlare di un semplice ritardo della diocesi rispetto all'acquisizione dei temi del movimento riformatore che caratterizzò i secoli XI-XII. Alcuni fra i temi più importanti rintracciati nelle diocesi di Milano, Torino e Genova - che funzionarono da terreno di incontro con le istanze romane - sembrano non essere presenti nella diocesi di Trento. L'esempio forse più emblematico è quello delle istituzioni monastiche e canonicali. È difficile poter delineare una *Klosterpolitik* vescovile non solo perché la documentazione è scarsissima, ma anche perché il numero delle fondazioni fu ridotto, limitato a un monastero risorto sulla metà del secolo XII e a due canoniche nate nello stesso periodo<sup>54</sup>: il monastero di S. Lorenzo, riformato nel 1146 ma fino a quel momento ignorato dalle fonti, la canonica regolare di S. Michele all'Adige, la cui chiesa fu consacrata nel 1145<sup>55</sup> e la canonica regolare di S. Maria in Au, fondata prima del 1166<sup>56</sup>.

Fu dunque nel ventennio 1145-1166, in un periodo molto tardo rispetto alle altre diocesi, che si costituì l'intelaiatura monastico-canonica della diocesi, inquadrabile fra gli episcopati di Altemanno (1124-1149) e Adelpreto (1156-1172). Nel 1146 il vescovo insediò dei monaci a S. Lorenzo perché vi vivessero «*stabilius quam eatenus*» secondo l'ordine e la regola dei benedettini di Vallalta

---

<sup>53</sup> Op. cit, p. 362.

<sup>54</sup> D. Rando, *Vescovo e istituzioni ecclesiastiche a Trento nei secoli XI-XIII. Prime ricerche*, in «Atti della Accademia Roveretana degli Agiati», Serie 6, vol. 26 (1986), pp. 5-28.

<sup>55</sup> Rando, *Vescovo e istituzioni* cit., p. 16; *Tiroler Urkundenbuch* cit., I, 221.

<sup>56</sup> Rando, *Vescovo e istituzioni* cit., p. 16; *Tiroler Urkundenbuch* cit., I, 311.

(monastero che si trovava in diocesi di Bergamo)<sup>57</sup>. Altemanno operava in favore dei monaci una *tradicio* del monastero e dei suoi beni, l'ordinazione degli abati restava invece prerogativa vescovile. Se ricordava che il *regimen*, la *tuicio* e la *defensio* spettavano a lui e ai suoi successori, non escludeva la possibilità di appello alla sede apostolica per ottenere protezione e aiuto, «quia sic est bona mea voluntas»<sup>58</sup>. È significativo che Daniela Rando all'interno della sua analisi sulla realtà diocesana trentina ricollegli questa spinta riformatrice di Altemanno ai legami da lui stabiliti con la diocesi di Salisburgo. L'influenza che la sede di Salisburgo<sup>59</sup> esercitò in area trentina è accertata: come all'arcivescovo salisburghese, così anche ad Altemanno e ai suoi successori fu sostanzialmente estraneo l'«Eigenkirchenrechts-Denken» episcopale, «la *traditio* all'episcopio delle fondazioni riformate non fu un momento essenziale della loro opera, né fu loro familiare quel concetto di *libertas* del quale invece si avvalsero i vescovi renani nell'XI e nel XII secolo per garantire insieme all'espansione monastica il potenziamento politico territoriale dell'episcopato»<sup>60</sup>. Nonostante quanto detto sfuggono ancora troppi elementi per poter valutare complessivamente l'impegno riformatore di Altemanno: sono oscuri ad esempio i motivi che lo indussero a scegliere per S. Lorenzo l'«ordo et regula fratrum Valis alte» e i rapporti giuridici instaurati con l'abbazia bergamasca.

Le vicende successive sembrano segnate dallo sforzo di assicurare il monastero al controllo episcopale, limitando le pretese di Vallalta. L'abate Lanfranco sostenuto anche con la forza da vescovo e canonici si scontrò con i confratelli sfociò nel 1177 in un più ampio conflitto con Vallalta, alla quale Lanfranco giunse a negare l'obbedienza; prova ne sono le accuse degli altri monaci, secondo cui l'abate «cum canonicis die et noctu consiliabatur et

---

<sup>57</sup> Per il monastero di Vallalta si vedano L. Dal Prà, *In margine alle origini delle abbazie di San Benedetto di Vallalta e di San Lorenzo di Trento*, in *Atti della Accademia Roveretana degli Agiati*, Serie 6, vol. 25 (1985), pp. 107-126; A. Zonca, *Possesso fondiario e dominio signorile: il patrimonio dell'Abbazia di San Benedetto in Vallalta nei secoli 12-14*, Bologna 1993.

<sup>58</sup> Rando, *Vescovo e istituzioni* cit., p. 16.

<sup>59</sup> J. Semmler, *Die Kloster-reform von Siegburg, Ihre Ausbreitung und ihr Reformprogramm im 11. und 12. Jahrhundert*, Bonn 1959, p. 181 sgg.

<sup>60</sup> Rando, *Vescovo e istituzioni* cit., p. 17.

machinabatur... malleum et molliabatur insidias» (al punto da introdurre nel monastero il vescovo Salomone con altri chierici e laici armati) e la concreta opera di intercessione di vescovo e canonici sulla quale Lanfranco poté contare. S. Lorenzo non sembra godere di un grande prestigio e di rilevanti esenzioni: non ha grandi ambizioni di cura d'anime (che esercita solo in due pievi<sup>61</sup>) e un profondo rapporto di protezione-soggezione lo lega al vescovo. Nel 1224 fu il vescovo Gerardo Ocasali a intervenire in modo diretto presso la Sede romana rivendicando apertamente la chiesa di S. Lorenzo in quanto «pertinente ad ipsum»<sup>62</sup>, tuttavia di lì a poco, proprio nel periodo in cui l'interventismo romano era cresciuto anche nella diocesi trentina, i domenicani sostituirono i benedettini nell'antica abbazia di S. Lorenzo. Questo passaggio avvenne durante l'episcopato di Aldrighetto da Campo che, sostenuto o forse sollecitato da personalità cittadine ignote, certamente appoggiato dall'arcidiacono del capitolo, Bonifacio di Castelbarco, decise di cedere quella chiesa con i locali contigui all'ordine dei Predicatori, ormai conosciuto anche a Trento. Il 29 giugno 1234 tre degli ultimi monaci, Giovanni, Margarito e Valentino, cedevano il monastero «cum dominiis et clausura curia atque rationibus quo ad honestatem et utilitatem hordinis fratrum predicatorum spectare videntur» a tre frati che in quell'occasione agivano in rappresentanza di tutto l'ordine,

---

<sup>61</sup> E. Curzel, *Le pievi trentine. Trasformazione e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo*, Bologna 1999. Le pievi in diocesi di Trento sono quasi tutte di libera collazione vescovile: il secolo XII registra una situazione di quasi assoluta preminenza vescovile intaccata al massimo dal ruolo della canonica della cattedrale e dall'esistenza di alcune avvocazie laicali (che sono comunque di incerta definizione); solo con il secolo XIV si giunse a un sistema misto nel quale diverse pievi risultano controllate da monasteri, canoniche e fondazioni ospedaliere. Anche il processo di frantumazione delle circoscrizioni ecclesiastiche ebbe tempistiche diverse rispetto alle altre diocesi. Nel *Regum Italiae* subì una brusca accelerazione nel secolo XII in cui le chiese minori cominciarono a rivendicare il diritto di decima, il diritto di sepoltura e il fonte battesimale che fino ad allora erano stati esclusivo appannaggio delle antiche plebes; quelle che fino ad allora erano state semplici cappelle, urbane o rurali, gradualmente acquisirono tali diritti e diventarono parrocchie autonome. In diocesi di Trento tale processo cominciò con un certo ritardo, e riguardò quasi esclusivamente la pieve cittadina, all'interno della quale si svilupparono le parrocchie di S. Pietro e di S. Maria Maddalena a partire dai primi decenni del secolo XIV.

<sup>62</sup> R. Predelli, *Antiche pergamene dell'abbazia di S. Lorenzo in Trento*, in «Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino», 3 (1884), doc. 6.

chiedendo la conferma papale della loro donazione<sup>63</sup>. Il 28 giugno del seguente anno 1235 papa Gregorio IX, da Perugia con una bolla diretta al vescovo di Trento, confermava la donazione che i monaci avevano fatto ai frati predicatori. La supplica per l'emissione di questo e del successivo documento era stata inviata al papa dall'abate di S. Lorenzo, Chierico, il quale aveva esposto lo stato di degrado in cui si trovava il monastero e l'impossibilità di restaurarlo e riformarlo. Il papa, pertanto, confidando nell'azione dei domenicani per il servizio spirituale e presentandoli come «strenui ecclesie Dei milites» che avrebbero saputo combattere con vigore contro i nemici della chiesa e delle anime, invitava il vescovo a confermare la donazione fatta e ad aiutare nelle loro necessità i frati che si stavano installando nella sua diocesi<sup>64</sup>. Negli stessi termini e usando il medesimo formulario Gregorio IX si rivolgeva ai membri del capitolo della chiesa tridentina il 6 luglio seguente, esortandoli a fare altrettanto<sup>65</sup>. Il 7 agosto 1235 Aldrighetto convocava il capitolo della cattedrale e rendeva ufficiale la decisione di trasferimento dei domenicani nel monastero di S. Lorenzo.

A parte il caso del monastero di S. Lorenzo e dell'insediamento domenicano, Trento non sembra aver avuto altri sviluppi monastici; non si hanno per l'ambito trentino notizie dirette o indirette di fondazioni monastiche urbane o rurali di spicco equiparabili a quelle sorte nel *Regnum Italiae*<sup>66</sup>. Bortolami nel suo intervento sul monachesimo «autoctono» trentino prova a dare una risposta a questa «atonia impressionante»<sup>67</sup>: la prima ipotesi formulata è che la diocesi trentina, obbligata dalla sua posizione geografica a fungere da anello di congiunzione fra *Regnum Langobardorum*, Austria franca e Baviera,

---

<sup>63</sup> C. Longo, *I Domenicani a Trento e a Bolzano nel sec. XIII tra due mondi e due culture*, in *Istituzioni monastiche medievali nelle diocesi di Trento e di Bressanone. Mittelalterliche Stifte und Klöster in den Diözesen Trient und Briexen*, a cura di F. Dal Pino, D. Gobbi, Trento 1996. pp. 60-86, p. 68; D. Gobbi, *Pergamene trentine dell'Archivio della Carità (1168-1299)*, Trento 1980, doc. 14, p. 34.

<sup>64</sup> Gobbi, *Pergamene trentine* cit., pp. 35-36, doc. 15.

<sup>65</sup> Op. cit., p. 16, doc. 36.

<sup>66</sup> S. Bortolami, *Esiste un monachesimo 'autoctono' nelle diocesi medievali di Trento e di Bressanone?*, in *Istituzioni* cit., pp. 13-32.

<sup>67</sup> Op. cit., p. 14.

fosse rimasta centro delle forze anticattoliche ancora alla fine del secolo VII e dunque non avesse sviluppato una rete monastica; la seconda ipotesi si basa sulla «sostanziale impermeabilità alle correnti più innovatrici e radicali della riforma gregoriana». Entrambe le ipotesi presentano, tuttavia, alcune criticità: la particolare posizione di Trento nel secolo VII non doveva essere un ostacolo alla fondazione di monasteri, se, come dimostrato da Prinz<sup>68</sup>, era proprio in zone di difficile evangelizzazione, come la Baviera e la Turingia, che si puntava su una speciale politica monastica; d'altra parte non si può imputare alla lontananza da Roma e più in generale dalle correnti riformatrici del secolo XI l'assenza di fondazioni che nelle altre diocesi erano ben precedenti alla cosiddetta «riforma gregoriana». È possibile, invece, che la totale assenza del nuovo monachesimo – come quello vallombrosano, cistercense, certosino – possa dipendere da una certa impermeabilità della diocesi di Trento alle correnti riformatrici provenienti dal *Regnum Italiae*. L'impermeabilità venne meno, come abbiamo visto, con i domenicani in un periodo in cui i rapporti con il papato erano invece ben vivi.

Tuttavia l'assenza di fondazioni monastiche non trova una convincente risposta. Quello che si può affermare, sulla base delle altre diocesi prese in esame, è che la mancanza di fondazioni monastiche possa aver in qualche modo favorito la chiusura verso le direttive romane dei secoli XI-XII. I monasteri erano infatti, come abbiamo visto, un tramite molto importante di ingresso nelle singole realtà locali: in questo caso manca la possibilità di collaborazione fra papato e abbazie che abbiamo visto efficace in altre sedi, come ad esempio Torino e manca, di conseguenza, la possibilità di verificare se le norme conciliari sul tema avessero o meno influenzato i concreti rapporti fra ordinario diocesano e cenobi.

Anche per quanto riguarda il mondo canonico abbiamo per la diocesi trentina pochi esempi. Prima di passare all'analisi della canonica della cattedrale, ben documentata dallo studio di Curzel sui canonici trentini, si

---

<sup>68</sup> F. Prinz, *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel medioevo*, Bari 1983, pp. 68-75.

possono fare alcune brevi considerazioni sulle due canoniche regolari di S. Michele all'Adige e di S. Maria di Au<sup>69</sup>. Non è certa la paternità di Altemanno sulla fondazione di S. Michele all'Adige; per questa canonica regolare si dispone di tre compilazioni, due risalenti alla metà del secolo XII e una al 1530 che riportano una serie di notizie tratte da documenti che non sono giunti sino a noi e che riguardano la consacrazione (29 settembre 1145), le concessioni vescovili e le donazioni di alcuni laici. Non si può ricostruire l'esatta successione cronologica dei documenti citati né si può dire con certezza se furono i conti di Appiano a promuovere la fondazione e poi ad assoggettarla all'episcopio, come vorrebbe la compilazione del 1530.

Ai conti di Bolzano, imparentati con gli Appiano, si dovette la fondazione della canonica di Au, conti che successivamente «obtulerunt eandem ecclesiam episcopatus et ecclesie Tridentine, ut si illi subiecta sicut matri filia»<sup>70</sup>.

Per le due canoniche regolari trentine emerge dunque, più che l'azione vescovile, l'interesse dei laici. Gli Appiano svolsero un ruolo di primo piano nel dotare S. Michele all'Adige e nel favorire le donazioni da parte di propri ministeriali o di personaggi a essi legati, e forse non furono neppure estranei all'iniziale concessione a S. Michele della cura d'anime sul vicino mercato, né alla successiva incorporazione della pieve del Giovo dove sorgeva la canonica e di cui essi erano avvocati<sup>71</sup>. Prima del 1166 gli Appiano subentrarono anche nell'avvocazia della canonica di Au<sup>72</sup>. Essi, che insieme con l'avvocazia su S. Michele e S. Maria di Au vantavano anche alcuni diritti sul monastero di S. Lorenzo, erano riusciti ad assicurarsi il controllo dei tre maggiori enti religiosi della diocesi. L'istituzione delle due canoniche regolari è, rispetto alle altre

---

<sup>69</sup> Rando, *Vescovo e istituzioni* cit., p. 17; G. Albertoni, *La canonica regolare di S. Maria in Augia/St. Maria in der Au e Bolzano in età medievale*, in *Semirurali e dintorni*, Bolzano 2004, pp. 10-35.

<sup>70</sup> *Tiroler Urkundenbuch*, I, 311.

<sup>71</sup> Op. cit., 221.

<sup>72</sup> Op. cit., 311.



diocesi prese in esame, molto tarda, e il vuoto documentario<sup>73</sup> non ci permette di comprendere se e in che modo la loro nascita abbia risentito dell'intenso dibattito che si era sviluppato attorno alle istituzioni canonicali, nei concili romani e nelle sedi diocesane del *Regnum Italiae* (e in questo caso sarebbe da registrare, lo ripetiamo, il forte ritardo) o se invece anche per queste due fondazioni non si debba guardare all'ambiente di Salisburgo come principale tramite di idee riformatrici legate alla vita comune del clero.

Per quanto riguarda la canonica della cattedrale<sup>74</sup> si può supporre che questa sia nata alla fine dell'VIII o all'inizio del IX secolo, considerando che sono i secoli di organizzazione dei collegi clericali in tutta Europa. Bisogna comunque notare come non vi sia ricordo dell'introduzione a Trento della regola che la sinodo di Aquisgrana dell'816 aveva prescritto alle comunità canonicali. Il nome di un arcidiacono, Andreas, compare in due documenti della prima metà del secolo IX; tuttavia la presenza di quello che, nei secoli centrali del medioevo, era il primo collaboratore e il vicario del vescovo, non costituisce la prova dell'esistenza di un collegio canoniale. I «canonici sancti Vigilii Tridentini» appaiono per la prima volta solo nei codicilli testamentari del vescovo di Verona Notkerio (927-928)<sup>75</sup>. Alla metà degli anni Sessanta del secolo X il patriarca di Aquileia Rodoaldo, scrivendo al vescovo di Pavia, disse poi di aver cercato, inutilmente, il successore del vescovo trentino Lantrammo nel «collegium ipsius ecclesie»<sup>76</sup>. Fra le più importanti testimonianze dell'esistenza di un collegio canoniale presso la chiesa cattedrale trentina vi è

---

<sup>73</sup> Varanini parla di un «grande naufragio documentario» in riferimento agli archivi di quel tessuto di chiese e luoghi claustrali disseminati capillarmente nel territorio diocesano. Risulta, dunque, oltremodo disagiata la ricostruzione delle vicende in numerosi centri di esperienza comunitaria che la regione pur ebbe in età medievale. Il discorso vale evidentemente per quei secoli XI-XII che si possono considerare forse tra i più vitali e ricchi di iniziative sotto il profilo della storia religiosa (G. M. Varanini, *Uomini e donne in ospedali e monasteri del territorio trentino (secoli XII e XIV)*, in *Uomini e donne in comunità*, a cura di G. De Sandre Gasparini, Verona 1994, pp. 259-300).

<sup>74</sup> Cuzel, *I canonici cit.*, p. 56.

<sup>75</sup> Op. cit., p. 58.

<sup>76</sup> Rogger, *Testimonia cit.*, p. 46, n. 55.

quella del Sacramentario Udalriciano<sup>77</sup>, composto al tempo del vescovo Udalrico II (il destinatario della concessione del «districtum in proprium» da parte di Corrado II) sono riportati gli *ordines* dei presbiteri, dei diaconi, dei suddiaconi e degli accoliti della chiesa di Trento: in tutto 83 nomi. L'esame paleografico ha permesso di attribuire 47 di essi alla prima redazione, databile intorno al 1042: i trenta preti, i sette diaconi (tra i quali due arcidiaconi) e i dieci tra i suddiaconi e accoliti «potrebbero effettivamente rappresentare l'intera comunità del clero cattedrale»<sup>78</sup>. La donazione di Altemanno<sup>79</sup> costituisce praticamente l'unica fonte di informazione sulla vita della canonica della cattedrale nella prima metà del secolo XII. Si tratta di un breve, datato 20 novembre 1147, nel quale si ricorda l'atto con cui il vescovo «offersionem fecit et concessit» ai canonici le pievi di Appiano e di S. Maria di Trento. Il patrimonio canonico appare in questo modo, alla metà del secolo XII, già distinto da quello vescovile<sup>80</sup> e solidamente fondato sulla chiesa sede di cura d'anime nella città e su una delle più ricche pievi della diocesi. Curzel all'interno della sua vasta analisi sui canonici trentini riesamina il documento, dalla maggior parte degli storici accettato senza riserve<sup>81</sup>, che vacilla di fronte a un'analisi approfondita: fanno sorgere dubbi sia il motivo della donazione (giustificata genericamente «pro remedio anime»), sia il suo significato (la pieve cittadina avrebbe dovuto essere di per sé soggetta al capitolo cattedrale); alcune formulazioni risultano di difficile spiegazione (soprattutto il fatto che nel 1147

---

<sup>77</sup> Si veda Castagnetti, *Il comitato trentino* cit., pp. 136-143.

<sup>78</sup> Curzel, *I canonici* cit., p. 59.

<sup>79</sup> *I documenti del Capitolo* cit., n. 1.

<sup>80</sup> L'importanza della donazione ha fatto pensare che si potesse trattare proprio dell'atto finale della suddivisione tra mensa vescovile e mensa capitolare Rogger, *La costituzione dei colonelli. Un antico statuto del capitolo di Trento e il passaggio dalla amministrazione comune al regime prebendale (sec. XIII-XIV)*, in «Studi trentini di scienze storiche», vol. 34 (1955), pp. 203-235, p. 204. Sembra tuttavia una data piuttosto tarda per un avvenimento del genere. La suddivisione si rese necessaria quando il ruolo temporale dei vescovi rese impossibile una gestione comune dei beni (Dereine, *Chanoines* cit., col. 368) e questo a Trento doveva essere successo ben prima.

<sup>81</sup> Tra gli altri F. Cusin, *I primi due secoli del principato ecclesiastico di Trento*, Urbino 1938, p. 101; Rogger, *La costituzione* cit., pp. 203-204; J. Kögl, *La sovranità dei vescovi di Trento e di Bressanone. Diritti derivanti al clero diocesano dalla sua soppressione*, Trento 1964, p. 229; Rogger, *Testimonia* cit., p. 61.

Altemanno sia detto ancora «electus», mentre egli era stato confermato già nel 1126); infine risulta difficilmente spiegabile la presenza di Altemanno a Trento nel novembre 1147 visto che il vescovo partecipò alla seconda crociata<sup>82</sup>. Inoltre il documento non fu mai citato nella lite che dagli anni Trenta del Trecento contrappose il capitolo e il convento domenicano di S. Lorenzo, proprio a proposito di S. Maria<sup>83</sup>. L'esistenza di coevi (o quasi) riscontri a proposito della donazione in sé (la conferma papale del 1182-83<sup>84</sup> e una nota riguardante Altemanno posta nel Dittico Udalriciano<sup>85</sup>) bastano ad attestare il fatto che quest'ultima sia veramente avvenuta: ma per quanto riguarda il testo del breve siamo probabilmente di fronte a un testo costituito da una sommatoria di elementi di origine diversa, «nasce il sospetto che dietro il breve del 1147 vi possa essere il ricordo di una donazione avvenuta all'inizio dell'episcopato di Altemanno quando egli era solo "electus"»<sup>86</sup>.

A prescindere dall'interpretazione di tale donazione, è opinione condivisibile che Altemanno (1124-1149), ecclesiastico proveniente dall'ambito della cattedrale di Salisburgo<sup>87</sup> abbia tentato o attuato provvisoriamente una riforma del proprio capitolo, imponendo ai canonici l'osservanza di una regola<sup>88</sup>. L'ipotesi ha una sua verosimiglianza, considerando che Altemanno si

---

<sup>82</sup> Il dittico Udalriciano afferma «postmodum a sepulchro domini rediens celestem Ierusalem visere cupiens et mundo ad dominum migravit» (Rogger, *Testimonia* cit., pp. 63-64, 224). Altemanno morì il 27 marzo 1149. La frase è generalmente interpretata come la notizia della partecipazione di Altemanno alla seconda crociata (una partecipazione peraltro non ricordata dalle fonti relative alla crociata stessa). L'imperatore Corrado III mosse il suo esercito nel maggio del 1147, arrivò a Costantinopoli in settembre e l'ingresso a Gerusalemme avvenne nella primavera del 1148.

<sup>83</sup> Curzel, *I canonici* cit., pp. 141-144.

<sup>84</sup> *I documenti del Capitolo* cit., n. 5.

<sup>85</sup> «Et prebendam confratrum duabus parrochiis ditavit et multa alia isdem fratribus contulit beneficia», Rogger, *Testimonia* cit., p. 224. Si noti che il Dittico Udalriciano non dice «donavit» o «dotavit» ma «ditavit», arricchì.

<sup>86</sup> Si può anche sospettare che la cospicua donazione non costituisse altro che la contropartita dell'elezione.

<sup>87</sup> Riformato nel senso dell'osservanza della regola agostiniana dal vescovo Corrado di Abensberg nel 1122, S. Weinfurter, *Salzburger Bistumsreform und Bischofspolitik im 12. Jahrhundert: der Erzbischof Konrad I. von Salzburg (1106-1147) und die Regularkanoniker*, Köln 1975, pp. 26-37.

<sup>88</sup> Weinfurter, *Salzburger Bistumsreform* cit., pp. 94-95 non ha dubbi nell'inserire Trento nell'ambito dell'osservanza salisburghese; la riforma attuata da Altemanno è data per scontata e

impegnò da un lato per il restauro della cattedrale dal punto di vista edilizio, dall'altro per il rinnovamento della vita religiosa con la fondazione del monastero di Suben nell'Inn (1142), della canonica di S. Michele all'Adige (1145) e con l'insediamento dei benedettini di Vallalta nel monastero di S. Lorenzo presso Trento (1146)<sup>89</sup>. È tuttavia difficile trovare tracce di tale riforma nella canonica della cattedrale. Non solo non è rimasta memoria di un qualche tipo di regola, ma anche le presenze dei prepositi, che avrebbero potuto essere a capo di un collegio riformato, sono sporadiche e incerte. Risultano assenti dalla documentazione parole quali «claustrum, refectorium, dormitorium» che attesterebbero la comunità della mensa e dell'alloggio; il termine mensa è usato solo successivamente, e in senso puramente amministrativo ed è troppo labile l'indizio costituito dal generico «canonica»<sup>90</sup>. Poco più consistente è il ricordo di una residenza comune: si parla di «domus canonicorum» o «domus canonice» alla fine del secolo XII e poi nel 1301 e nel 1315 ma molti canonici abitavano già nella prima metà del Duecento in case proprie, ubicate sovente nei pressi della cattedrale. Se Altemanno promosse una riforma, questa ebbe dunque vita breve. Non sembra dunque esservi traccia dell'intenso dibattito intorno alla vita comune del clero di cui i canoni conciliari, dal 1059 in poi, sono testimoni.

Nei non molti documenti dell'età successiva a quella di Altemanno, lo stretto rapporto tra vescovi e capitolo risulta evidente. Al livello più elevato, questo rapporto si esprimeva nell'elezione di canonici e di decani alla cattedra di S. Vigilio, come abbiamo visto in precedenza. La documentazione capitolare dei secoli XI-XII presenta una canonica cattedrale quasi sempre in armonia<sup>91</sup>

---

collocata all'inizio degli anni Quaranta. Il dato è ripreso anche da Rando, *Vescovo e istituzioni* cit., p. 17.

<sup>89</sup> Per S. Lorenzo e la sua fondazione si veda A. Sala, G. Spinelli, *La soggezione dell'abbazia di S. Lorenzo in Trento all'abbazia di S. Benedetto di Vallalta nel quadro dei rapporti fra Bergamo e Trento nel medioevo*, in *Contributi alla storia della Regione Trentino-Alto Adige*, Trento 1986, pp. 59-77.

<sup>90</sup> Nella documentazione trentina «canonica» è usato con relativa frequenza fino all'inizio del Trecento (*I documenti del Capitolo* cit., nn. 11, 17, 34, 70, 88, 240, 242-243, 245, 264, 360, 401, 766) ed è prima affiancato e poi sostituito totalmente da «capitulum».

<sup>91</sup> Con l'eccezione, già illustrata, dell'episcopato di Corrado da Beseno che si alienò l'appoggio dei suoi canonici (o almeno della maggior parte), i quali entrarono a far parte della «communitas Tridentina» che giurò per far sì che il vescovo non rientrasse in città. In realtà

con il proprio vescovo e testimonia il tentativo di quest'ultimo di tutelare e dotare la canonica anche attraverso la cessione di decime.

Il periodo successivo al IV concilio lateranense rappresenta anche per il capitolo cattedrale la fase di avvicinamento alla sede romana e quindi il confronto con le linee guida espresse dai canoni<sup>92</sup>: un contrasto nacque quando il vescovo Gerardo pose un certo prete Wakulfo nella pieve di Meano, sottoposta al capitolo; contro l'intruso il collegio canonico si appellò a Roma. Il 25 febbraio 1226 di fronte a un delegato papale, quattro canonici furono chiamati a testimoniare sull'argomento e rilasciarono alcune dichiarazioni riguardanti le competenze vescovili sulle pievi. Ma le rivendicazioni di autonomia risultarono molto limitate (i quattro riconoscevano comunque al vescovo la giurisdizione su di essi). Non sappiamo come si concluse la vicenda riguardante Meano, però quando due anni dopo il canonico Armano fu incaricato dal vescovo di leggere nella cattedrale uno statuto nel quale si diceva «interdicimus ne clerici nostre diocesis eligant decanos, archipresbiteros, confratres sine voluntate domini episcopi»<sup>93</sup> non vi furono prese di posizione capitolarie volte a contestare questa affermazione. Nel 1229 proprio nell'ambito del processo contro i canonici di Arco nel quale era stato citato detto statuto, il canonico Zanebello affermò che dai tempi del vescovo Salomone «consuetudo est in toto episcopatu Tridentino, quod episcopus, qui est pro tempore, habet

---

Curzel non appoggia l'ipotesi di un'insanabile contrapposizione tra le parti: i canonici restarono vicini al vescovo sino a quando egli non manifestò l'intenzione di fare ritorno nella diocesi. In quel caso i canonici si schierarono a difesa del principato e dell'equilibrio di forze che fino ad allora (fino al tentativo di rientro del vescovo) ne aveva garantito la stabilità. I canonici si dimostrarono dunque un gruppo sostanzialmente leale nei confronti del vescovo, ma soprattutto nei confronti di ciò che il vescovo rappresentava; pronto cioè ad opporgli nel momento in cui si capì che, se le dimissioni erano state un atto di responsabilità che aveva tolto dal campo un motivo di divisione, il ritorno avrebbe gettato l'episcopato nel caos. E per impedirlo - in un momento di incertezza sul fronte imperiale che tradizionalmente proteggeva e garantiva il principato - non restava che affidarsi all'avvocato della chiesa trentina, Alberto III di Tirolo. Si deve aggiungere che il capitolo non fu compatto in questo atteggiamento: i 13 personaggi che giurarono tra il 22 aprile 1205 e i giorni seguenti non dissero di rappresentare l'intero collegio: esisteva dunque nel capitolo e forse anche all'interno della città, un partito corradiano; Curzel, *I canonici* cit., p. 76.

<sup>92</sup> Il primo contatto era avvenuto, come abbiamo visto, durante la vicenda delle dimissioni di Corrado da Beseno.

<sup>93</sup> Voltelini, *Beiträge* cit., p. 164.

potestatem in omnibus ecclesiis sue iurisdictionis ordinandi et instituendi, destituedi archipresbiteros, plebanos, prelatos et fratres in ecclesiis ad se pertinentibus preter in monasterio sancti Laurentii»<sup>94</sup>.

Secondo questa testimonianza, la giurisdizione vescovile si arrestava dunque solo di fronte al monastero di S. Lorenzo presso Trento: qualunque diritto capitolare era in questo modo compreso nell'ambito dei diritti vescovili, anche perché - come aveva detto il canonico Abelino nel 1226 - «maior canonicus est dominus episcopus»<sup>95</sup>. La sostanziale unità tra vescovo e capitolo in campo politico era dunque il riflesso di un'unità che nasceva nell'ambito più propriamente ecclesiale<sup>96</sup>.

Per comprendere i rapporti tra Gerardo e il capitolo della sua cattedrale, rivestono forse un certo interesse anche le vicende attraverso le quali si giunse, nel 1229, all'insediamento nella chiesa suburbana di S. Michele dell'«ordo sororum minorum»<sup>97</sup>. Furono necessari tre interventi in questo senso di papa Gregorio IX: Gerardo si era infatti dapprima rifiutato di cedere S. Michele, affermando di non essere in grado di offrire una «condigna compensatio» ai canonici che godevano di prebende in quella chiesa; il vescovo aveva spiegato di non avere a disposizione benefici non curati e di non volere, con l'assegnazione di benefici curati, andare contro i canoni conciliari. Gregorio IX concesse infine una dispensa a questo riguardo; il vescovo accordò allora ad Aldrighetto da Campo e Federico da Cles benefici curati e altre rendite. Non è facile comprendere se l'indugio nascesse realmente dallo zelo del vescovo, che voleva rispettare le norme conciliari che vietavano il cumulo dei benefici, o se si trattasse solo di pretesti; in quest'ultimo caso si noterebbe ancora una volta una

---

<sup>94</sup> Op. cit., p. 166.

<sup>95</sup> *Tiroler Urkundenbuch* cit., II, p. 276.

<sup>96</sup> Curzel, *I canonici* cit., p. 217

<sup>97</sup> I documenti cit., n. 86. In merito si veda G. Polli, *Le clarisse a Trento: il monastero di S. Michele nei secoli XIII-XV*, in *Studi Francescani*, vol. 106 (2009), pp. 33-186; pp.11-21; D. Gobbi, *Presenza ed insediamenti minoritici nel Duecento Trentino*, in *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, a cura di G. Cracco, Trento 1983, pp. 126-142, p. 134. Si trattava di un monastero abitato da quelle che solo a distanza di qualche decennio si sarebbero chiamate «clarisse»; si veda a questo proposito M. P. Alberzoni, *Chiara e il papato*, Milano 1995, pp. 45-57.

sorta di 'solidarietà' tra vescovi e canonici, uniti nel fare resistenza passiva al trasferimento delle monache in S. Michele.

L'ingresso di Roma nella realtà trentina influì anche sulla composizione del capitolo della cattedrale: si ha infatti notizia nel coro della cattedrale di S. Vigilio di canonici provvisti di prebenda e di stallo grazie a un intervento del papa, che in questo modo dimostrava di poter esercitare la propria *plenitudo potestatis* anche nei confronti dei canonici trentini<sup>98</sup>. Nel 1218 Onorio III scrisse al vescovo e al capitolo chiedendo di conferire una prebenda a Filippo, nipote di un vicecancelliere della curia<sup>99</sup>. Essi percepivano la loro prebenda senza essere presenti in sede: ciò fu ricordato anche dai testimoni del processo informativo del 1226, secondo i quali i canonici non potevano mai essere tutti presenti in sede in quanto «duo sunt Romani»<sup>100</sup>.

In contrasto con la scarsità di fondazioni monastiche e canonicali sta la diffusione di ospedali<sup>101</sup>. Concentrati tra la fine del sec. XII e i primi decenni del sec. XIII essi in maggioranza sorsero lungo la via dell'Adige, di qui la loro importante funzione economica e politica. Ciò parrebbe spiegare la propensione dei vescovi a promuovere le fondazioni ospedaliere e - nel caso di ospedali nati per iniziativa laica - a collegarli alla cattedra vescovile avocando a sé l'istituzione del rettore o assicurandosene l'avvocazia.

I vescovi trentini cercarono di svincolare gli ospedali dalla soggezione delle pievi, tuttavia «poiché sfugge ancora la realtà viva della pieve, non è facile valutare concretamente il senso di questa "libertà" che nei documenti non è molto esplicita ma che doveva in qualche modo investire anche la cura animarum»<sup>102</sup>. Il tentativo dei vescovi di svincolare queste nuove fondazioni

---

<sup>98</sup> Sulle provvisioni papali nel secolo XIII si veda l'ampio lavoro di M. Bégou-Davia, *L'interventionnisme bénéficial de la papauté au XIIIe siècle. Les aspects juridiques*, Paris 1997.

<sup>99</sup> *Regesta Honorii papae III*, n. 1398.

<sup>100</sup> Curzel, *I canonici cit.*, p. 256; *Tiroler Urkundenbuch*, II, n. 865.

<sup>101</sup> Rando, *Vescovi e istituzioni cit.*, p. 20.

<sup>102</sup> *Op. cit.*, p. 21.

dalla presenza dei laici fa luce su una situazione in cui l'elemento signorile era estremamente rilevante.

Tra i secoli XI e XII si affermarono alcune famiglie di ascendenza comitale, caratterizzate dall'esercizio di funzioni advocaziali per chiese maggiori e monasteri, secondo il modello teutonico, e dal radicamento locale, attestato dalla designazione attraverso un castello<sup>103</sup>. Se è evidente la connessione tra advocazia e diritto di riscossione della decima<sup>104</sup>, mancano invece notizie dei modi in cui si espresse il giuspatronato laicale in area trentina nei secoli XII e XIII. La sua stessa esistenza ci è nota quasi sempre grazie ad accenni indiretti o a documenti posteriori rispetto al periodo in esame. Risulta dunque difficile valutare le conseguenze pastorali di questa tendenza e mettere a fuoco quali fossero effettivamente i diritti degli avvocati e dei patroni sulle pievi. Pur non avendo nessun elemento positivo in proposito il fatto di trovare nelle pievi di Arsio, Lana, Bolzano personaggi legati all'ambiente vescovile permette di supporre che i successori di san Vigilio fossero in grado, ancora nel secolo XIII di esercitare un qualche potere anche sulle pievi nelle quali erano presenti *advocati* o patroni laici<sup>105</sup>.

Oltre alla cessione delle decime agli avvocati - ma non dei diritti più strettamente ecclesiastici che in territorio trentino sembrano restare sotto il controllo vescovile - abbiamo diverse testimonianze in area trentina di decime alienate a semplici laici<sup>106</sup>. Se per le altre diocesi abbiamo potuto individuare un nesso fra la discussione presente in sede conciliare sulla titolarità

---

<sup>103</sup> Castagnetti, *Governo vescovile* cit., p. 20. Le più importanti famiglie signorili con le quali i vescovi trentini dovettero confrontarsi furono i conti di Tirolo, quelli di Appiano e i conti di Flavon.

<sup>104</sup> Violante, *Pievi e parrocchie* cit., p. 765. Come accadeva in altre aree, è probabile che «la concessione della pieve in beneficio consistesse sostanzialmente nel conferimento dell'avvocazia sulla pieve stessa. Naturalmente, fra gli elementi connessi con il beneficio appare in primo luogo la decima».

<sup>105</sup> Curzel, *Le pievi trentine* cit., p. 59 sgg.

<sup>106</sup> Due esempi del secolo XII: nel 1170 la sentenza del giudice imperiale e assessore vescovile Enrico de la Bella assegnò ai canonici il possesso di alcune decime, che un certo Spaczainfernus aveva in beneficio (Curzel, *I documenti* cit., n. 3); il 5 febbraio 1214 fu compiuta una nuova investitura della decima di Preore, data a Pellegrino da Stenico, congiuntamente dal capitolo e dal vescovo Federico Wanga (Curzel, *I documenti* cit., n. 33).



esclusivamente vescovile delle decime e i tentativi di recupero nelle diverse sedi diocesane, per la diocesi trentina la documentazione piuttosto scarsa e l'assenza di un dibattito con elementi riformatori in relazione alle decime concesse ai laici (che toccasse gli stessi signori, come era accaduto per Adelaide a Torino) forniscono pochi appigli per discutere la questione.

Vi è però un significativo tentativo di recupero delle decime, il cui protagonista è il vescovo Udalrico II legato a Enrico II. Il vescovo, come già ricordato, presenziò con lui a una delle sinodi, quella di Pavia del 1046, in cui si discusse della riforma della chiesa, anche se da una prospettiva ancora congiuntamente imperiale e papale.

Un interessante documento in merito alla questione delle decime è presente all'interno del sacramentario udalriciano, ed è la Lettera di san Vigilio o più correttamente il «breve de dotis et decimis Sancte Marie virginis de plebe Caldare»<sup>107</sup>: in essa si narrano la consacrazione, la dotazione e la deposizione di alcune reliquie nella pieve di Caldaro e nelle chiese di Altenburg e di Termeno; si enumerano i diritti di decima della pieve e si richiama la soggezione a essa delle seconde. Il tutto con una cronologia estremamente contraddittoria. La lettera, analizzata da Huter<sup>108</sup>, si rivela un agglomerato di documenti e notizie manipolati da Udalrico II allo scopo di difendere i diritti della chiesa trentina sulla pieve di Caldaro contro le pretese di alcuni laici (secondo Huter, i conti di Flavon). Per questo scopo si fece innanzitutto appello al vescovo martire Vigilio. Secondo il documento manipolato in epoca udalriciana fu dunque Vigilio che «primitus propriis sumptibus et summatibus ordinavit plebem de Caldare», fu lui a delimitare il piviere, indicando a una a una le ville che dovevano pagare la decima, fu per suo tramite, infine, che alcuni laici cedettero alla pieve la cappella di Termeno e la dote di Altenburg. Era evidente che le decime fossero tra gli interessi maggiori di chi scrisse il documento in età

---

<sup>107</sup> Rando, *Vescovo e istituzioni* cit., pp. 7-10.

<sup>108</sup> F. Huter, *Der sogenannte Vigiliusbrief. Ein Beitrag zur Geschichte des älteren Urkundenwesens der Bischöfe von Trient*, in *Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, 50 (1936), pp. 35-67.

udalriciana come risulta dall'inserzione nella lettera del «documento di Odescalco»<sup>109</sup>: con tale atto il vescovo omonimo (855-864) investiva Reginardo da Fornace dei tre quarti della decima della pieve di Caldaro lasciando a disposizione di quest'ultima un solo quarto. Nel «documento di Odescalco» costruito con una «cronologia inattendibile e una terminologia più tarda rispetto alla sua pretesa datazione», si prospettava una cessione di decime temporanea, in quanto limitata alla durata della vita di Odescalco e del tutto eccezionale perché attuata in tempi calamitosi quando cioè «orta erat magna persecutio contra episcopos et clericos, ita ut multe ecclesie destructe erant per totam Italiam et episcopi conplures expulsi» al punto che il vescovo non era più in grado di difendere il proprio patrimonio.

Il senso della costruzione di un tale documento starebbe allora nel rivendicare la revocabilità e l'eccezionalità delle investiture di decime a laici; se un tempo era lecito, ora non lo è più e le decime dovevano tornare alle chiese. La lettera di san Vigilio è complessivamente un tentativo di difesa della pieve di Caldaro sul piano sia dei proventi (decime) sia della giurisdizione ecclesiastica (soggezione delle cappelle), tentativo che passava però attraverso il riconoscimento del legame con l'episcopio (san Vigilio): «ricostituire la compattezza dell'ambito pievano contro le pretese laiche sia delle decime sia delle chiese private significava al tempo stesso assicurare il carattere "episcopale" della chiesa pievana, rivendicarne la dipendenza *ex officio* dal vescovo»<sup>110</sup>. La Lettera che nella *narratio* del «documento di Odescalco» denuncia in qualche modo il nesso fra investiture a laici, debolezze dei vescovi e violenze nei loro confronti è testimone eloquente dell'ingerenza laica nelle vicende della chiesa trentina.

L'impermeabilità e la lontananza dalle direttive romane fanno sì che alcuni temi rintracciati nelle diocesi precedentemente analizzate (la questione del celibato ecclesiastico, il rapporto con i monasteri benedettini e con le nuove

---

<sup>109</sup> Huter, *Der sogenante* cit., pp. 47-52.

<sup>110</sup> Rando, *Vescovo e istituzioni* cit., p. 10.

fondazioni, il problema delle decime ai laici) non compaiano, se non in modo marginale, nella diocesi trentina. L'assenza di dialogo con la sede papale caratterizza almeno tutto il secolo XI e parte del XII ed è significativo che, proprio all'indomani dell'incontro con Roma, alcune delle linee guida tracciate dai canoni, in questo caso quelli del Lateranense IV (si pensi nuovamente al concubinato del clero ma anche alla questione della collazione dei benefici canonicali) diventino realtà con cui anche il clero di una diocesi di confine come Trento, a lungo, e ancora, legata allo schieramento imperiale, si dovette confrontare.

## VII. Conclusioni

Multa quoque principes Ecclesiarum  
pro tenore canonum districtius iudicant,  
multa pro temporum necessitate tolerant,  
multa pro personarum utilitate  
vel strage populorum vitanda dispensant  
(Ivonis *Prologus in Decretum*, col. 48 A)<sup>1</sup>

Valet ergo Sancta Romana Ecclesia quoslibet suis privilegiis munire  
et extra generalia decreta quedam speciali beneficio indulgere,  
considerata tamen rationis equitate,  
ut que mater iusticiae est in nullo ab ea dissentire inveniatur  
(*Decretum C XXV*, dict. 4, q. I, can. XVI)<sup>2</sup>

Un aspetto caratteristico del diritto canonico consiste nella compresenza, al suo interno, di due criteri in certa misura contrastanti. Da un lato l'ancoraggio del diritto ai precetti immutabili della rivelazione; dall'altro lato un atteggiamento di grande flessibilità – che abbiamo riscontrato nei casi esaminati nel corso della ricerca – nell'applicazione delle norme e delle regole giuridiche.

Questo secondo aspetto rappresenta una chiave che consente di superare le rigidità che la norma di per sé sembrerebbe possedere<sup>3</sup>, benché vada ricordato che la percezione del diritto ecclesiastico era profondamente diversa: non era previsto, infatti, che « il legislatore potesse promulgare un codice unico

---

<sup>1</sup> «Per questo i superiori ecclesiastici talora applicano con severità e rigore i sacri canoni, talora per il profitto spirituale del singolo o per evitare un nocumento collettivo dispensano dall'osservanza della norma».

<sup>2</sup> «La Santa Romana Chiesa può riservare un trattamento speciale a persone e valutare taluni fatti in modo particolare al di là delle norme generali positive, ciò non per arbitrio ma per l'attenzione che essa porge alle ragioni dell'equità cosicché essa – che è madre di giustizia – da questa non si discosta per niente».

<sup>3</sup> A. Padoa Schioppa, *Italia ed Europa nella storia del diritto*, Bologna 2003, p. 196.

valido d'autorità per tutti; era una soluzione che la chiesa non aveva mai adottata nella sua lunga storia e sentiva estranea; solo un rafforzamento progressivo dei poteri papali l'avrebbe portata a maturazione un secolo più tardi»<sup>4</sup>.

La flessibilità del diritto canonico è legata alla particolare natura di questo ambito giuridico e alla sua peculiare relazione con la moralità: a questo proposito va ricordato che lo scopo di tutte le leggi ecclesiali è la salvezza delle anime; questo vale non solo come principio generale di interpretazione ma, più ancora, come principio di applicazione della norma. Nell'applicazione concreta delle regole, la salvezza delle anime non è solo una possibilità ma è un principio universale che scaturisce dalla natura stessa del diritto ecclesiastico. Le leggi, prevedendo la possibilità della dispensa, come vedremo meglio in seguito, lasciano aperta l'opportunità di una sospensione della forza vincolante della legge in casi particolari<sup>5</sup>.

Due autori - nel periodo esaminato in questa ricerca - rispecchiano questa percezione del diritto canonico e della flessibilità dell'applicazione della legge: Ivo di Chartres e Graziano. Il primo è autore, alla fine del secolo XI, di un trattato metodologico che scrive quale premessa al suo grande lavoro di compilazione e selezione, il *Decretum*<sup>6</sup>. Il tentativo del canonista nella sua opera è quello di ricomporre i frazionismi consuetudinari, di far ordine nelle fonti teologiche-giuridiche, separando i testi apocrifi da quelli autentici. Si dovevano armonizzare le *discordantiae*, le antinomie, che nel corso dei secoli, a seconda dei diversi luoghi e delle differenti situazioni, la società ecclesiale aveva accumulato.

---

<sup>4</sup> E. Cortese, *Il diritto nella storia Medievale*, II, *Il basso medioevo*, Roma 1995, p. 197.

<sup>5</sup> P. Erdo, *Teologia del Diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino 1996, pp. 153-157.

<sup>6</sup> Su Ivo e la sua opera si veda S. Violi, *Il prologo di Ivo di Chartres: paradigmi e prospettive per la teologia e l'interpretazione del diritto canonico*, Lugano 2006. Per uno *status quaestionis* storico-filologico P. Landau, *Ivo di Chartres*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XVI, Berlino-New York 1987, coll. 422 sgg. L'opera antologica principale di Ivo è il cosiddetto *Decretum* composto intorno al 1094. Il trattato metodologico di cui qui si parla, è conosciuto come *Prologus in Decretum* e precede il *Decretum* si veda P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1995, p. 116 sgg.

La visione strumentale che si aveva del diritto poggia su un assunto più generale: se il diritto canonico doveva servire alla salvezza dell'uomo, farsi strumento per l'uomo - *homo viator*, peccatore e vittima delle circostanze più varie - non poteva essere concepito come una regola uguale per tutti: «la legge canonica - che non è una garanzia formale ma un aiuto sostanziale - deve tenere conto delle *humanae fragilitates* che ha di fronte e, per ordinarle adeguatamente, deve conformarsi ad esse, sacrificare logicità, sistematicità, unitarietà formali ed elasticizzarsi, come una veste che vuole essere aderente ai diversi corpi sottostanti»<sup>7</sup>.

È proprio da questa sua capacità di essere elastica che nascono le *discordantiae*, interpretabili come rifiuto di ogni rigorismo formalistico se la *charitas* lo richiede (o almeno resistenza come insensibilità rispetto a quel rigorismo). Su questo punto si recupera perfettamente l'unità: le discordanze non sono espressioni delle lacerazioni della chiesa, non sono frutto dell'arbitrio dei pontefici: sono, al contrario, la naturale conseguenza di un diritto che è per sua natura plasticissimo, un diritto che non conosce norme rigide e astratte (salvo, ovviamente quelle della rivelazione) e che per almeno un secolo si era strutturato accumulando ininterrottamente soluzioni pratiche per casi concreti.

L'ordine giuridico ecclesiastico così come provoca ed esige la plasticità ha bisogno, per altro verso, di alcune incrollabili immobilità; è per questo che appare articolato in due livelli distinti: il primo, superiore, contraddistinto da una immutabilità assoluta e universale; il secondo, e inferiore, che si fa - deve farsi - adattabile e mobilissimo. È il fine della *salus animarum* a pretendere questa articolazione, a giustificarla, come illustra Ivo di Chartres «*praeceptiones itaque et prohibitiones, aliae sunt mobiles, aliae immobiles. Praeceptiones immobiles sunt, quae lex aeterna sanxit: quae observatae salutem conferunt, non observatae eandem auferunt. Mobiles vero sunt, quas lex aeterna non*

---

<sup>7</sup> Grossi, *L'ordine* cit., p. 120.

sanxit sed posterorum diligentia ratione utilitatis invenit non ad salutem principaliter obtinendam, sed ad eam tutius muniendam»<sup>8</sup>.

Questa straordinaria elasticità non è solo postulata ma è concretamente nelle mani del legislatore ecclesiastico, sia esso il pontefice romano o un vescovo o un giudice: se ci si basa su un criterio non di necessità ma di utilità – utilità per il fedele, si intende – è giusto e opportuno che colui che produce e applica le norme abbia il potere di rendere sostanziale questa utilità commisurandola alle situazioni concrete, al soggetto o alle circostanze.

Le discordanze si palesano dunque nel momento di applicazione della norma e significano semplicemente che la stessa norma può essere suscettibile di differente percorso esecutivo: ci siamo trovati, nel corso dell'analisi, di fronte a casi in cui si applica una norma con rigore, talora con moderazione, frequentemente di fronte alla non-applicazione. Questa varietà di comportamenti in relazione al nesso norma-prassi è da considerare non solo opportuna ma addirittura doverosa perché sorretta da uno sguardo attento alle più diverse utilità (spirituali, s'intende) delle persone: «la norma deve poter variare a seconda delle variazioni su cui si ordina se non vuole mancare al suo carattere strumentale; come un dovere – più che un potere – è quello del superiore di diversificare l'applicazione o di arrivare anche al rimedio massimo di non applicarla»<sup>9</sup>.

Si delinea nitidamente quello che è uno dei cardini del diritto canonico, che abbiamo ritrovato in più di un caso negli esempi citati, e cioè la teoria della dispensa<sup>10</sup>: la possibilità di non applicare la norma nel caso concreto se quella applicazione può, nella fattispecie del caso specifico, essere fonte di problema più che di giovamento spirituale.

La teoria della dispensa è congeniale alla politica papale dei secoli XI-XII poiché diventa strumento per entrare senza eccessive rigidità all'interno delle

---

<sup>8</sup> L. cit.

<sup>9</sup> Grossi, *Il diritto cit.*, p. 122.

<sup>10</sup> G. M. Cantarella, *Sondaggio sulla dispensatio (sec. XI e XII)*, in *Chiesa, diritto e ordinamento della «Societas Christiana» nei secoli XI e XII* (Atti della 9. Settimana Internazionale di Studio, Mendola 28 agosto-2 settembre 1983), Milano 1986, pp. 460-485.

situazioni locali, le cui complessità difficilmente potevano essere ricomprese all'interno di un apparato normativo rigido.

L'obiettivo di Ivo di Chartres della *consonantia canonum* è proprio di un'età storica che era dominata, secondo la definizione di Stephan Kuttner, dall'istanza di una «harmony from dissonance»<sup>11</sup>: se ne fa poi interprete, a cinquanta anni di distanza, Graziano con il suo *Decretum*. Tuttavia se l'azione del vescovo di Chartres è volta a individuare una linea interpretativa che dia unità e senso alle testimonianze che giungono sino a lui, nell'opera di Graziano vi è uno sguardo più ampio e, soprattutto, vi è un tentativo di sistemazione più organica (anche se resta imperfetto), e anche una riflessione più autonoma che si esprime nei *dicta*, cioè nei commenti personali.

La *Concordia* di Graziano è la prima compiuta consolidazione del diritto della chiesa postgregoriana, in cui tutte le istanze legislative tendono a essere organizzate gerarchicamente verso l'autorità pontificia. Dopo Graziano si riscontra in effetti una presenza più attiva dell'autorità centrale della chiesa e la costruzione di un nuovo diritto canonico che passa dall'attività normativa dei pontefici attraverso le decretali. Il diritto canonico, centralizzato, appare sempre più come *ius decretalium*, un diritto fatto di decretali che ancora più dei canoni conciliari non irrigidiscono il diritto in regole generali ma variano a seconda di quanto esiga il caso concreto. Si tratta sempre di un'applicazione duttile calata nelle circostanze specifiche, aliena da un rigore formalmente egualitario.

Il periodo in cui i pontefici cominciano a usare con maggior frequenza le decretali si colloca tuttavia ai margini di questa ricerca: le raccolte di decretali hanno inizio dalla fine del secolo XII ma la prima grande collezione è quella di Gregorio IX nel 1234<sup>12</sup> e dunque non considerata in questo lavoro sia perché fuori dai limiti cronologici dati sia perché si è scelto di concentrare l'attenzione unicamente sui canoni conciliari<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> S. Kuttner, *Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law*, Latrobe 1960.

<sup>12</sup> Sul *Liber Extra* o *Decretales Gregorii IX* si veda Cortese, *Il diritto cit.*, pp. 220 sgg.

<sup>13</sup> A. Padoa-Schioppa, *Italia ed Europa nella storia del diritto*, Bologna 2003, pp. 188 sgg.



Preso atto dell'elasticità del diritto canonico e del nesso norma-prassi la ricerca si è concentrata su alcuni casi concreti. La selezione dei casi motivata in sede di introduzione è stata anche dettata dalla scelta di prestare attenzione alle operazioni associate al pensiero «par cas»<sup>14</sup>, per caso singolo piuttosto che partire da un'impossibile definizione aprioristica. Ogni caso, ogni diocesi, ha richiesto un approfondimento e una descrizione accurata tenendo conto degli elementi di irriducibile eterogeneità all'interno di quadri complessi sia dal punto di vista ecclesiastico sia da un punto di vista politico.

Alcune considerazioni possono essere tracciate a seguito dell'analisi condotta sulle diverse situazioni locali e sulla base delle considerazioni sopra esposte a proposito della natura del diritto ecclesiastico. In primo luogo è confermata la tendenza dei pontefici ad agire in relazione ai singoli casi anche disattendendo le stesse costituzioni conciliari promulgate dai loro predecessori o da loro stessi: si tratta, come abbiamo detto, di un'eccezionalità che diventa norma. Nello scambio a doppio senso fra l'eccezione e la regola che abbiamo ritrovato nelle singole diocesi può essere individuato uno degli elementi essenziali della produzione del diritto stesso «la casuistique ici nous fait saisir un aspect souvent négligé de l'histoire du droit, sinon du droit lui-même: l'irréductible factualité, non pas des occasions où se dit le droit (les faits qu'il s'agit pour lui de qualifier), mais de la signification même de ses décisions, qui assument moins la forme d'une norme abstraite que celle d'une exception déclarée comme constante»<sup>15</sup>.

La motivazione che conduce i pontefici ad agire a seconda dei casi e delle opportunità con cui si trovano a dialogare non è soltanto la salvaguardia della *salus animarum*, connaturata al diritto canonico; questo assunto è anzi funzionale a un fine specifico da parte della chiesa di Roma, ovvero entrare nelle dinamiche locali, diventare uno dei protagonisti dei dibattiti locali e in

---

<sup>14</sup> J.C. Passeron, J. Revel, *Penser par cas. Raisonner à partir de singularité*, in *Penser par cas*, a cura di J.C. Passeron, J. Revel, Paris 2005, pp. 9-44.

<sup>15</sup> Y. Thomas, *L'extreme et l'ordinaire. Remarques sur le cas médiéval de la communauté disparue*, in *Penser par cas cit.*, pp. 45-73, p. 72.

questo modo tentare di stabilire un controllo sulle singole diocesi. La flessibilità del diritto, la possibilità dei pontefici di non applicare la norma, di applicarla parzialmente o in modo differente a seconda dei soggetti protagonisti consente alla chiesa di Roma una capacità davvero pervasiva di inserirsi nei diversi contesti locali.

Si è poi esaminata la reazione dei vescovi nei confronti delle costituzioni conciliari. In alcuni casi essi dimostrano una certa forza di resistenza verso le novità introdotte dai canoni romani. In altre occasioni i vescovi applicano le direttive romane all'interno della diocesi benché sembrino entrare in conflitto con una gestione della diocesi di stampo 'episcopalista'. Se l'ambizione del papato è piuttosto chiara - ovvero quella di entrare a far parte, come principale attore, nella vita delle diocesi (avvalendosi o meno di quanto prescritto dai canoni) - per quanto riguarda i vescovi risulta più difficile individuare linee guida che forniscano spiegazioni di carattere generale riguardo alla ricezione delle prescrizioni canoniche. Si deve quindi guardare alla figura di ogni singolo vescovo - le sue origini, i suoi rapporti personali, i suoi rapporti con le altre componenti religiose e laiche della diocesi - per fornire risposte alla reazione che questi ebbero nei confronti delle normative canoniche.

Non si può inoltre considerare l'episcopato come un soggetto univoco in grado di fungere da «fattore di raccordo»<sup>16</sup> fra centro e periferia: sia perché, come abbiamo accennato prima, ogni presule era differente per formazione e, più ancora, per le relazioni che i prelati intrattenevano con le società cittadine. La presenza di queste va sempre considerata nel rapporto fra centro e periferia, dal momento che i vescovi sempre più nel corso dei secoli furono coinvolti nella mera dialettica degli equilibri locali, ridotti a essere una componente tra le altre della società cittadina. Vi erano, come abbiamo più volte detto, altre componenti - non oggetto di questo studio - in grado di influenzare in modo decisivo il dialogo con Roma.

---

<sup>16</sup> N. D'Acunto, *Chiesa romana e chiese della Lombardia: prove ed esperimenti di centralizzazione nei secoli XI e XII*, in *Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III*, a cura di J. Johrendt, H. Müller, Berlino 2008, pp. 207-233.

Nel corso dei secoli XI e XII si registra una maggior capacità di penetrazione delle direttive romane e il raggiungimento di una certa uniformità di diritto almeno per alcuni temi: l'elezione vescovile che dal 1179 in poi è, in tutte le diocesi esaminate, in mano ai capitoli delle cattedrali<sup>17</sup>; l'affidamento della *cura animarum* diventa di competenza esclusivamente vescovile con la sostanziale messa in disparte dei monaci<sup>18</sup>; il matrimonio dei chierici diventa ovunque una prassi condannata; l'esclusione dell'elemento laico – sia per quanto riguarda la nomina dei chierici, sia per quanto riguarda la cessione di decime è perseguita in tutti i casi analizzati<sup>19</sup>.

Si tratta di una lunga transizione da una situazione di relativa autonomia dei vescovi a una realtà in cui le capacità dispositive dei papi – le cui linee guida sono espresse dalle costituzioni conciliari – si impongono con maggiore incisività nelle realtà locali. I modi e i tempi sono differenti a seconda dei casi analizzati<sup>20</sup>, più lenti per una diocesi come Torino, tradizionalmente legata all'impero, più veloci per diocesi come Genova (arcidiocesi che sta elaborando un rapporto privilegiato con Roma) e Milano (dove permane un substrato con forte influenza della Pataria). In nessun caso si deve tuttavia pensare a una mera applicazione e a una totale adesione da parte dei vescovi, anche di quelli che si dimostravano più vicini alla sede papale a quanto prescritto dalle costituzioni conciliari. Le resistenze alla politica romana di centralizzazione mediante l'imposizione di linee guida il più possibile omogenee sono una costante dei casi presi in esame in questa ricerca, e in nessuno di questi si seguono percorsi lineari: a periodi di maggiore adesione e contatto con Roma ne seguono altri di chiusura e difesa delle autonomie vescovili: «occorre riflettere sul livello di organicità del “programma di centralizzazione” e sul

---

<sup>17</sup> Nel secolo XIII si registra una maggiore capacità da parte del papato di nomina diretta dei presuli.

<sup>18</sup> È più tardo, metà del secolo XIII, l'inserimento degli ordini mendicanti nella gestione della cura d'anime.

<sup>19</sup> S. Wood, *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford 2006.

<sup>20</sup> Per una comparazione tra le diocesi analizzate, sui diversi temi, rimando alle conclusioni interne dei singoli capitoli.

livello di consapevolezza e condivisione che dei presupposti ecclesiologici del primato romano si aveva in sede locale [...] un'impostazione ancora una volta poco felicemente teleologista rischierebbe di farci immaginare che delle audaci elaborazioni dottrinali dei riformatori romani della metà del secolo XI si iniziasse un processo ineluttabile e coerente di allineamento delle chiese locali che per semplicità definiamo gregoriano e che tale processo culminasse altrettanto ineluttabilmente nei pontificati di Innocenzo III e di Bonifacio VIII nella cosiddetta monarchia papale»<sup>21</sup>

In ogni caso è sicuro che la ricezione dei canoni romani – anche solo sotto forma di conoscenza dei contenuti delle costituzioni conciliari, spesso dovuta alla presenza dei presuli nelle assemblee sinodali – influenza la realtà delle singole sedi vescovili: ne è una dimostrazione indiretta il caso trentino in cui l'impermeabilità e la lontananza dalle direttive romane fanno sì che alcuni temi rintracciati nelle diocesi precedentemente analizzate (la questione del celibato ecclesiastico, il rapporto con i monasteri benedettini e con le nuove fondazioni, il problema delle decime ai laici) non compaiano, se non in modo marginale. L'assenza di dialogo con la sede papale caratterizza almeno tutto il secolo XI e parte del XII ed è significativo che, proprio all'indomani dell'incontro con Roma, alcune delle linee guida tracciate dai canoni – in questo caso quelli del Lateranense IV (si pensi nuovamente al concubinato del clero ma anche alla questione della collazione dei benefici canonicali) – diventino realtà con cui anche il clero di una diocesi di confine come Trento, a lungo, e ancora, legata allo schieramento imperiale, si dovette confrontare.

Un ultimo nucleo di considerazioni deve essere dedicato al dialogo fra centro e periferia nella produzione della norma canonica, soprattutto dal punto di vista contenutistico. Emerge un rapporto centro-periferia dinamico, per cui risulta chiaro come le costituzioni conciliari tentino di codificare processi già esistenti in sede locale. Gli esempi più rilevanti a questo proposito mi paiono

---

<sup>21</sup> D'Acunto, *Chiesa romana* cit., p. 210.

essere il restringimento del corpo elettorale a beneficio dei soli canonici, l'individuazione della vita comune del clero come soluzione a problemi di diverso ordine (economico e morale) della vita ecclesiastica, il tentativo di ricondurre la decima al vescovo, sottraendola sia ai monasteri sia ai laici.

Le costituzioni conciliari danno voce, in questi casi, non soltanto a richieste provenienti dalle sedi locali ma anche a soluzioni già sperimentate all'interno delle singole diocesi: pensiamo alle date di fondazione delle canoniche nelle sedi analizzate. Queste anticipano quasi sempre le prese di posizione da parte della sede romana: lo strumento della vita comune come rimedio alla dispersione del patrimonio ecclesiastico e come modello religioso di vita comune era stato proposto al clero diocesano dai vescovi ben prima del concilio romano del 1059, in cui blandamente si guardava alla vita comune come strumento di riforma del clero. Allo stesso modo il restringimento del corpo elettorale ai soli canonici della cattedrale, formalmente istituzionalizzato con le costituzioni del III e del IV concilio lateranense era stato sperimentato in sede locale ben prima di quei concili.

Altre volte invece sembra verificabile un totale scollamento fra le costituzioni conciliari e le prassi locali: sono proprio i casi in cui le norme conciliari non sono quasi mai né applicate né discusse nelle singole diocesi. Penso in particolare alla questione simoniaca che sembra essere estranea alle dinamiche locali: fatta eccezione per Milano, nelle altre diocesi non vi sono indizi di dibattito intorno a questo tema. Probabilmente la minuziosa e complicata normativa prevista dai canoni risultò inapplicabile all'interno delle realtà locali che, nel caso di adeguamento a quanto previsto dalle costituzioni, avrebbero dovuto rivoluzionare completamente le loro gerarchie interne.

L'esenzione dei monasteri dal pagamento delle decime sulle terre lavorate con il proprio *opus manuum* - sancita da una costituzione del concilio pisano del 1135 - può ascriversi alla categoria dello scollamento fra norma generale e prassi locale, visto che quel canone sembra essere una concessione ai Cistercensi (poi estesa agli altri religiosi) per la loro vicinanza al papato più che il riconoscimento di un'esigenza nata in sede locale. Come le precedenti norme

sulla simonia anche quella sull'esenzione dei religiosi fu di difficile applicazione nei diversi casi presi in esame, tanto che fu formalmente revocata nel concilio lateranense del 1215 in cui si stabilì nuovamente che tutte le decime dovessero essere di pertinenza vescovile, comprese quelle che i precedenti privilegi papali avevano assegnato ai monasteri.

Fatta eccezione per questi due casi si può sostenere che per le costituzioni conciliari spesso si tratta di un'assunzione a livello di legislazione ecclesiastica positiva di prassi locali: il canone è dunque un momento di istituzionalizzazione e al tempo stesso di delimitazione della prassi.

## Fonti

(sono qui riportate - oltre alle fonti sulle quali è stata condotta una schedatura completa - solo le fonti locali che sono state oggetto di specifica citazione, senza l'esaustività che è garantita dagli studi aggiornati elencati nella seconda parte di questa bibliografia).

Andreas Strumensis, *Vita et Passio sancti martiri Arialdi*, XIX, a cura di F. Baethgen, in MGH, *Scriptores*, XXX, 2, Hannover 1934.

Arnulf von Mailand, *Liber gestorum recentium*, a cura di C. Zey, in MGH, *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum separatim editi*, LXVII, Hannover 1994.

Arnulfi *Gesta archiepiscoporum Mediolanensium usque ad a. 1077*, a cura di L. C. Bethmann, W. Wattenbach, in MGH, *Scriptores*, VIII, Hannover 1848.

R. Bellarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, ex Typographia Davidis Sartorii, Ingolstadii 1586-93.

*Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz 1054-1100*, a cura di I. S. Robinson, in MGH, *Scriptores rerum Germanicarum nova series*, 14, Hannover 2003

Bonizonis episcopi Sutrini *Liber ad amicum*, a cura di E. Dummler, in MGH, *Scriptores*, XI, Hannover 1854.

Bonizone di Sutri, *Liber de vita christiana*, a cura di E. Perels, Berlin 1930.

*Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV*, a cura di C. Erdmann, Weimar 1950.

*Bullaire du pape Calixte II*, a cura di V. Robert, II, Paris 1891.

*Cafari Notitia episcoporum Ianuensium*, in *Annali genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori*, a cura di L. T. Belgrano, C. Imperiale di Sant'Angelo, Roma 1890-1929.

*Cartario della abazia di San Solutore di Torino*, a cura di F. Cognasso, Pinerolo 1908 (BSSS 44).

*Cartario dell'abbazia di Cavour*, a cura di B. Baudi di Vesme, E. Durando, F. Gabotto, Pinerolo 1900 (BSSS 3/I).

*Cartario della Losa e Monte Benedetto dal 1189 al 1252*, a cura di M. Bosco, Torino 1974 (BSSS 195).

*Cartario genovese ed illustrazione del Registro arcivescovile*, a cura di L. T. Belgrano, in «Atti della Società ligure di storia patria», Genova 1873.

*Carte superstiti del monastero di San Pietro di Torino (989-1300)*, a cura di F. Gabotto (BSSS 69), Pinerolo 1914.

*Carte varie*, a cura di F. Gabotto, F. Guasco di Bisio, G. Peyrani, G. B. Rossano, M. Vanzetti (BSSS 86), Pinerolo 1906.

*Le carte della Prevostura d'Oulx*, a cura di G. Collino, Pinerolo 1908 (BSSS 45)

*Le carte dell'Archivio del Duomo di Torino (904- 1300, con appendice di carte scelte 1301- 1433)*, a cura di G. Borghezio, C. Fasola, Torino 1931 (BSS 106).

*Le carte del monastero di San Siro di Genova (952-1224)*, I, a cura di M. Calleri, Genova 1997.

*Le carte dell'Archivio arcivescovile di Torino fino al 1310*, a cura di F. Gabotto, G. B. Barberis, Pinerolo 1906 (BSS 36).



*Chartes du diocèse de Maurienne*. Documents recueillis par Mgr. Alexis Billiet et M. l'abbé Albrieux, Chambéry 1861.

*Chronica monasterii Sancti Michaelis Clusini*, a cura di G. Schwartz, E. Abegg, in MGH., *Scriptores*, XXX, 2, Leipzig 1929.

*Concilia generalia ecclesiae catholicae Pauli V. pont. Max. auctoritate edita*, ex Typographia Vaticana, Romae 1608-1612.

*Conciliorum oecumenicorum decreta (COD)*, a cura di G. Alberigo, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Basiliae-Barcinone-Friburgi-Romae-Vindobonae 1962.

E. Curzel, *I documenti del Capitolo della Cattedrale di Trento. Regesti, 1147-1303*, Trento 2000.

*Das Register Gregors. VII, Dictatus pape*, a cura di E. Caspar, in MGH, *Epistolae Selectae*, vol. 2, Berlino 1920.

*Friderici I Diplomata*, a cura di H. Appelt, MGH, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, X/II, Hannover 1979.

*Decretum Magistri Gratiani*, a cura di E. Friedberg, Union (New Jersey) 2000.

*Decretum Wiberti vel Clementis papae*, a cura di E. Dummler, in MGH, *Libelli de Lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti*, I, Hannover 1891.

*Die Briefe Heinrichs IV*, a cura di C. Erdmann, in MGH, *Deutsches Mittelalter*, Leipzig 1937.

*Die Register Innocenz' III, I*, a cura di O. Hagender, A. Heidacher, Graz-Köln 1964.

*Documenti di Scarnafigi*, a cura di G. Colombo, in *Appendice, Cartario di Staffarda*, II, a cura di F. Gabotto, G. Roberti, D. Chiattonne, Pinerolo 1901-1902.

L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis: texte, introduction et commentaire*, Paris 1955.

*Fragmenta registri Iohannis VIII. Papae*, a cura di E. Caspar, in MGH, *Epistolae Karolini aevi*, V, Berolini 1928.

A. Friedberg, *Quinque compilationes antiquae nec non collectio canonum Lipsiensis*, Leipzig 1882.

Gerhoch di Reichersberg, *De investigatione Antichristi*, I, a cura di F. Sackur, in MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, III, Hannover 1897.

*Germania pontificia: Provincia Salisburgensis et episcopatus Tridentinus* I/1, a cura di A. Brackmann.

D. Gigersohn, *Das Pisaner Konzil von 1135 in der Überlieferung des Pisaner Konzils von 1409*, in *Festschrift für Hermann Heimpel: zum 70. Geburtstag am 19. September 1971*, Göttingen 1972.

G. Giulini, *Memorie Storiche di Milano*, II, Milano 1760.

*Gli Atti privati milanesi e comaschi del sec. XI*, a cura di C. Manaresi, C. Santoro, III, Milano 1965.

D. Gobbi, *Pergamene trentine dell'Archivio della Carità (1168-1299)*, Trento 1980.

Guido d'Arezzo, *Le opere*, a cura di R. Rusconi, Firenze 2005.

*Heinrici II et Benedicti VIII Synodus et Leges Papienses de clericis ecclesiarum servis*, in MGH, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum* I, Hannover 1890.

*I libri Iurium della Repubblica di Genova*, a cura di M. Bibolini, D. Dellacasa, E. Madia, E. Pallavicino, D. Puncuh, A. Rovere, Genova-Roma 1992-2002.

*Innocenti papae Epistolae et privilegia*, in Migne, *Patrologia Latina*, CLXXIX.

*I placiti del Regnum Italiae*, a cura di C. Manaresi, I, Roma 1955.

Isidoro di Siviglia, *Etimologie*, a cura di A. Valastro Canale, Torino 2004.

Ivo di Chartres, *Panormia*, in Migne, *Patrologia Latina*, coll. 1107-1109.

P. Jaffè, *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198*, Lipsia.

D. Jasper, *Das Papstwahldekret von 1059. Überlieferung und textsestalt*, Sigmaringen 1986.

D. Jasper, *Die Konzilien Deutschland und Reichsitaliens 1023-1059*, in MGH, *Concilia* 8, Hannover 2010.

P. Kehr, *Italia Pontificia 6. Liguria sive Provincia Mediolanensis 1: Lombardia, 2: Pedemontium – Liguria Maritima*, Berlino 1913-1914.

Landulfi de Sancto Paulo *Historia Mediolanensis*, a cura di L.C. Behtmann, W. Wattenbach, in MGH, *Scriptores*, XX, Hannover 1868.

*Le pergamene del secolo XII della Chiesa di Santa Maria in Valle*, a cura di M.F. Baroni, Milano 1988.

*Les Registres d'Innocent IV*, a cura di E. Berger, I-IV, Paris 1884-1921.

*Lettere originali del medioevo latino I (VII-XI sec.)*, a cura di A. Petrucci, G. Ammannati, A. Mastruzzo, E. Stagni, Pisa 2004.

*Liber Extra, Decretalium D. Gregorii papae IX compilatio*, in *Corpus Iuris Canonici, II*, a cura di E. Friedberg, Leipzig 1881 (rist. Graz 1959).

*Liber privilegiorum Ecclesiae Ianuensis*, a cura di D. Puncuh, Genova 1962.

*I libri Iurium della Repubblica di Genova*, a cura di M. Bibolini, D. Dellacasa, E. Madia, E. Pallavicino, D. Puncuh, A. Rovere, Genova-Roma 1992-2002.

J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, Venezia 1759-1798.

Petri Damiani, *Op. 18, Contra clericorum intemperantiam* in *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, n. 112, pp. 258-288, III, in MGH, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 4*, Hannover 1989.

*Petri Damiani Liber gratissimus*, a cura di L. De Heinemann, in MGH, *Libelli de Lite imperatorum et pontificum, I*, Hannover 1891.

J. Pflugk-Harttung, *Acta pontificum Romanorum inedita*, Stuttgart 1884.

Pier Damiani, *Lettere (41-67)*, a cura di G. I. Gargano, N. D'Acunto, traduzioni di A. Dindelli, L. Saraceno, C. Somigli, Roma 2002.

A. Potthast, *Regesta pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum 1198 ad annum 1304*, Graz 1957.

R. Predelli, *Antiche pergamene dell'abazia di S. Lorenzo in Trento*, in «Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino», 3 (1884).

Pseudo Udalrici *Epistola de continentia clericorum*, in MGH, *Libelli de Lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti*, a cura di L. Heinemann I, Hannover 1891

G.P. Puricelli, *Ambrosianae Mediolani basilicae ac monasterii hodie cisterciensis monumenta*, Mediolani 1645, pp. 362-364.

*Regesta Honorii papae III*, a cura di P. Pressutti, Roma 1888-1895.

*The letters of Peter the Venerable*, a cura di G. Constable, Cambridge 1967.

*Tiroler Urkundenbuch*, a cura di F. Huter, II, Innsbruck 1949.

F. Ughelli, *Italia Sacra V*, 1654 (anast. Bologna 1972).

Umberto di Silvacandida, *Adversus Simoniacos*, a cura di F. Thaner, in MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti*, Hannover 1892.

C. Zey, *Die Synode von Piacenza und die Konsakration Tedals zum Erzbischof von Mailand im Frebruar 1076*, in «Quellen und Forschungen» 76 (1996), pp. 496-509.

## Studi

F. Accrocca, *"Pastorem secundum Deum eligite". La partecipazione del popolo all'elezione dei vescovi nell'epistolario di Gregorio VII*, in «Archivum Historiae Pontificiae» 28, 1990, pp. 343-355.

G. Alberigo (a cura di), *Storia dei concili ecumenici*, Brescia 1993.

G. Albertoni, *Le terre del vescovo. Potere e società nel Tirolo medievale (secolo IX-XI)*, Torino 1996.

G. Albertoni, *La canonica regolare di S. Maria in Augia/St. Maria in der Au e Bolzano in età medievale*, in *Semirurali e dintorni*, Bolzano 2004, pp. 10-35.

G. Albertoni, *I poteri dei vescovi di Trento e Sabiona-Bressanone agli inizi del secolo XI*, in *L'organizzazione ecclesiastica nel tempo di san Guido. Istituzioni e territorio nel secolo XI* (Atti del convegno di Acqui Terme 17 e 18 settembre 2004), a cura di S. Balossino e G.B. Garbarino, Acqui 2007, pp. 187-198.

M.P. Alberzoni, *Nel conflitto tra papato e impero: da Galdino della Sala a Guglielmo da Rizolio (1166-1241)*, in *Storia religiosa della Lombardia-Dioresi di Milano*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia 1990, pp. 227-257

M.P. Alberzoni, *Henri de Settala*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, 23 (1990), pp. 1227-1230.

M.P. Alberzoni, *Chiara e il papato*, Milano 1995.

M.P. Alberzoni, *Città, vescovi e papato nella Lombardia dei comuni*, Novara 2001.

M.P. Alberzoni, *I nuovi Ordini, il IV concilio lateranense e i Mendicanti, in Domenico di Caleruega e la nascita dei frati predicatori* (Atti del LXI convegno storico internazionale, Todi 10-12 ottobre 2004), Spoleto 2005, pp. 39-89.

C. Alzati, *Ambrosiana ecclesia. Studi su la chiesa milanese e l'ecume crisiana fra tarda antichità e medioevo*, Milano 1993.

A. Ambrosioni, *Oberto da Pirovano. Governo ecclesiastico e impegno civile di un arcivescovo milanese (1146-1166)*, Milano 1988.

A. Ambrosioni, *Milano e i suoi vescovi*, in *Milano e il suo territorio in età comunale (XI-XII secolo)* (Atti dell'XI Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Milano, 26-30 ottobre 1987), Spoleto 1989.

A. Ambrosioni, *Tra re, arcivescovi e mondo comunale. Monza e la sua Chiesa nel cuore del Medioevo*, in *Monza. La sua storia*, a cura di F. De Giacomi, E. Galbiati, Monza 2002, pp. 90-115.

A. Ambrosioni, *Milano, papato e impero in età medievale, Raccolta di studi*, a cura di M.P. Alberzoni, A. Lucioni, Milano 2003.

C. Andenna, «*Immunitas*» e «*Libertas*» nei recenti lavori di Barbara Rosenwein, in *La signoria rurale in Italia nel Medioevo* (Atti del II convegno di studi. Pisa, 6-7 novembre 1998), Pisa 2002, pp. 31-70.

C. Andenna, *Certa fixaque et sufficiens regula. Considerazioni sullo sviluppo della dimensione normativa presso i canonici regolari nel corso del XII secolo*, in *Regulae-Consuetudines-Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo* (Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi. Bari/Noci/Lecce, 26-27 ottobre 2002; Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), a cura di C. Andenna, G. Melville, Münster 2005.

G. Andenna, *Aspetti e problemi dell'organizzazione pievana nella prima età comunale*, in *Milano e il suo territorio in età comunale (XI-XII secolo)* (Atti dell'XI Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Milano, 26-30 ottobre 1987), Spoleto 1989, pp. 341-369.

G. Andenna, *Adelaide e la sua famiglia, fra politica e riforma ecclesiastica*, in *La contessa Adelaide e la società del secolo XI*, (Atti del Convegno di Susa, 14-16 novembre 1991), Torino 1992, pp. 77- 102.

G. Andenna, *Le fondazioni monastiche del Nord Italia riformate da Maiolo*, in *San Maiolo e le influenze cluniacensi* (Atti del Convegno internazionale nel millenario di San Maiolo (994-1994), Pavia-Novara, 23-24 settembre 1994), a cura di E. Cau, A. Settia, Como 1998.

G. Andenna, *Monachesimo e riforma della chiesa nell'XI secolo*, in *Il monachesimo del secolo XI nell'Italia nordoccidentale* (Atti dell'VIII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina. San Benigno Canavese (Torino), 28 settembre - 1 ottobre 2006), a cura di A. Lucioni, Cesena Badia di Santa Maria del Monte 2010.

G. Andenna, I. Teruggi (a cura di), *Fontaneto: una storia millenaria. Monastero. Concilio metropolitico. Residenza viscontea* (Atti dei convegni di Fontaneto d'Agogna. Settembre 2007- giugno 2008), Novara 2009.

E. Artifoni, *Vescovi e monaci: le élites religiose cristiane*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, a cura di S. Carocci, vol. IX, Roma-Salerno 2007, pp. 323-362.

*Attraverso le Alpi: S. Michele, Novalesa, S. Teofredo e altre reti monastiche* (Atti del Convegno internazionale di studi, Cervère-Valgrana, 12-14 marzo 2004), a cura di F. Arneodo, P. Guglielmotti, Bari 2008.

J. Avril, *Concilio provinciale*, in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, a cura di A. Vauchez, ed. it. a cura di C. Leonardi, vol. I, Roma 1998, pp. 455-456

J. Avril, *Sinodo*, in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, a cura di A. Vauchez, ed. it. a cura di C. Leonardi, vol. I, Roma 1998, p. 1807.

L. Baietto, *Il papa e le città. Papato e comuni in Italia centro-settentrionale durante la prima metà del secolo XIII*, Spoleto 2007.



- A. Ballardini, *In burgo Rapalli*, Genova 1994.
- G. Bardy, *Saint Grégoire VII et la réforme canoniale au XIe siècle*, in *Studi Gregoriani* I, Roma 1947, pp. 48-51.
- G.L. Barni, *Dal governo del vescovo a quello dei cittadini*, in *Storia di Milano*, III, *Dagli albori del Comune all'incoronazione di Federico Barbarossa (1002-1152)*, Milano 1954, pp. 3-236
- G.L. Barni, *Milano verso l'egemonia*, in *Storia di Milano*, vol. III/2, Milano 1954, pp. 237-392.
- M. Basile Weatherill, «*Unde futuram mercedem accipiat*». *I testamenti di Ariberto*, in *Ariberto da Intimiano fede, potere e cultura a Milano nel secolo XI*, a cura di E. Bianchi, M. Basile Weatherill, M.R. Tessera, M. Beretta, pp. 449-462.
- E. Basso, *Un'abbazia e la sua città, Santo Stefano di Genova (sec. X-XV)*, Torino 1997.
- M. Bégou-Davia, *L'interventionnisme bénéficial de la papauté au XIIIe siècle. Les aspects juridiques*, Paris 1997.
- G. Bellocchio, *La vita eccezionale di un monaco vallombrosano nel XII secolo: Bernardo degli Uberti abate, cardinale e vescovo*, in «*Aurea Parma*», 89 (2005), pp. 191-200.
- M.A. Benedetto, *La collegiata di San Lorenzo d'Oulx*, in *Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (sec. X-XII)* (Relazioni e comunicazioni presentate al XXXII congresso storico subalpino. III convegno di storia della chiesa in Italia, Pinerolo 6-9 settembre 1964), Torino 1966, pp. 103-118.
- R.L. Benson, *The bishop-elect. A study in medieval ecclesiastical office*, Princeton 1968.
- W. Berschin, *Bonizone di Sutri. La vita e le opere*, Spoleto 1992.

- G. Bettini, *Leone IX e i concili: Reims 1049*, in *La reliquia del sangue di Cristo. Mantova, l'Italia e l'Europa al tempo di Leone IX*, a cura di G.M. Cantarella, A. Calzona, Mantova 2012, pp. 151-168.
- E. Bianchi, M. Basile Weatherill, M.R. Tessera, *Ariberto da Intimiano: un uomo e il suo tempo*, in *Ariberto da Intimiano fede, potere e cultura a Milano nel secolo XI*, a cura di E. Bianchi, M. Basile Weatherill, M.R. Tessera, M. Beretta, pp. 13-25.
- G. Biscaro, *Note e documenti santambrosiani*, in «Archivio Storico Lombardo» 31/2 (1904).
- U.R. Blumenthal, *The early councils of pope Paschal II, 1100-1110*, Toronto 1978.
- U.R. Blumenthal, *La lotta per le investiture*, Napoli 1990.
- U.R. Blumenthal, *Pope Gregory VII and the Prohibition of Nicolaitism*, in *Medieval Purity and Piety. Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, a cura di M. Frassetto, New York-Londra 1998, pp. 239-267.
- S. Boesch-Gajano, *Gregorio Magno: alle origini del Medioevo*, Roma 2004.
- S.C. Bonicelli, *I concili particolari da Graziano al concilio di Trento. Studio sulla evoluzione del diritto della Chiesa latina*, Brescia 1971.
- R. Bordone, *Città e territorio nell'alto Medioevo. La società astigiana dal dominio dei Franchi all'affermazione comunale*, Torino 1980.
- R. Bordone, *Il movimento comunale: le istituzioni cittadine e la composizione sociale durante il XII secolo*, in *Storia di Torino, I: dalla preistoria al comune medievale*, a cura di G. Sergi, Torino 1997.
- R. Bordone, *La Lombardia "a Papia superius" nell'organizzazione territoriale di Federico II*, in «Società e Storia» 88 (2000), pp. 201-215.

R. Bordone, *Le origini del comune di Genova*, in *Comuni e memoria storica. Alle origini del Comune di Genova* (Atti del Convegno di Studi. Genova, 24-26 settembre 2001), Genova 2002, pp. 237-259.

G.B. Borino, *Perché Gregorio VII non annunciò ad Enrico IV la sua elezione e non ne richiese il consenso*, in *Studi Gregoriani IV* (1952), pp. 313-343.

G.B. Borino, *L'investitura laica dal decreto di Nicolò II al decreto di Gregorio VII*, in *Studi Gregoriani V* (1956), pp. 345-359.

G.B. Borino, *Osservazione su una interpretazione del decreto di Gregorio VII sulle ordinazioni simoniache*, in *Studi Gregoriani V* (1956), pp. 411 ss.

G.B. Borino, *Il decreto di Gregorio VII contro le investiture fu promulgato nel 1075*, in *Studi gregoriani VI* (1958-1961), pp. 329-348.

G.B. Borino *I decreti di Gregorio VII contro i simoniaci e i nicolaiti sono del sinodo quaresimale del 1074*, in *Studi Gregoriani VI* (1959-1961), pp. 277-295.

S. Bortolami, *Esiste un monachesimo 'autoctono' nelle diocesi medievali di Trento e di Bressanone?*, in *Istituzioni monastiche medievali nelle diocesi di Trento e di Bressanone. Mittelalterliche Stifte und Klöster in den Diözesen Trient und Briexen*, a cura di F. Dal Pino, D. Gobbi, Trento 1996, pp. 13-32.

P. Brezzi, *Alessandro III*, in *Enciclopedia dei papi*, a cura di M. Bray, Roma 2000, pp. 291-299.

F. Brioschi, *L'arcivescovo Robaldo e la canonica di Crescenzero: una questione di decime nel XII secolo*, in *Il difficile mestiere di vescovo (secoli X- XIV)*, Caselle di Sommacampagna (VR) 2000, pp. 31-45.

C. Caby, *Les cisterciens dans l'espace italien médiéval*, in *Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations -Réseaux - Relectures du XIIIe au XVIIIe siècle* (Actes du

Quatrième Colloque International du C.E.R.C.O.R. Dijon, 23-25 septembre 1998), Saint-Etienne 2000, pp. 567-594.

A. Cagnana, S. Roascio, «*Procubitores et barbaros*». *I vescovi filoimperiali a Genova e la loro politica edilizia*, in *L'organizzazione ecclesiastica nel tempo di san Guido. Istituzioni e territorio nel secolo XI* (Atti del convegno di Acqui Terme (17 e 18 settembre 2004), a cura di S. Balossino e G.B. Garbarino), Acqui 2007, pp. 267-308.

N. Calvini, A. Sarchi, *Il principato di Villareggia*, Sanremo 1981.

P. Cancian, *L'abbazia torinese di S. Solutore: origini, rapporti, sviluppi patrimoniali*, in «*Bollettino storico-bibliografico subalpino*» 103 (2005), pp. 325-400.

P. Cancian, G. Sergi, *Due documenti inediti dell'abbazia torinese di San Pietro puellarum*, in «*Una strana gioia di vivere*» a Grado Giovanni Merlo, a cura di M. Benedetti, M.L. Betri, Milano 2010, pp. 37-52.

G.M. Cantarella, *Il papa ed il sovrano. Gregorio VII ed Enrico IV nella lotta per le investiture*, Novara 1985.

G.M. Cantarella, *Sondaggio sulla dispensatio (sec. XI e XII)*, in *Chiesa, diritto e ordinamento della «Societas Christiana» nei secoli XI e XII* (Atti della 9. Settimana Internazionale di Studio, Mendola 28 agosto-2 settembre 1983), Milano 1986, pp. 460-485.

G.M. Cantarella, *I monaci di Cluny*, Torino 1993.

G.M. Cantarella, *Pasquale II e il suo tempo*, Napoli 1997.

G.M. Cantarella, *Simonia*, in *Dizionario enciclopedico del medioevo*, a cura di A. Vauchez, (ed. it. a cura di C. Leonardi), 3, Roma 1999, pp. 1803-1804.

G.M. Cantarella, *Pasquale II* in *Enciclopedia dei papi*, vol. 2, Roma 2000, pp. 228-236.

G.M. Cantarella, V. Polonio, R. Rusconi (a cura di), *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Roma 2001.

G.M. Cantarella, D. Romagnoli (a cura di), *1106. Il concilio di Guastalla e il mondo di Pasquale II* (Atti del convegno per il IX Centenario del Concilio di Pieve di Guastalla, 26 maggio 2006), Alessandria 2006.

O. Capitani, *Esiste un'età gregoriana?*, in Id., *Tradizione ed interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del sec. 11.*, Roma 1950, pp. 11-43.

O. Capitani, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età "pregregoriana" e "gregoriana". L'avvio alla restaurazione*, Spoleto 1966.

O. Capitani, *La concezione eucaristica di Umberto di Silvacandida e la professione di fede del 1059*, in Id., *Studi su Berengario di Tours*, Lecce 1966, pp. 119-140.

O. Capitani, *Storiografia e riforma della Chiesa in Italia (Arnolfo e Landolfo Seniore di Milano)*, in *La storiografia altomedievale*, II, Spoleto 1970, pp. 557-629

O. Capitani, *L'Italia medievale nei secoli di trapasso. La riforma della chiesa*, Bologna 1984.

O. Capitani, *Da Landolfo Seniore a Landolfo Iuniore: momenti di un processo di crisi, in Milano e il suo territorio* (Atti dell'XI congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Milano 26-30 ottobre 1987), Spoleto 1989, pp. 589-621.

G. Cariboni, *Esenzione cistercense e formazione del Privilegium commune. Osservazione a partire dai cenobi dell'Italia settentrionale*, in *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di N. D'Acunto, Firenze 2003 (E-Book. Reading, 2), pp. 65-107.

G. Cariboni, *Il papato di fronte alla crisi istituzionale dell'Ordensverfassung cistercense nei primi decenni del XIII secolo*, in *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di N. D'Acunto, Firenze 2003 (E-Book. Reading, 2), pp. 179-214.

G. Cariboni, *Innocenzo III e l'esonazione limitata dei monasteri cistercensi. Alcuni casi in Italia settentrionale*, in *Innocenzo III. Urbs et orbis. Atti del Congresso Internazionale (Roma, 9-15 settembre 1998)*, I, a cura di A. Sommerlechner, Roma 2003, pp. 233-256

G. Cariboni, *Monasteri e ordini religiosi nella struttura ecclesiastica. Osservazioni e problematiche circa la posizione giuridica e i rapporti istituzionali tra metà XI e metà XIII secolo*, in *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, a cura di G. Melville, A. Müller, Münster 2007, pp. 211-239.

G. Casiraghi, *S. Michele della Chiusa e le sue dipendenze nell'organizzazione ecclesiastica subalpina*, in *Dal Piemonte all'Europa. Esperienze monastiche nella società medievale: Relazioni e comunicazioni presentate al XXXIV Congresso Storico Subalpino nel millenario di S. Michele della Chiusa (Torino, 27-29 maggio 1985)*, Torino 1988, pp. 249-271.

G. Casiraghi, *La diocesi di Torino nel Medioevo* (BSSS 196), Torino 1979.

G. Casiraghi, *Chiese e canonici cardinali a Torino*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIX (1983), pp. 353-354.

G. Casiraghi, *L'organizzazione ecclesiastica di S. Michele della Chiusa nella diocesi di Torino (sec. XI- XIV)*, in «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino», 85 (1987), pp. 64-66.

G. Casiraghi, *Dalla pieve di Quadraciana a S. Maria di Scarnafigi. Evoluzione dell'ordinamento plebano nei secoli X-XIII*, in *Scarnafigi nella storia*, a cura di A.A. Mola, Cuneo 1992, pp. 43-74.

G. Casiraghi, *Dal monte Pirchiriano alla cristianità: San Michele della Chiusa e le sue dipendenze*, in Id. e P. Cancian, *Vicende, dipendenze e documenti dell'abbazia di San Michele della Chiusa*, Torino 1993.

G. Casiraghi, *L'abbazia di S. Michele della Chiusa e la marca arduinica di Torino*, in «Benedictina», 41 (1994), pp. 451-475.

G. Casiraghi (a cura di), *Il rifugio del vescovo. Testona e Moncalieri nella diocesi medievale di Torino*, Torino 1997.

G. Casiraghi, *Le strutture della diocesi, il Capitolo cattedrale, la cura d'anime*, in *Storia di Torino, I: dalla preistoria al comune medievale*, a cura di G. Sergi, Torino 1997, p. 528.

G. Casiraghi, *Vescovi e città nel Duecento*, in *Storia di Torino, I: dalla preistoria al comune medievale*, a cura di G. Sergi, Torino 1997.

G. Cassetti, *Il patrimonio fondiario del capitolo cattedrale di Torino nei secoli XI e XIV*, a.a. 1968-1969, dattiloscritto presso il Dipartimento di storia dell'Università di Torino, sezione di Medievistica e Paleografia.

A. Castagnetti, *La marca veronese-trevigiana*, Torino 1986.

A. Castagnetti, *Le decime e i laici*, in *La chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini, G. Miccoli, *Storia d'Italia, Annali 9*, Torino 1986.

A. Castagnetti, «Teutisci» *nella Langobardia carolingia*, Verona 1995.

A. Castagnetti, *Il comitato trentino, la 'marca' e il governo vescovile dai re italici agli imperatori sassioni*, Verona 1998.

A. Castagnetti, *Governo vescovile, feudalità. 'communitas' cittadina e qualifica capitaneale a Trento fra XII e XIII secolo*, Verona 2001.

A. Castagnetti, *I vescovi trentini nella Lotta per le investiture e nel primo conflitto tra Impero e Comuni*, in *Storia del Trentino, III, L'età medievale*, a cura di A. Castagnetti, G. M. Varanini, Bologna 2004, pp. 117-158.

A. Castagnetti, *Crisi, restaurazione e secolarizzazione del governo vescovile (1236) e un Comune cittadino mancato*, in *Storia del Trentino, III, L'età medievale*, a cura di A. Castagnetti, G. M. Varanini, Bologna 2004 pp. 159-193.

A. Castagnetti, *Feudalità e società comunale. Capitanei a Milano e a Ravenna fra XI e XII secolo*, in *La signoria rurale in Italia nel Medioevo* (Atti del II convegno di Studi, Pisa 6-7 novembre 1998) a cura di C. Violante, M. L. Ceccarelli Lemut, Pisa 2006, pp.117-216.

E. Cattaneo, *La vita comune del clero a Milano (secolo IX-XIV)*, in «Aevum» 48 (1974), pp. 246-269.

E. Cattaneo, *Le vicende storiche*, in G.A. Dell'Acqua, *La basilica di San Lorenzo in Milano*, Milano 1985, pp. 17-37.

C.R. Cheney, *A letter of pope Innocent III and the Lateran decree on cistercian tithes-paying*, in *Citeaux. Commentarii Cistercienses*, vol. 13 (1962), pp. 146-151.

C.R. Cheney, *Episcopal visitation of monasteries in the thirteenth century*, Manchester 1983, pp. 17-53.

C. Ciccopiedi, *Anticipazioni in tema di riforma vescovile nella medievistica italiana di metà Novecento*, in «Studi Medievali» serie 3, LIII, (2012), pp. 531-566.

C. Ciccopiedi, *Diocesi e riforme nel medioevo. Orientamenti ecclesiastici e religiosi dei vescovi nel Piemonte dei secoli X e XI*, Torino 2012.

C. Ciccopiedi, *Papato, vescovi e monasteri pedemontani secc. X-XI*, in *Regole e spiritualità monastiche* (Atti del XXII Convegno Sacrense, 20-21 settembre 2013, Sacra di San Michele), volume in corso di stampa.

M. Cipollone, *Gerardo da Sesso vescovo eletto di Novara, Albano e Milano*, in «Aevum», LX (1986), pp. 231-236.



Y.M. Congar, *La primauté des quatre premiers conciles oecuménique*, in *Le concile et les conciles: contribution a l'histoire de la vie conciliaire de l'église*, a cura di B. Botte, Chevetogne 1960, pp. 75-109.

E. Cortese, *Il diritto nella storia Medievale*, II, *Il basso medioevo*, Roma 1995.

H.E.J. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford 1970.

H.E.J. Cowdrey, *The succession of the archbishops of Milan in the time of Pope Urban II*, in «The English Historical Review» 83 (1968), pp. 285-294, ora in Id., *Popes, monks and crusaders*, London 1984.

H.E.J. Cowdrey, *Pope Gregory VII and the Chastity of the Clergy*, in *Popes and Church Reform in the 11th Century*, Londra 2000, pp. 269-302.

G. Cracco, «Assaninio nella cattedrale» nell'Italia nel nord-est: storia e memoria, in *In factis mysterium legere: miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo ottantesimo compleanno*, a cura di E. Curzel, Bologna 1999, pp. 17-34.

E. Curzel, *Il secondo sinodo di Gerardo Ocasali (1228)*, in «Studi trentini di scienze storiche» I, vol. 75 (1996), pp. 413-416.

E. Curzel, *Le pievi trentine. Trasformazione e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo*, Bologna 1999.

E. Curzel, *I canonici e il Capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, Bologna 2001.

E. Curzel, *Una nuova fonte iconografica sulla morte del vescovo Adelpreto?*, in «Studi trentini di scienze storiche» 1, vol. 84 (2005), pp. 519-524.

E. Curzel, *Asterischi sui vescovi di Trento durante il papato di Innocenzo III*, in *Studi sul Medioevo per Andrea Castagnetti*, a cura di M. Bassetti, A. Ciaralli, M. Montanari, G. M. Varanini, Bologna 2011, pp. 151-160.

F. Cusin, *I primi due secoli del principato ecclesiastico di Trento*, Urbino 1938.

- N. D'Acunto, *Nostrum Italicum regnum. Aspetti della politica italiana di Ottone III*, Milano 2002.
- N. D'Acunto, *L'importanza di chiamarsi Urbano*, in *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli 2007, pp. 177-206.
- N. D'Acunto, *Chiesa romana e chiese della Lombardia: prove ed esperimenti di centralizzazione nei secoli XI e XII*, in *Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III*, a cura di J. Johrendt, H. Müller, Berlino 2008, pp. 207-233.
- N. D'Acunto, *Il celibato ecclesiastico fra tarda antichità e medioevo*, in *Celibato e sacerdozio*, a cura di S. Cipressa, Roma 2008, pp. 11-48.
- N. D'Acunto, *Le elezioni vescovili nel Regnum Italiae tra contesti locali e sistemi a vocazione universalistica (secoli X-XI)*, in corso di stampa (Spoleto).
- M.G. D'Agostino, *Il primato della Sede di Roma in Leone IX (1049- 1054). Studio dei testi latini nella controversia greco-romana nel periodo pregregoriano*, Torino 2008
- L. Dal Prà, *In margine alle origini delle abbazie di San Benedetto di Vallalta e di San Lorenzo di Trento*, in «Atti della Accademia Roveretana degli Agiati», Serie 6, vol. 25 (1985), pp. 107-126.
- C. Dereine, *Le problème de la vie commune*, in *Studi gregoriani*, III (1948), p. 298.
- C. Dereine, *L'élaboration du statut canonique des chanoines réguliers spécialement sous Urbain II*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 46 (1951), pp. 534-565.
- C. Dereine, *La prétendue règle de Grégoire VII pour Chanoines réguliers*, in «Revue Bénédictine», LXXI (1961), pp. 108-118.
- C. Dereine, *La "Vita Apostolica" dans l'ordre canonial du X au XII siècle*, in «Revue Mabillon», LI (1961), pp. 47-53.
- E. De Stefanis, *La diocesi di Piacenza e il monastero di Bobbio*, Spoleto 2008.

*Domenico di Caleruega e la nascita dei frati predicatori* (Atti del LXI convegno storico internazionale, Todi 10-12 ottobre 2004), Spoleto 2005.

J. Dufour, *Le rouleau moruaire de Boson, abbé de Suse (vers 1130)*, in «Journal des Savants» (1976), pp. 237.

J. Dufour, *Recueil des Rouleaux des morts. VIIIe siècle-vers 1536*, a cura di J. Dufour, Paris 2005.

G. Dumeige, H. Bacht, *Histoire des conciles oecuméniques*, Parigi 1962-1982.

P. Erdo, *Teologia del Diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino 1996.

P. Erdö, *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione*, Roma 1999.

L. Falkenstein, *Monachisme et pouvoir hiérarchique à travers les textes pontificaux (X- XII siècles)*, in *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, a cura di J. L. Lemaitre, M. Dmitriev, P. Gonneau, Genève 1996, pp. 389-418.

L. Falkenstein, *La paupaté et les abbayes françaises aux 11 et XII siècles: exemption et protection apostolique*, Paris 1997.

L. Filangieri, *La canonica di San Lorenzo a Genova. Dinamiche istituzionali e rapporti sociali (secoli X-XII)*, in «Reti medievali» VII (2006/2), pp. 1-37.

M. Firpo, *I Fieschi: potere, chiesa e territorio*, Genova 2007.

A. Foggi, *Arimanno da Brescia, legato pontificio in Italia settentrionale alla fine del secolo XI*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei» 385 (1988), pp. 69-110.

C.D. Fonseca, *Arnolfo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IV, Roma 1962, p. 284.

C.D. Fonseca, *La cosiddetta «Regola di Gregorio VII»*, in *Medioevo canonico*, Milano 1970, pp. 101-109.

C.D. Fonseca, *Riforma del clero e ordinamento canonico tra paradigmi ideologici e realtà istituzionale: il caso di Milano*, in *Milano e il suo territorio in età comunale (XI-XII secolo)* (Atti dell'XI Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Milano, 26-30 ottobre 1987), Spoleto 1989, p. 327-340.

C.D. Fonseca, *Vescovi, capitoli cattedrali e canoniche regolari (sec. XIV-XVI)*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo* (Atti del VII convegno di storia della Chiesa in Italia. Brescia, 21-25 settembre 1987) a cura di G. De Sandre, A. Rigon, G.F. Tirolese, G.M. Varanini, Roma 1990, pp. 83-138.

C.D. Fonseca, *La pastorale dai monaci ai canonici*, in *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al concilio lateranense I* (Atti della Quindicesima Settimana di Studio, Mendola 27-31 agosto 2001), Milano 2004, pp. 3-26.

M. Fornasari, *Enrico II e Benedetto VIII e i canoni del presunto concilio di Ravenna del 1014*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia» XVIII (1964), pp. 46-55.

G. Fornasari, *Il sinodo guibertista del 1089 e il problema del celibato ecclesiastico*, in «Studi Medievali» serie 3, vol. 16 (1975), pp. 259- 292.

G. Fornasari, *S. Pier Damiani e lo «sciopero liturgico». Problemi di cronologia*, in «Studi Medievali» serie 3, vol. 17 (1976), pp. 815-832, ora in *Medioevo riformato del secolo XI: Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996.

G. Fornasari, *Celibato sacerdotale e «autocoscienza» ecclesiale. Per la storia della «nicolaistica haeresis» nell'occidente medievale*, Udine 1981.

G. Fornasari, *Tra assestamento disciplinae e consolidamento istituzionale: un'interpretazione del pontificato di Urbano II*, in *Regensburg, Bayern und Europa. Festschrift für Kurt Reindel zum 70. Geburtstag*, a cura di L. Kolmer, P. Segl, Regensburg 1995, pp. 213-228.

R. Francke, *Zur Charakteristik des Cardinals Humbert von Silva Candida*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», VII (1882), pp. 614-619.

G. Fransen, *L'ecclésiologie des conciles médiévaux*, in *Le concile et les conciles: contribution a l'histoire de la vie conciliaire de l'église*, a cura di B. Botte, Chevetogne 1960.

G. Fransen, *Papes, conciles généraux et oecuméniques*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato* (Atti della quinta Settimana internazionale di studio Mendola, 26-31 agosto 1971), Milano 1977, pp. 203-228.

A. Fresco, *Aspetti simbolici e significato socio-istituzionale negli usi feudali della chiesa torinese nei secoli XII-XIII*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 92 (1994), pp. 177-201.

C. Frova, *Istruzione e educazione nel medioevo*, Torino 1981.

F. Fuhrmann, *Papst Urban II. Und der Stand der Regularkanoniker*, Monaco 1984.

V. Fumagalli, *Il regno italico*, Torino 1978.

C.G. Furst, *I cardinalati non romani*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato* (Atti della quinta Settimana internazionale di studio Mendola, 26-31 agosto 1971), Milano 1977, pp. 186-198.

B. Galland, *Les papes d'Avignon et la maison de Savoie (1309-1409)*, Roma 1998.

Garcia Y Garcia, *La Ecumenicidad de los Concilios Generales de la Edad Media*, in «Annuaire Historiae Conciliorum» 32 (2000).

L. Gatto, *Urbano II nella testimonianza di Bonizone, vescovo di Sutri e Piacenza*, in *Clio* 28 (1992), pp. 5-22.

G. Gandino, *San Michele della Chiusa nel confronto con il potere*, in *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident: les trois monts dédiés à l'archange* (Actes du colloque de Cerisy-la-Salle et Mont-Saint-Michel, 27-30 septembre 2000), a cura di P. Bouet, Rome 2003, pp. 403-426; ora in G. Gandino, *Contemplare l'ordine. Intellettuali e potenti dell'alto medioevo*, Napoli 2004, pp. 211-234.

J. Gaudemet, *L'élection épiscopale d'après les canonistes de la deuxième moitié du XIIe siècle*, in *Le istituzioni ecclesiasastiche della Societas Christiana dei secoli XI e XII. Papato, cardinalato, episcopato* (Mendola 1971), Milano 1974, pp. 476-489

J. Gaudemet, *Concilio*, in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, a cura di A. Vauchez, ed. it. A cura di C. Leonardi, vol. I, Roma 1998, pp. 452-454.

P.R. Gaussin, *L'Abbaye de la Chaise-Dieu (1043-1518)*, Parigi 1962.

U. Gherner, *Bosone, abate di S. Giusto di Susa e la sua identità. Elementi per una discussione*, in *La Novalesa. Ricerche-Fonti documentarie- Restauri, II: Il rotolo funerario di Bosone abate di San Giusto di Susa*, a cura dell'Archivio di Stato di Torino, Susa 1988.

D. Gobbi, *Presenza ed insediamenti minoritici nel Duecento Trentino*, in *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, a cura di G. Cracco, Trento 1983, pp. 126-142.

P. Golinelli, *La Pataria. Lotte religiose e sociali nella Milano dell'XI secolo*, Novara 1984.

M. Gorino, *Le origini del capitolo cattedrale di Torino e la sua primitiva costituzione*, in «Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino» LXVI (1931), pp. 3-14.

B.E. Gramaglia, *Signori e comunità tra Asti, Chieri e Monferrato*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino» 79 (1981), pp. 413-488.

P. Grillo, *Milano in età comunale (1183-1276). Istituzioni, società, economia*, Spoleto 2001.

J. Grohe, *Cesare Baronio e la polemica sui concili ecumenici*, in *Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive*, a cura di L. Martinez Ferrer (Atti del XII Convegno Internazionale della Facoltà di Teologia «La storia della Chiesa nella storia», Roma 13-14 marzo 2008), Roma 2010.

P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1995.

P. Guglielmotti, *Definizioni di territorio e protagonisti politici e sociali a Genova nei secoli X-XI*, in *Comuni e memoria storica: alle origini del comune di Genova* (Atti del Convegno di Studi Genova, 24-26 settembre 2001), a cura di D. Puncuh, Genova 2002, pp. 304-327.

C.J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Parigi 1907-1952.

R. Hiestandt, *Planung - Improvisation - Zufall. Politisches Handeln im 11. Jahrhundert: oder noch einmal Piacenza 1076*, in *Von Sacerdotium und Regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen un hohen Mittelalter. Festschrift für Egon Boshof zum 65. Geburtstag*, a cura di F.R. Erkens, H. Wolff, Köln - Weimar - Wien 2002, pp. 361-379.

E. Hlawitschka, *Vom Frankenreich zur Formierung der europäischen Staaten- und Völkergemeinschaft 840-1046. Ein Studienbuch zur Zeit der späten Karolinger, der Ottonen und der frühen Salier in der Geschichte Mitteleuropas*, 1986.

W. Huschner, *Die verfassungsrechtliche Stellung, der Region Trient - Bozen - Vintschgau im Reichsverband während der Regierungszeit Konrads II.*, in E. Müller-Mertens, W. Huschner, *Reichsintegration im Spiegel der Herrschaftspraxis Kaiser Konrads II.*, Weimar 1992, pp. 357-358.

W. Huschner, *Vittore II*, in *Enciclopedia dei papi*, a cura di M. Bray, Roma 2000, pp. 162-166.

W. Huschner, *Transalpine Kommunikation im Mittelalter. Diplomatische, Kulturelle und politische Wechselwirkungen zwischen Italien und Italien und dem nordalpinen Reich (9.-11. Jahrhundert)*, Hannover 2003.

F. Huter, *Der sogenannte Vigiliusbrief. Ein Beitrag zur Geschichte des älteren Urkundenwesens der Bischöfe von Trient*, in «Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung», 50 (1936), pp. 35-67.

H. Jedin, *Breve storia dei concili. I venti Concili Ecumenici nel quadro della storia della Chiesa*, Roma 1978.

H. Keller, *Die soziale und politische Verfassung Mailands in den Anfänge des kommunalen Lebens*, in «Historische Zeitschrift» CCXI (1970), pp. 36-38.

H. Keller, *Origine sociale e formazione del clero cattedrale dei secoli XI e XII nella Germania e nell'Italia settentrionale*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato (Atti della quinta Settimana internazionale di studio Mendola, 26-31 agosto 1971)*, Milano 1977.

H. Keller, *Adelsherrschaft und stadliche Gesellschaft in Oberitalien 9. Bis 12. Jahrhundert*, Tübingen 1979, pp. 212-214.

H. Keller, *Gli Ottoni. Una dinastia imperiale fra Europa e Italia (secc. X e XI)*, Roma 2012.

J.C. Koenig, *Il "popolo" dell'Italia del Nord nel XIII secolo*, Bologna 1986.

J. Kögl, *La sovranità dei vescovi di Trento e di Bressanone. Diritti derivanti al clero diocesano dalla sua soppressione*, Trento 1964.



H.G. Krause, *Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle in Investiturstreit*, in *Studi Gregoriani* raccolti da G. B. Borino, vol. VII, Roma 1960.

S. Kuttner, *Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law*, Latrobe 1960.

P. Landau, *Ivo di Chartres*, in «Theologische Realenzyklopädie» XVI, Berlino-New York 1987, coll. 422 sgg.

C. La Rocca, *Da Testona a Moncalieri. Vicende del popolamento sulla collina torinese nel medioevo* (BSS 192), Torino 1986.

A. Lazzarino del Grosso, *Società e potere nella Germania del XII secolo. Gerhoch di Reichersberg*, Firenze 1974.

G. Le Bras, *L'age classique 1140-1378. Sources et théorie du droit*, in *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident* a cura di G. Le Bras, C. Lefebvre, J. Rambaud, Tomo VII, Parigi 1965.

G. Le Bras, *Les institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, Paris 1964.

L.J. Lekai, *I Cistercensi. Ideali e Realtà*, Certosa di Pavia 1989.

C. Leonardi, *Per la tradizione dei Concili di Ardara, Lateranensi I-II e Tolosa*, in «Bullettino dell'Istituto storico Italiano per il Medioevo ed Archivio Muratoriano» 75 (1963), pp. 57-70.

F. Liotta, *La continenza dei chierici nel pensiero canonistico classico. Da Graziano a Gregorio IX*, Milano 1971.

C. Longo, *I Domenicani a Trento e a Bolzano nel sec. XIII tra due mondi e due culture*, in *Istituzioni monastiche medievali nelle diocesi di Trento e di Bressanone. Mittelalterliche Stifte und Klöster in den Diözesen Trient und Briexen*, a cura di F. Dal Pino, D. Gobbi, Trento 1996, pp. 60-86.

G. Lucchesi, *Per una vita di San Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche*, in *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*, II (Atti dei Convegni di Studi Avellaniti, I: *Ascetica cristiana e ascetica giansenista e quietista nelle regioni d'influenza avellanita*, Fonte Avellana 1977; II: *Fonte Avellana nella società dei secoli XI e XII*, ivi 1978), pp. 13- 160.

A. Lucioni, *L'arcivescovo Ariberto, gli ambienti monastici e le esperienze di vita comune del clero*, in *Ariberto da Intimiano fede, potere e cultura a Milano nel secolo XI*, a cura di E. Bianchi, M. Basile Weatherill, M. R. Tessera, M. Beretta, pp. 347-355

A. Lucioni, *A proposito di una sottrazione di suffraganee alla metropoli ambrosiana durante l'episcopato di Tedaldo (1075-1085)*, in «Aevum» 55 (1981), pp. 229-245.

A. Lucioni, «*Noviter fidelitatem imperatori iuraverat...*». Enrico IV o Erlembaldo?, in «Annali canossiani» 1 (1981), pp. 63-70.

A. Lucioni, *L'età della Pataria*, in *Storia religiosa della Lombardia, 9, Diocesi di Milano*, a cura di A. Caprioli, A. Rinaldi, L. Vaccaro, Brescia 1990, pp. 167-194.

A. Lucioni, *Percorsi di istituzionalizzazione negli "ordines" monastici benedettini tra XI e XIII secolo*, in *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella «Societas Christiana» (1046-1250)* (Atti della sedicesima Settimana internazionale di studio, Mendola 26-31 agosto 2004) a cura di G. Andenna, Milano 2007, pp. 429-459.

A. Lucioni, *Anselmo IV da Bovisio arcivescovo di Milano (1097-1101). Episcopato e società urbana sul finire dell'XI secolo*, Milano 2011.

A. Lucioni, *Legati papali e arcivescovi a Milano tra XI e XII secolo*, in *Legati e delegati papali. Profili, ambiti d'azione e tipologie d'intervento nei secoli XII-XIII*, a cura di M.P. Alberzoni, C. Zey, Milano 2012, pp. 31-51.

A. Lucioni, *Il rapporto del vescovo con i monasteri, e le interferenze romane*, in corso di stampa (Spoleto 2013).

- M. Maccarrone, *Il IV concilio lateranense*, in «Divinitas» 1961, II, pp. 270-298.
- M. Maccarrone, *I papi del secolo XII e la vita comune e regolare del clero*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* (Atti della settimana di studio, Mendola, settembre 1959), Milano 1962, pp. 349-398.
- M. Maccarrone, *Primato romano e monasteri dal principio del sec. XII ad Innocenzo III*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)* (Atti della Settimana internazionale di Studio, Mendola 28 agosto-3 settembre 1977), Milano 1980, pp. 821-927, ora in M. Maccarrone, *Nuovi studi su Innocenzo III*, a cura di R. Lambertini, Roma.
- M. Maccarrone, *Le costituzioni del IV concilio lateranense sui religiosi*, in Id., *Nuovi studi su Innocenzo III*, a cura di R. Lambertini, Roma 1995, pp. 1-45.
- C. Magni, *Ricerche sopra le elezioni episcopali in Italia durante l'alto medioevo vol. I-II*, Roma 1928, Bologna 1930.
- M. McLaughlin, *The Bishop as Bridegroom: Marital Imagery and Clerical Celibacy in the Eleventh and Early Twelfth Centuries*, in *Medieval Purity and Piety. Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, a cura di M. Frassetto, New York-Londra 1998, pp. 239-267.
- D. Méhu, *Paix et communauté autour de Cluny (X-XV siècles)*, Lyon 2001.
- G.G. Merlo, *Proprietà ecclesiastiche e potenza delle chiese vescovili nel secolo XII*, in *Storia dell'Italia religiosa*, v. 1, *L'antichità e il medioevo*, a cura di A. Vauchez, Bari 1993.
- G.G. Merlo, *Vita religiosa e uomini di Chiesa in un'età di transizione*, in *Storia di Torino II: il basso Medioevo e la prima età moderna (1280-1536)*, a cura di R. Comba, Torino 1997.
- G.G. Merlo, *Francescanesimo passato prossimo*, Padova 2010.

G.G. Merlo, *Intorno a francescanesimo e minoritismo: cinque studi e un'appendice*, Milano 2010.

G. Miccoli, *Il problema delle ordinazioni simoniache e le sinodi lateranensi del 1060-1061*, in *Studi Gregoriani*, vol. 5 (1956), pp. 33-81.

G. Miccoli, *Per la storia della Pataria milanese*, in «*Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo*» 70 (1958), pp. 43-127, ora in *Medioevo ereticale*, a cura di O. Capitani, Bologna 1977, pp. 89-152.

G. Miccoli, *Ecclesiae primitivae forma*, in «*Studi medievali*» I (1960), pp. 471- 498.

G. Miccoli, *Pier Damiani e la vita in comune del clero*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* (Atti della settimana di studio, Mendola, settembre 1959), Milano 1962, pp. 186-211.

G. Miccoli, *Chiesa Gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Firenze 1966.

G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia, Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, vol. 2, pp. 431-1079, Torino 1974.

G. Milani, *I comuni italiani*, Roma-Bari 2005.

C. Moggia, *Cura d'anime e territorio in Liguria: il Levante tra alto e basso medioevo*, in *L'organizzazione ecclesiastica nel tempo di san Guido. Istituzioni e territorio nel secolo XI* (Atti del convegno di Acqui Terme (17 e 18 settembre 2004), a cura di S. Balossino e G. B. Garbarino), Acqui 2007, pp. 241-265.

C. Moggia, *Produzione e amministrazione delle terre del monastero di S. Fruttuoso di Capodimonte. Il modello gestionale e il paesaggio agricolo del promontorio di Portofino tra Medioevo ed età Moderna*, in «*Rivista di Storia dell'agricoltura*» 41 (2001), pp. 3-18.

C. Moggia, *L'abbazia ligure di Sant'Andrea di Borzone tra il XII e il XIII secolo*, in «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*», 2012 (1), pp. 65-95.

G. Morin, *Règlements inédits du pape saint Grégoire VII pour les chanoines réguliers*, in *Revue Bénédictine*, XVIII (1901), pp. 177-183.

F. Motta, *Bellarmino: una teologia politica della Controriforma*, Brescia 2005.

H. Müller, *Das verwirkte Privileg. Zum Datum der Dekretale Si de terra Alexanders III* (X 5. 33.6, JL 13739), in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung» 85 (1999), pp. 147-173.

E. Occhipinti, *Fortuna e crisi di un patrimonio monastico: Morimondo e le sue grange fra XII e XIV secolo*, in «Studi Storici», 26 (1985), pp. 315-386.

M. Pacaut, *Alexandre III. Etude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son oeuvre*, Paris 1956.

M. Pacaut, *Les moines blancs. Histoire de l'ordre de Citeaux*, Paris 1993.

A. Padoa Schioppa, *Italia ed Europa nella storia del diritto*, Bologna 2003.

H. Parish, *Clerical Celibacy in the West: c. 1110-1700*, Farnham-Burlington 2010.

P.L. Patria, *La canonica regolare di San Lorenzo d'Oulx e i Delfini: poteri regionali a confronto (sec. XI- XIII)* in *Esperienze monastiche nell'alta val di Susa medievale*, a cura di P.L. Patria e P. Tamburini, Susa 1989, pp. 81-114.

L. Patria, «*Venerabilis Boso*». *Bosone cardinale di Sant'Anastasia, vescovo di Torino e abate di San Giusto di Susa*, in «*Una strana gioia di vivere*» a Grado Giovanni Merlo, a cura di M. Benedetti, M.L. Betri, Milano 2010, pp. 19- 35.

J.C. Passeron, J. Revel, *Penser par cas. Raisonner à partir de singularité*, in *Penser par cas*, a cura di J.C. Passeron, J. Revel, Paris 2005, pp. 9-44.

K. Pennington, *Pope and bishops. The Papal Monarchy in the 12th and 13th Centuries*, Philadelphia 1984.

K. Pennington, *Gratian, Causa 19, and the Birth of Canonical Jurisprudence*, in «Panta Rei». *Studi dedicati a Manlio Bellomo*, IV, Roma 2004, pp. 339-356.

V. Peri, *Due protagonisti dell'Editio Romana dei concili ecumenici: Pietro Morin ed Antonio d'Aquino*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. III, Città del Vaticano 1964, pp. 131-232.

V. Peri, *I Concili e le chiese*, Roma 1965.

G. Petti Balbi, *I «conti» e la «contea» di Lavagna*, Genova 1984.

A. Piazza, *Monastero e vescovato di Bobbio: dalla fine del X agli inizi del XIII secolo*, Spoleto 1992.

A. Piazza, *Alessandro III*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma 2000, pp. 297-299.

G. Picasso, *Origine e significato storico della pergamena santambrosiana «sec. XII-73»*, in *Raccolta di Studi in memoria di Sergio Mochi Onory*, Milano 1972, pp. 557-572.

G. Picasso, *I fondamenti del matrimonio nelle collezioni canoniche*, in *Il matrimonio nella società altomedievale* (Atti della XXIV Settimana di Studio, Spoleto, 22-28 aprile 1976), Spoleto 1977, pp. 191-231.

G. Picasso, *Motivi ecclesiologici nella "Collectio canonum" del cardinale Deusdedit*, in *Medioevo e latinità in memoria di Ezio Franceschini*, a cura di A. Ambrosioni, M. Ferrari, C. Leonardi, Milano 1993, pp. 403-418.

G. Picasso, *Il concilio di Piacenza nella tradizione canonistica*, in *Sacri canones et monastica regula. Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Milano 2006.

G. Pistarino, *Monasteri cittadini genovesi*, in *Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (sec. X-XII)* (Relazioni e comunicazioni presentate al XXXII congresso storico subalpino. III convegno di storia della chiesa in Italia, Pinerolo 6-9 settembre 1964), Torino 1966, pp. 239-281.

P.B. Pixton, *The German Episcopacy and the Implementation of the Decrees of the Fourth Lateran Council, 1216-1245. Watchmen on the Tower*, Leiden 1995.

D. Poeck, *Cluniacensis Ecclesia (10-12 Jahrhundert)*, München 1998.

G. Polli, *Le clarisse a Trento: il monastero di S. Michele nei secoli XIII-XV*, in *Studi Francescani*, vol. 106 (2009), pp. 33-186.

V. Polonio, *Canonici regolari, istituzioni e religiosità in Liguria (secoli XII-XIII)*, in *Gli Agostiniani a Genova e in Liguria tra medioevo ed età moderna* (Atti del convegno internazionale di studi, Genova 9-11 dicembre 1993), I, Genova 1994, pp. 19-57.

V. Polonio, *Tra universalismo e localismo: costruzione di un sistema (569-1321)*, in *Il cammino della chiesa genovese dalle origini ai nostri giorni*, a cura di D. Puncuh, Genova 1999, pp. 77-210.

V. Polonio, *Istituzioni ecclesiastiche della Liguria medievale*, Roma 2002.

V. Polonio, *Da provincia a signora del mare*, in *Storia di Genova. Mediterraneo, Europa, Atlantico*, a cura di D. Puncuh, Genova 2003, pp. 111-231.

V. Polonio, *Il monastero di Borzone: quali radici?*, in *L'abbazia di Borzone. Verso la rinascita* (Atti del II seminario di studi, Borzone, 10 maggio 2003), Chiavari 2005.

V. Polonio, *Monaci e organizzazione vescovile nell'arco costiero ligure*, in *Il monachesimo del secolo XI nell'Italia nordoccidentale* (Atti dell'VIII Convegno di Studi storici sull'Italia benedettina. San Benigno Canavese (Torino), 28 settembre - 1 ottobre 2006), a cura di A. Lucioni, pp. 191-236.

V. Polonio, *Diventare-Cistercensi. La precoce vicenda di Sant'Andrea di Sestri presso Genova (1131)*, in *L'abbazia di Rivalta di Torino nella storia monastica europea* (Atti del convegno Rivalta di Torino, 6-7-8 ottobre 2006), a cura di R. Comba, L. Patria, Cuneo 2007, pp. 31-67.

V. Polonio, J. Costa Restagno, *Chiesa e città nel basso medioevo: Vescovi e Capitoli Cattedrali in Liguria*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 103 (1989), pp. 85-210.

F. Prinz, *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel medioevo*, Bari 1983, pp. 68-75.

D. Puncuh, *I più antichi statuti del capitolo di San Lorenzo di Genova*, in «Atti della Società ligure di Storia Patria» 76 (1962), pp. 17-76, ora in *All'ombra della lanterna. Cinquant'anni tra archivi e biblioteche: 1956-2006*, a cura di D. Puncuh, A. Rovere, M. Calleri, S. Macchiavello, Genova 2006, pp. 69-114.

D. Rando, *Vescovo e istituzioni ecclesiastiche a Trento nei secoli XI-XIII. Prime ricerche*, in «Atti della Accademia Roveretana degli Agiati», Serie 6, vol. 26 (1986), pp. 5-28.

A.M. Rapetti, *Guido da Velate*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXI, Roma 2003, pp. 429-433.

T. Reuter, *The 'Imperial Church System' of the Ottonian and Salian Rulers: a Reconsideration*, in «The Journal of Ecclesiastical History» vol. 33 (1982), pp. 347-374.

P. Riché, *Le scuole e l'insegnamento nell'occidente cristiano dalla fine del V secolo alla metà dell'XI secolo*, Roma 1984 (ed. orig. 1979).

P. Riché, J. Verger, *Nani sulle spalle di giganti. Maestri e allievi nel medioevo*, Milano 2011 (ed. orig. 2006).



- A. Rigon, *Le elezioni vescovili nel processo di sviluppo delle istituzioni ecclesiastiche a Padova tra XII e XIII secolo*, in «Mélanges de l'école française de Rome. Moyen Age/Temps Modernes», 89 (1977), pp. 371-409.
- I. Rogger, *La costituzione dei colonelli. Un antico statuto del capitolo di Trento e il passaggio dalla amministrazione comune al regime prebendale (sec. XIII-XIV)*, in «Studi trentini di scienze storiche», vol. 34 (1955), pp. 203-235.
- I. Rogger, *Vita, morte e miracoli del beato Adelpreto (1156-1172) nella narrazione dell'agiografo Bartolomeo da Trento*, in «Studi trentini di scienze storiche», vol. 56 (1977), pp. 331-384.
- I. Rogger, *I principati ecclesiastici di Trento e di Bressanone dalle origini alla secolarizzazione del 1236*, in *I poteri temporali dei vescovi in Italia e in Germania nel Medioevo (Atti della settimana di studio, 13-18 settembre 1976)*, Bologna 1979, pp. 177-223.
- I. Rogger, *Cronotassi dei vescovi di Trento fino al 1336*, in *Monumenta liturgica ecclesiae tridentinae saeculo XIII antiquiora. I: Testimonia chronographica ex codicibus liturgicis. II: Fontes liturgici sacramentorum*, a cura di F. Dell'Oro, I. Rogger, Trento 1983-1985, pp. 47-49.
- I. Rogger, *Storia della Chiesa di Trento. Da Vigilio al XIX secolo*, Trento 2009.
- M. Ronzani, *Vescovi, capitolo e strategie famigliari nell'Italia comunale*, in *Storia d'Italia, Annali 9, La chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, pp. 103-146.
- B. Rosenwein, *Rhinoceros bound, Cluny in the tenth century*, Philadelphia 1982.
- G. Rossetti, *Origine sociale e formazione dei vescovi nel 'Regnum Italiae' nei secoli XI e XII*, in *Diocesi, pievi e parrocchie (Atti del VI convegno della Mendola)*, Milano 1974, pp. 57-85.

G. Rossetti, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale*, in *Il matrimonio nella società altomedievale* (Atti della XXIV Settimana di Studio, Spoleto, 22-28 aprile 1976), Spoleto 1977, I, pp. 473-567.

G. Rossetti, *La pastorale nel IV lateranense*, in *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al concilio lateranense I* (Atti della Quindicesima Settimana di Studio, Mendola 27-31 agosto 2001), Milano 2004, pp. 197-222.

J. Ryan, *S. Peter Damiani and His Canonical Sources: a Preliminary Study in the Antecedents of the Gregorian Reform*, Toronto 1956.

S. Sagulo, *Ideologia imperiale e analisi politica in Benzona, vescovo d'Alba*, Bologna 2003.

A. Sala, G. Spinelli, *La soggezione dell'abbazia di S. Lorenzo in Trento all'abbazia di S. Benedetto di Vallalta nel quadro dei rapporti fra Bergamo e Trento nel medioevo*, in *Contributi alla storia della Regione Trentino-Alto Adige*, Trento 1986, pp. 59-77.

F. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Roma 2010.

*Santa Maria di Casanova. Un'abbazia cistercense fra i marchesi di Saluzzo e il mondo dei comuni*, a cura di R. Comba, P. Grillo (Relazioni al convegno, Casanova, 11-12 ottobre 2003), Cuneo 2006.

F. Savio, *Gli antichi vescovi di Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni: il Piemonte*, Torino 1969 (ed. or. 1898).

F. Savio, *Gli antichi vescovi di Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni: la Lombardia, parte 1: Milano*, Torino 1913.

L.C. Schiavi, *Il Santo Sepolcro di Milano da Ariberto a Federico Borromeo: genesi ed evoluzione di una chiesa ideale*, Pisa 2005.

- B. Schimmelpfennig, *Zisterzienses, Papsttum und Episkopat in Mittelalter*, in *Die Zisterzienses, Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*, Köln 1981, pp. 69-86.
- J. Semmler, *Die Kloster-reform von Siegburg, Ihre Ausbreitung und ihr Reformprogramm im 11. und 12. Jahrhundert*, Bonn 1959.
- G. Sergi, *Potere e territorio lungo la strada di Francia*, Napoli 1981.
- G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera: politica e scelte religiose nel Medioevo italiano*, Roma 1994.
- G. Sergi, *I confini del potere. Marche e signorie fra due regni medievali*, Torino 1995.
- G. Sergi, *La vocazione di un capoluogo: la costruzione dinastico- territoriale di Olderico Manfredi*, in *Storia di Torino, I: dalla preistoria al comune medievale*, a cura di G. Sergi, Torino 1997.
- G. Sergi, *Torino negli ordinamenti carolingi e post-carolingi*, in *Storia di Torino, I: dalla preistoria al comune medievale*, a cura di G. Sergi, Torino 1997, pp. 402-408.
- G. Sergi, *Un principato vescovile effimero: basi fondiarie e signorili*, in *Storia di Torino, I: dalla preistoria al comune medievale*, a cura di G. Sergi, Torino 1997.
- G. Sergi, *Sincronie di storia ecclesiastica torinese: canonici e riforma vescovile nel secolo XI*, in «Studi Medievali» serie 3, 44 (2003), pp. 1163-1174, ora in G. Sergi, *Gerarchie in movimento. Spazi e progetti medievali fra Italia ed Europa*, Spoleto 2013, pp. 255-264.
- G. Sergi, *L'Arcangelo sulle Alpi. Origini, cultura e caratteri dell'abbazia medievale di S. Michele della Chiusa*, Bari 2011.
- A.A. Settia, *Santa Maria di Vezzolano. Una fondazione signorile nell'età della riforma ecclesiastica*, Torino 1975 (BSS, 193).

H.J. Sieben, *Die Liste der ökumenischen Konzilien der katholischen Kirche. Wortmeldungen, historische Vergewisserung, theologische Deutung*, in «Theologie und Philosophie» 82 (2007), pp. 525-561.

A. Sisto, *Genova nel Duecento. Il capitolo di San Lorenzo*, Genova 1979.

R. Somerville, *The councils of Gregory VII*, in *Studi Gregoriani*, vol. XIII.

R. Somerville, *The Council of Pisa 1135*, in *Papacy, councils and canon law in the 11.-12. Centuries*, Aldershot 1990.

R. Somerville, *Pope Urban II, the collection Britannica, and the council of Melfi: 1089*, Oxford 1996.

R. Somerville, *Another re-examination of the council of Pisa 1135*, in *Readers, Texts, and Compilers in the earlier Middle Ages: Studies in Medieval Canon Law in Honour of Linda Fowler-Magerl*, 2008.

R. Somerville, *Observations on general councils in the twelfth century*, in «*Annuario Historiae Conciliorum*» 40, 2008, pp. 281-288.

R. Somerville *Pope Urban II's council of Piacenza. March 1-7, 1095*, Oxford 2011.

A. Spicciati, *Concessioni livellarie e infeudazioni di pievi a laici (secoli IX-XI), in Nobiltà e chiese nel Medioevo e altri saggi*, a cura di C. Violante, Roma 1993, pp. 183-197.

E. Stagni, *Patarini ed epigoni: una lettera milanese in cerca di significati*, in «*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere*», serie IV, vol. VIII (2003), pp. 169-216.

G. Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere spirituale e di potere temporale nella tradizione cristiana fino al secolo 14*, Torino 1950 (riedito ora a cura di L. Gaffuri, Firenze 2011).

G. Tabacco, *L'allodialità del potere nel medioevo*, in «Studi medievali» serie 3, XI (1970), pp. 565-615, ora in Id. *Dai re ai signori. Forme di trasmissione del potere nel Medioevo*, Torino 2000, pp. 15-66.

G. Tabacco, *Privilegium amoris. Aspetti della spiritualità romualdina*, in *Spiritualità e cultura nel Medioevo: dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993, pp. 167-194.

G. Tabacco, *Vescovi e monasteri fra XI e XII secolo*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica: 1049-1122* (Atti della quarta settimana internazionale di studio), Milano 1971, pp. 105-123; ora in Id., *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territorio del potere e della fede*, Napoli 1993, pp. 75-96.

G. Tabacco, *Le metamorfosi della potenza sacerdotale nell'alto medioevo*, a cura di G. G. Merlo, Brescia 2012 (1° ed. 1996).

B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonist from Gratian to the Great Schism*, Leiden 1998.

P. Tomea, *In merito al concetto di "apostolicae sedes" in Gerhoch di Reichersberg*, in *Aevum* vol. 49 (1975) pp. 77-93.

C. Tyerman, *Le guerre di Dio: nuova storia delle crociate*, Torino 2012.

G.M. Varanini, *Uomini e donne in ospedali e monasteri del territorio trentino (secoli XII e XIV)*, in *Uomini e donne in comunità*, a cura di G. De Sandre Gasparini, Verona 1994, pp. 259-300.

A. Vauchez, *Francesco d'Assisi e gli Ordini Mendicanti*, Assisi 2005.

A. Vauchez, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Torino 2010 (ed. orig. 2009).

W.J.G.A. Veth, *The Frescoes of the Ecumenical Councils in the Sistine salon (1590) and the Catholic conciliar historiography*, in «*Annuario Historiae Conciliorum*» 34 (2002), pp. 209-455.

C. Violante, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica, I, Le premesse (1045-1057)*, Roma 1955.

C. Violante, *Prospettive e ipotesi di lavoro in La vita comune del clero nei secoli XI e XII* (Atti della settimana di studio, Mendola, settembre 1959), Milano 1962, pp. 1-15.

C. Violante, *L'arcivescovo Ariberto (1018-1045) e il monastero di S. Ambrogio di Milano*, in *Raccolta di Studi in memoria di Sergio Mochi Onory*, Milano 1972, pp. 608-623.

C. Violante, *Le origini del monastero di S. Dionigi di Milano*, in *Studi in onore di Ottorino Bertolini*, Pisa 1972, pp. 735-809.

C. Violante, *I laici nel movimento Patarino*, in *Studi sulla cristianità medioevale. Società, Istituzioni, spiritualità* a cura di C. Violante, P. Zerbi, Milano 1975, pp. 145-246

C. Violante, *La società milanese nell'età precomunale*, Roma-Bari 1981.

C. Violante, *Per una riconsiderazione della presenza cluniacense in Lombardia*, in *Cluny in Lombardia* (Appendici degli Atti del Convegno storico celebrativo del IX Centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida), Cesena 1981, pp. 521-664.

C. Violante, *Un esempio di signoria rurale «territoriale» nel secolo XII: la «corte» di Talamona in Valtellina secondo una sentenza del comune di Milano*, in *Curtis e signoria rurale: interferenze fra due strutture medievali*, a cura di G. Sergi, Torino 1993, pp. 121-135.

- S. Violi, *Il prologo di Ivo di Chartres: paradigmi e prospettive per la teologia e l'interpretazione del diritto canonico*, Lugano 2006.
- H. Vollrath, *L'accusa di simonia tra le fazioni contrapposte nella lotta per le investiture*, in *Il secolo XI: una svolta?*, Bologna 1990, pp. 131-156.
- E. von Guttenberg, *Die regesten der Bischöfe und des Domkapitels von Bamberg, Würzburg* 1963.
- H. von Voltelini, *Beiträge zur Geschichte Tirols. I. Zur geistlichen Verwaltung der Diocese Trient im 12. und 13. Jahrhundert*, in «Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg» 3 (1889), pp. 161-163.
- C. Waddel (a cura di), *Narrative and legislative texts from early Cîteaux*, Cîteaux 1999.
- C.D. Washburn, *St. Robert Bellarmine on the infallibility of General Councils of the Church*, in «Annuario Historiae Conciliorum» 42/1 (2010), pp. 171-192.
- S. Weinfurter, *Salzburger Bistumsreform und Bischofspolitik im 12. Jahrhundert: der Erzbischof Konrad I. von Salzburg (1106-1147) und die Regularkanoniker*, Köln 1975.
- S. Wood, *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford 2006.
- Z. Zafarana, *Bosone*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», 13, Roma 1971.
- V. Zanolini, *La rinuncia di Corrado di Beseno al vescovado di Trento*, Trento 1902, pp. 38-40.
- P. Zerbi, *La chiesa milanese di fronte alla chiesa romana dal 1120 al 1135* in «Studi Medievali» serie 3, 4 (1963), pp. 136-216, ora in Id. *Tra Milano e Cluny. Momenti*

*di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Roma 1978, pp. 125-230 (si cita da questa edizione).

P. Zerbi, *Una lettera inedita di Martino Corbo. Note sulla vita ecclesiastica e politica di Milano nel 1143-44*, in *Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Roma 1978, pp. 231-256

P. Zerbi, *La rinascita monastica nella bassa milanese dopo l'anno 1000*, in *Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana*, IX, Milano 1980, pp. 55-81.

P. Zerbi, «*Ad solita castela archiepiscopatus exiuit*» (*Landulfi de S. Paulo Historia Mediolanensis*, capitolo 59). *Intorno a un diploma inedito di Robaldo*, in Id. *Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Roma 1991, pp. 257-283.

P. Zerbi, «*Cum mutato habitu in coenobio sanctissime vixisset*» *Anselmo III o Arnolfo III?*, in «*Ecclesia in hoc mundo posita*»: *Studi di storia e di storiografia medioevale raccolti in occasione del 70° genetliaco dell'autore*, a cura di P. Zerbi, M.P. Alberzoni, Milano 1993 (1<sup>a</sup> ed. 1965).

P. Zerbi, *Pasquale II e l'ideale della povertà della Chiesa*, in «*Ecclesia in hoc mundo posita*»: *studi di storia e di storiografia medioevale raccolti in occasione del 70° genetliaco dell'autore Pietro Zerbi*, a cura di M.P. Alberzoni, Milano 1993 (1<sup>a</sup> ed. 1965).

P. Zerbi, *Monasteri e riforma a Milano dalla fine del secolo X agli inizi del XII*, in «*Ecclesia in hoc mundo posita*». *Studi di storia e di storiografia medioevale*, Milano 1993, pp. 217-252.

A. Zonca, *Possesso fondiario e dominio signorile: il patrimonio dell'Abbazia di San Benedetto in Vallalta nei secoli 12-14*, Bologna 1993.

O. Zumhagen, *Tedald von Mailand (1075-1085). Erzbischof ohne civitas*, in *Bene vivere in communitate. Beitrage zum italienischen und deutschen Mittelalter*. Hagen



*Keller zum 60. Geburtstag überreicht von seinem Schülerinnen und Schülern*, a cura di  
T. Scharff-T.Behrmann, Münster-New York-München-Berlin 1997, pp. 3-23.

## Indice dei nomi di persona

- Abelino, canonico 316
- Adalberone di Eppstein 290, 291
- Adalberto 126n, 286
- Adelaide 258n, 319
- Adelperone, vescovo di Trento 293
- Adelpreto da Porta Oriola 304
- Adelpreto, vescovo di Trento 296, 296n, 305
- Adriano IV, papa 249, 274
- Advocati, famiglia 176
- Airaldo, vescovo di Genova 128, 129, 131, 134, 205, 206, 272, 273n, 279, 280, 281
- ALBERIGO G. 6, 27, 28
- Alberto da Campo, vescovo di Trento 297
- Alberto da Mantova, prete 301
- Alberto di Somma 161n
- Alberto III di Tirolo 315
- Alberto, conte 294, 294n
- Alberto, vescovo di Acqui 77n, 83n
- Alcherio 107n
- Aldrighetto da Campo, vescovo di Trento 305, 307, 308, 316
- Alessandro II, papa 48n, 49, 76, 112, 182n, 209n, 210, 229, 262, 282
- Alessandro III, papa 9, 31, 105, 123, 124, 152, 153n, 157n, 160, 160n, 161n, 178, 179, 195, 199, 237, 266, 276, 297
- Alessandro IV, papa 278
- Altemanno, vescovo di Trento 296, 305, 306, 310, 312, 313, 313n, 314
- ALZATI C. 254
- Ambrogio, vescovo di Savona 204
- Ambrogio, vescovo di Treviso 301
- Amedeo di Faucigny, vescovo di Maurienne 121

Amedeo III, conte 121n  
Amizone Sacco 251, 252  
Amizone, vescovo di Torino 180, 189  
Anacleto II, papa 18, 129, 130, 205  
Andrea di Strumi 257  
Andreas 311  
Ansaldo Bavario 283  
Anselmo III, arcivescovo di Milano 113, 114, 114n, 115, 116, 117, 117n, 118, 176n  
Anselmo IV da Bovisio, arcivescovo di Milano 100, 102, 103, 104, 105n, 128, 242, 242n, 244, 244n, 245  
Anselmo, arcivescovo di Canterbury 55  
Anselmo, vescovo di Lucca 48n, 49n, 111n, 112  
Ansperto, arcivescovo di Milano 97, 97n  
ANTONIANO S. 26n  
Appiano, conti di 297n, 310, 312, 318n  
Arderico, prete 176n, 240  
Arduino 180, 180n, 181  
Arduino, vescovo di Torino 189, 190, 190n, 265n, 270  
Arialdo 109, 110, 111n, 112, 113, 117n, 255, 267  
Ariberto, arcivescovo di Milano 98, 98n, 111, 167, 168, 169, 169n, 170, 173n, 174, 175, 240, 241, 242, 244n, 245  
Arimanno da Gavardo, legato papale 102, 104  
Ariprando Visconti 106n, 107n  
Armano, canonico 315  
Arnolfo, cronista 52, 97, 98, 100, 100n, 101n, 103n, 256  
Arnolfo III, arcivescovo di Milano 113, 115, 116, 118, 176n, 244  
Attone, arcivescovo di Milano 100, 101, 102, 134  
Attone, prete 176n  
  
BACHT H. 27  
Baratonia, visconti 270

Bardo Fieschi 285  
BARONIO C. 24, 25, 26, 26n  
Beatrice di Canossa 77n  
Bellando, prete 280  
Bellarmino Roberto 24, 25, 25n, 26, 27  
Benedetto II, abate 181, 181n  
Benedetto IX, papa 70n, 71  
Benedetto VIII, papa 31, 64, 64n, 65, 65n, 67, 98, 109, 224, 226  
Berengario, re 126n, 286  
Bernardo di Chiaravalle 150, 160n  
Bernardo, legato papale 100, 100n, 205  
Bernoldo di Costanza 90, 91, 95, 225  
Berta 269  
Bonifacio VIII, papa 38, 330  
Bonifacio, vescovo di Genova 276, 283  
Bonifacio, vescovo di Novara 160n  
Bonifacio, arcidiacono 307  
Bonizone di Sutri 71, 90, 91, 95, 114n, 225n, 226n, 257  
BORINO G. 49, 50, 79, 80, 91  
Bosone, vescovo di Torino 121, 122, 122n  
BRIOSCHI F. 249, 250  
Brunone 52  
Burcardo di Worms 19  
  
Caffaro 128, 131  
Callisto II, papa 12, 12n, 60, 61, 121, 121n, 122, 141n, 171, 172, 172n  
Camardino, famiglia 199  
CAPITANI O. 3, 66, 67  
Carafa 24  
Carlo II Grosso 97  
Carlo Magno 64n

Carlo, vescovo di Torino 122, 122n, 123, 123n, 124, 265n  
CASIRAGHI G. 269  
CASPAR J. 49  
Castelbarco 297n, 307  
Celestino II, papa 177, 276, 278  
Ciriaco, vescovo di Genova 127  
Clavesana, marchesi 197n  
Clemente II, papa 66, 66n, 67, 68, 70, 109  
Clemente III, papa 9, 17, 88, 91n, 114n, 127, 204, 233  
Corrado da Beseno, vescovo di Trento 297, 298, 298n, 299, 300, 304, 314, 315n  
Corrado di Abensberg 313n  
Corrado Husius 304  
Corrado II, imperatore 125, 127, 127n, 169, 272n, 290, 291, 292, 293, 312  
Corrado II, vescovo di Genova 127, 198, 272  
Corrado, arcivescovo di Salisburgo 294  
COWDREY H.E.J. 138  
Cuniberto, vescovo di Torino 120, 120n, 135, 180, 181, 182, 182n, 183, 184, 226n,  
229, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 287  
CURZEL E. 298, 301, 302, 303, 304, 309, 312, 315n  
  
D'ACUNTO N. 3, 97n  
De Isola, famiglia 198  
DEREINE C. 210  
Deusdedit 90, 91  
Diego Gelmirez, arcivescovo di Santiago 121  
  
Enrico da Settala 107n  
Enrico II, imperatore 31, 64n, 65, 67, 98, 109, 119, 120, 126, 167, 224, 226, 261,  
291n, 292, 293, 319  
Enrico III, imperatore 3, 66, 67, 68, 70n, 98, 108, 119, 258

Enrico IV, imperatore 48n, 49n, 50, 52, 82, 83, 99, 100, 114, 127, 140, 214n, 264, 293, 294

Enrico V, imperatore 55, 57, 58, 59, 60, 61, 294, 295

Enrico VI, imperatore 297, 298

Enrico, vescovo di Trento 293

Eccheardo 294

Eriberto, abate 192

Erlembaldo 99, 100, 101, 102, 112, 267

Ermanno, vescovo di Bamberg 95

Ermanno, vescovo di Metz 78, 81

Ermanno Contratto 225n

Eugenio III, papa 121n, 152, 153n, 178, 187n, 246, 247, 248, 249, 250, 274

  

Federico da Cles 316

Federico I, imperatore 105, 296, 297, 298

Federico II, imperatore 253, 305

Federico Wanga, vescovo di Trento 301, 302, 303, 304

Federico, arcivescovo di Colonia 295

Filippo, re di Francia 49n

Flavon, conti di 318n, 319

FONSECA C. D. 262, 263

FRANSEN G. 19

  

Galdino della Sala, arcivescovo di Milano 105, 106, 107, 169

Gebeardo, vescovo di Trento 293, 294, 295

Gerardo da Sesso, arcivescovo di Milano 106, 107n, 134, 157n

Gerardo Ocasali, vescovo di Trento 302, 303, 307, 315, 316

Gerardo, vescovo di Novara 186

Gerhoh di Reichesberg 159

Giacomo, vescovo di Torino 124, 125, 185, 187, 253, 259, 271

Giovanni Arborio, abate 124

Giovanni II, vescovo di Genova 126, 192, 193, 194, 198  
Giovanni Mantegazza 172  
Giovanni Minuto 112  
Giovanni VIII, papa 97n  
Giovanni XIX, papa 138n  
Giovanni, prete 250  
Gotofredo, arcivescovo di Milano 99, 101, 101n  
Graziano 9, 10, 11, 12, 13, 19, 20, 21, 63n, 158, 212n, 227, 234n, 235n, 323, 326  
Gregorio, vescovo di Vercelli 263  
Gregorio di Montelongo 124,172n  
Gregorio IX, papa 40, 308, 316, 326  
Gregorio Magno, papa 21, 22, 223  
Gregorio V, papa 138n  
Gregorio VII, papa 11, 12n, 13, 16, 17, 20, 35, 36, 38, 44, 48n, 49, 49n, 50, 51, 52, 53, 54, 58, 60, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 95, 96, 99, 101, 102, 103, 105n, 109, 114n, 115, 116, 118, 127, 128, 136, 137, 138, 147, 148, 182, 183, 184, 196, 210, 211, 214, 230, 231, 233, 234, 235, 237, 242, 246, 264, 266n, 270, 273n, 284, 293  
Gregorio VIII, papa 18, 179  
Grossolano, vescovo di Savona 128n  
Gualtieri di Vezzano, arcivescovo di Genova 133  
Guelfo di Baviera 230  
Guglielmo da Bonfante 201  
Guglielmo di Orange 128  
Guglielmo, frate 204  
Guglielmo, prevosto 125  
Guglielmo, vescovo di Torino 123, 123n  
Guglielmo, vescovo di Pavia 83  
Guiberto, vescovo di Ravenna 88, 114n, 127, 234  
Guiberto, vescovo di Torino 120

Guido da Velate, arcivescovo di Milano 94, 98n, 99, 100, 101, 108, 109, 112, 119, 257, 267

Guido di Arezzo 111n

HEFELE C. J. 27

HERGENRÖTHER J. 27

HUTER F. 319

Ildebrando di Soana 99, 111n, 182n, 208, 209, 210, 211, 241, 243, 263, 279, 281n

Ingone de Sorba 285

Ingone, vescovo di Asti 269

Innocenzo II, papa 12, 18, 129, 130, 148, 157n, 195, 196, 199, 205, 206, 212, 232

Innocenzo III, papa 14, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 106, 107, 143, 155, 186, 187, 188, 211, 216, 218, 237, 297, 298, 299, 300, 300n, 301, 304, 330

Innocenzo IV, papa 17, 124, 133, 201, 203, 278, 305

Ivo di Chartres 326

JEDIN H. 27

JOANNOU P. P. 6

KEHR P. 123, 161n

KUTTNER S. 326

Landolfo da Baggio 103, 104

Landolfo da Carcano, vescovo di Como 171

Landolfo di san Paolo 102, 103, 104, 105n, 123n

Landolfo Seniore 52, 98n, 100n, 167n, 255, 256n, 267n

Landolfo, vescovo di Genova 126, 192, 194, 198

Landolfo, vescovo di Torino 119, 120, 189, 190, 259, 260, 261

Lanfranco, abate 306, 307

Lavagna, conti di 198, 200, 200n, 203, 204, 284, 285



LEONARDI C. 6

Leone IV, papa 236n

Leone IX, papa 13, 35, 69, 70, 70n, 71, 72, 99, 108, 109, 181, 225, 226n

Leone Magno 223n

Litone 266n

Lotario I, imperatore 64n

Lucio II, papa 246, 246n

Lucio III, papa 152

LUCIONI A. 103

Ludovico I, imperatore 64n

MABILLON J. 208

MACCARRONE M. 156, 214

Mainardo, vescovo di Silva Candida 48n, 112

Mainardo, vescovo di Torino 121, 270

Manasse, vescovo di Trento 289, 290

Margarito, monaco 307

Martino, converso 248

Matilde di Canossa 77n, 293, 294

Maurizio di Porto, legato 280, 281

MICCOLI G. 33, 73, 75, 80, 82, 83n

MORIN P. 24, 210

Nantelmo 261

Nazario Muricola 105n

Nicolò II, papa 47, 48, 49, 49n, 69n, 73, 76, 80, 82, 86, 105n, 112, 126, 227, 229, 246, 255, 261, 266, 267, 284

Notkerio, vescovo di Verona 311

Oberto da Pirovano, arcivescovo di Milano 105, 169n, 174, 175, 176, 178, 247, 249

Oberto, vescovo di Genova 126, 283

Odescalco 320  
Odilone di Mercoeur 138n  
Ogerio, vescovo di Genova 128  
Olderico Manfredi 258  
Olderico, vescovo di Padova 48n  
Olrico, arciprete 242  
Olrico, arcivescovo di Milano 171, 172n, 173n, 175  
Onorio III, papa 164, 252, 253, 317  
Ottone I, imperatore 290  
Ottone II, imperatore 292n  
Ottone III, imperatore 126, 292n  
Ottone IV, imperatore 106, 107, 107n  
Ottone, arcivescovo di Genova 132  
Ottone, vescovo di Costanza 76

Pafnunzio, vescovo 223n  
Pasquale II, papa 17, 44, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 92, 105, 148, 156n, 185, 200, 215, 280, 284, 293, 294, 295  
PERI V. 24  
Pervado, vescovo di Trento 293  
Pier Damiani 66, 68, 69, 73, 76, 86, 90, 112, 119, 209, 226, 226n, 229, 257, 262, 263, 264, 265, 267, 268  
Pietro Diacono 87, 141n  
Pietro il Venerabile 160n  
Pietro, abate 198  
Pietro, marchese 183  
Pietro, prete 280  
POLONIO V. 130, 193n, 205, 272n, 283  
PONCELET J. 69, 70  
PRINZ F. 309  
PRODI P. 6

PUNCUH D. 279

RAINALDI F. 26n

Rainaldo, vescovo di Como 80, 82, 85n

RANDO D. 306

Reginaldo da Fornace 320

Reguimiro, vescovo di Torino 258

Remigio, prete 299

Robaldo, arcivescovo di Milano 176, 177, 207, 246, 247, 248, 249, 250, 251

Rodoaldo, patriarca di Aquileia 292n, 311

Rodolfo di Svevia 52, 53, 230

Romualdo 265

ROSSETTI G. 33, 143, 222, 223

Salomone, vescovo di Trento 297, 307, 315

Scorza, famiglia 285

SIEBEN H. J. 25, 29, 30

Sigfrido, arcivescovo di Magonza 48n, 76

Siro, arcivescovo di Genova 130, 131, 197, 198, 199, 205, 206, 272, 274, 275, 282, 285

Sisto V, papa 26n

Stefano IX, papa 110

Stefano, cardinale 47, 226, 227, 255

TABACCO G. 137, 165, 167, 189, 193, 207

Tedaldo, arcivescovo di Milano 50, 100, 101, 113, 114n, 115, 127

Teodolfo, vescovo di Genova 192

Udalrico I, vescovo di Trento 292

Udalrico II, vescovo di Trento 291, 292, 312, 319

Ugo da San Vittore 21

Ugo di Die, legato 51, 54  
Ugo di Grenoble 128  
Ugo, re 289  
Ugo, vescovo di Vercelli 252, 253  
Ugolino d'Ostia 252, 253  
Ugone della Volta, arcivescovo di Genova 200, 204, 274n, 275, 276  
Ugucione 41, 41n  
Ugucione Cagnola, vescovo di Torino 124  
Ugucione, vescovo di Ferrara 301  
Ulrico, vescovo di Imola 231  
Urbano II, papa 17, 31, 88, 90, 92, 95, 96, 103, 104, 105n, 114, 115, 116, 117, 118, 128, 139, 148, 157, 165, 176n, 184, 185, 188, 196, 200, 204, 211, 233, 242n, 243, 273, 275, 279, 281n, 283  
Urbano VI, papa 24  
  
Valentino, monaco 307  
VIOLANTE C. 169  
Vittore II, papa 72, 87  
Vittore III, papa 87, 88  
Vittore IV, papa 124, 297  
VOLLRATH H. 95  
  
Wakulfo, prete 315  
Werner, vescovo di Magdeburgo 76  
Wiberto di Toul 70, 72  
  
Zanebello, canonico 315

## Indice dei nomi di luogo

Airasca 271

Alba 264, 264n

Angers 43, 85n

Antiochia 11, 22n, 28n, 30

Aquileia 6, 83n, 130n, 230n, 289, 292n, 298n, 300, 311

Aquisgrana 208, 209, 263, 311

Arcisate 176n

Arona 169, 170, 170n

Arsio 318

Asti 123n, 266

Au 305, 310, 310n

Austria franca 308

Avranches 43

Bamberg 95, 95n

Basilea 25n, 26n

Baviera 290, 308, 309

Belluno 290

Bobbio 130, 132, 202, 202n

Bologna 28

Bolzano 291, 308n, 310, 310n, 318

Borgogna 61, 169

Borzzone 200, 200n, 201, 201n, 202, 202n, 203, 203n

Brandizzo 265n.

Brennero 290, 292

Bressanone 114n, 127, 290, 290n, 291n, 293, 308n, 312n

Brugnato 130

Calcedonia 21, 24n, 29, 140, 140n  
Camogli 282  
Capodimonte 126, 192, 195, 195n, 196, 197  
Carinzia 290  
Cartagine 11, 234n  
Casale, 111n, 240  
Castelnuovo 123  
Cavour 188n, 189,191  
Ceneda 290  
Chieri 123n, 260, 261  
Cicagna 284  
Ciriè 124  
Citeaux 150n, 151n, 153, 153n, 154n  
Cluny 138, 138n, 139n, 153, 160n, 175, 176, 267, 267n  
Como 80, 171, 173n  
Cornigliano 205  
Corsica 129, 130, 195n  
Costantinopoli 21, 24n, 28n, 244, 313  
Costanza 25n, 26n  
Cremona 18, 18n, 213, 215, 251, 270, 284  
Crescentino 124  
Crescenzago 176, 177, 245, 245n, 246, 247, 248, 249, 249n, 250, 251

Efeso 21, 24n, 29  
Europa 282, 311

Fara Basiliana 179  
Feltre 290  
Fermo 50  
Firenze 24, 72  
Fontaneto d'Agogna 110, 267

Fonte Avellana 263

Francia 47, 49n, 51, 105, 129, 130

Friuli 290

Gabbaia 205

Garda 296n

Genova 126n, 127, 128, 129, 130, 130n, 131, 131n, 133n, 134, 135, 192, 195, 197n, 198n, 199, 200, 201, 204, 205, 207, 272, 273, 273n, 281n, 282, 283, 283n, 284, 286, 287, 288, 305, 329

Germania 6, 49n, 55, 60, 61, 289, 296, 296n, 298

Gérone 79

Gerusalemme 28n, 30, 313

Giovo 310

Guastalla 55, 139, 148, 200, 215, 215n, 270, 293, 294

Hiereia 29

Inghilterra 55

Innsbruck 300

Italia 4, 5, 13, 18, 48n, 55, 71, 72, 83, 106, 127, 134n, 138n, 139n, 150, 151n, 170, 192, 201, 225n, 236n, 263, 289, 290n, 292, 294, 295, 298n, 300n, 307n, 308, 309, 311, 320

Lana 318

Lavagna 195n, 198, 200, 200n, 203, 203n, 204, 284, 285

Liguria 201, 202

Lione 21, 24n, 28

Lombardia 77, 106, 161n, 296

Lucedio 124

Magdeburgo 76

Magonza 48n, 76  
Mantova 72, 109, 289, 301  
Mathi 260  
Maurienne 121, 121n, 122n  
Meano 315  
Melfi 139, 140, 148, 196, 200  
Mercurolio 123  
Milano 50, 50, 50n, 52, 81, 83, 97, 97n, 98, 99, 100, 100n, 102, 104, 105, 105n, 106, 107n, 108n, 109, 110, 111, 111n, 112, 113, 114n, 115, 117n, 118, 120, 123n, 128, 128n, 130, 130n, 134, 135, 167, 169, 171, 172n, 173, 176, 176n, 186, 195, 205, 207, 210n, 240, 243, 245, 246, 251, 252, 252n, 253, 254, 255, 273n, 286n, 287, 305, 329, 331  
Monale 123  
Moneglia 195n, 284  
Montecassino 141n, 157n  
Monvalle 241  
Monza 111, 240, 240n, 244, 252  
Morimondo 176, 178, 179, 207, 245  
Mortara 128, 281  
  
Nicea 15, 21, 24n, 27, 30, 223n  
Novara 77n, 81n, 128n, 160n, 161n, 186  
  
Oulx 121, 123, 125, 134, 261, 261n, 262, 265, 265n, 268, 283, 283n  
  
Padova 48n, 290, 295, 300  
Parma 106, 200  
Pavia 65, 66, 67, 68, 71, 126, 224, 226, 227, 292, 293, 311, 319  
Perugia 70n, 308  
Piacenza 88, 88n, 90, 91, 92, 93, 95, 113n, 117, 118, 203n, 204, 242, 243, 275, 281  
Piobesi 123n, 271



Pirchiriano, monte 181, 183  
Pisa 129, 135, 148, 177n, 197, 212, 212n  
Pogliola 190  
Pomposa 48n  
Portofino 192, 195n  
Provenza 236n

Rapallo 192, 195, 196, 284, 285  
Ravenna 31, 63, 64, 65n, 67, 98, 108, 130, 171  
Reano 191n, 271  
Reims 11, 18, 18n, 35, 35n, 99, 213  
Rivalta 205n, 265n, 266n  
Rivoli 271  
Roma 2, 2n, 4, 6, 13, 19, 23, 28n, 38, 43, 55, 57, 58, 60, 64n, 65n, 66, 71, 82, 84, 84n, 85, 85n, 86, 87, 88, 91, 92, 96, 97n, 99, 100, 101, 102, 105n, 110, 111, 113, 115, 116, 118, 121, 126, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 144, 144n, 155, 156, 157, 157n, 160n, 165, 166, 171, 172, 173, 173n, 174, 175, 176n, 180, 182, 182n, 183, 184, 185, 188, 215, 221, 226n, 228, 254, 255, 257, 271, 289, 295, 297, 298, 301, 302, 303, 304, 309, 315, 317, 321, 327, 328, 329, 330  
Rosate 176, 177, 178, 245, 247, 249, 250, 251

Sabbione 271  
Saint-Gilles 130  
Salisburgo 294, 306, 311, 313  
Sangano 191  
Sanremo 286  
Sardica 11  
Scalenghe 271  
Scarnafigi 189, 269, 270  
Schwatz 300  
Sestri Levante 195n, 284

Sestri Ponente 205n  
Sette Fratte 58, 59, 60  
Settimo Torinese 265  
Spagna 236n  
Spoleto 50, 70n  
Strasburgo 126  
Sturla, valle 200  
Susa 121, 121n, 190, 191n, 270  
    valle di 261, 261n  
Sutri 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62n, 70n, 90

Talamona 167n  
Testona 122, 260, 260n, 261  
Toledo 11, 236n  
Torino 5, 119, 119n, 121, 121n, 122, 122n, 123, 124, 125, 134, 138n, 180, 181, 183,  
184, 185, 186n, 187, 187n, 188, 189, 190, 191n, 195, 207, 229, 253, 258, 259, 260,  
261, 263, 264, 265, 266, 266n, 267, 268, 269, 270, 271, 271n, 273n, 287, 287n, 305,  
309, 319, 329  
Tortona 195n, 275  
Tours 47  
Trento 24n, 26, 28n, 289, 290, 291, 291n, 292, 292n, 294, 296, 297, 298, 299, 299n,  
301, 303, 304, 305, 307, 307n, 308, 309, 311, 312, 312n, 313, 313n, 314, 316, 321, 330  
Treviso 290, 295, 301  
Turingia 309

Valtellina 167n  
Varese 243  
Venosta 291  
Vercelli 72, 97, 106, 109, 124, 252, 253, 263  
Verona 289, 290, 291, 293, 296n, 299, 311  
Vezzolano 265n

Vicenza 290

Vienne 21, 24n, 47, 121

Viterbo 196

Worms 19, 47, 55, 60, 61, 62n, 105, 113n, 295, 296, 297