

La Gerusalemme di San Vivaldo

A CINQUECENTO ANNI DALLA LETTERA
D'INDULGENZA DI PAPA LEONE X

a cura di

Pierantonio Piatti e Francesco Salvestrini

fotografie

Roberto Germogli



EDIZIONI POLISTAMPA

Progetto promosso da



COMUNE
DI MONTAIONE



Si ringrazia Germano Fabris per la collaborazione
all'approntamento del corredo iconografico.

In copertina: Cappella della Madonna dello Spasimo

Sul retro di copertina: Cappelle delle Pie Donne, della Madonna dello Spasimo,
dell'andata al Calvario e della Casa di Pilato.

www.polistampa.com

© 2018 EDIZIONI POLISTAMPA
Via Livorno, 8/32 - 50142 Firenze
Tel. 055 737871
info@polistampa.com - www.leonardolibri.com

ISBN 978-88-596-1857-7

Indice

Presentazione	7
<i>Paolo Pomponi</i> , Sindaco di Montaione	
<i>Elena Corsinovi</i> , Assessore alla Cultura del Comune di Montaione	
Saluto	9
<i>Mauro Card. Piacenza</i> , Penitenziere Maggiore	
Prefazione	11
<i>Pierantonio Piatti</i> , <i>Francesco Salvestrini</i>	
SAN VIVALDO, GERUSALEMME IN VAL D'ELSA	
Il significato locale - sovralocale di un documento e di una data	17
<i>Francesco Salvestrini</i>	
Le indulgenze. Significato e attualità per la vita della Chiesa	25
<i>S.E. Mons. Krzysztof Nykiel</i>	
San Vivaldo, Varallo Sesia, Lugano e tanto altro ancora ...	43
<i>Franco Cardini</i>	
La mimesi sostitutiva di Gerusalemme a San Vivaldo: gli Osservanti e la sindrome da abbandono dei luoghi santi	71
<i>Anna Benvenuti</i>	
L'eremita conteso. San Vivaldo a Montaione tra agiografia minoritica e identità civica	77
<i>Pierantonio Piatti</i>	
IL COMPLESSO: SCOPERTE, INDAGINI E RESTAURI	
L'architettura delle cappelle di San Vivaldo	99
<i>Riccardo Pacciani</i>	
La Gerusalemme di San Vivaldo: dalle analisi archeologiche 'leggere' al rinvenimento della cappella <i>Domus Herodis</i>	109
<i>Elisa Pruno</i> , <i>Chiara Marcotulli</i> , <i>Guido Vannini</i>	
San Vivaldo. Note sui restauri	123
<i>Silvano Salvadori</i> , <i>Antonio Tamburini</i>	
La Gerusalemme di San Vivaldo. Il restauro degli affreschi e delle sculture in terracotta	127
<i>Fabrizio Iacopini</i> , <i>Louis Pierelli</i> , <i>Gabriella Tonini</i>	
LE INDULGENZE: DOTTRINA, PRATICA, CONTROVERSIE	
Martin Lutero e le indulgenze	141
<i>Lucia Felici</i>	
Le indulgenze al Concilio di Trento: uno sguardo di sintesi	155
<i>Matteo Al Kalak</i>	
Concessioni generali di indulgenze: 1264-1695	163
<i>Andrea Pagano</i>	
Richieste di indulgenze nell'Archivio della Penitenzieria Apostolica (secoli XV-XVI)	179
<i>Ugo Taraborrelli</i>	



Presentazione

Siamo felici, come amministratori, di presentare questo volume, frutto di un convegno di studi che ha rappresentato la più importante iniziativa svolta nel 2017 a San Vivaldo, in occasione dei cinquecento anni della Gerusalemme.

Sono passati più di quarant'anni da quando uno storico montaiense come il professor Sergio Gensini e alcuni accademici illuminati e pionieri cominciarono a rivolgere la loro attenzione a San Vivaldo. I primi veli dell'oblio, nel quale questo straordinario e semisconosciuto monumento dell'arte popolare toscana era precipitato, furono sollevati. Da allora l'amministrazione comunale di Montaione non ha mai smesso di farsi promotrice e sostenitrice di ogni sforzo, affinché questo luogo venisse sottratto alla lenta rovina cui pareva destinato, ne venisse studiato e ricostruito, nella più ampia prospettiva culturale, il ruolo avuto nella storia della devozione, dell'arte e in ultima analisi della civiltà di questa parte della Toscana, e infine tornasse a essere un luogo vivo, un luogo di preghiera, conosciuto e frequentato anche per il suo alto contenuto di testimonianza storica.

L'acquisizione in usufrutto della Gerusalemme, grazie alla disponibilità della Provincia toscana dell'ordine dei frati minori di San Francesco, ha creato le condizioni per far convergere su San Vivaldo energie e risorse che hanno consentito nel tempo di dare attuazione a questi propositi. Dopo i primi lavori di consolidamento compiuti dalla Soprintendenza toscana, con l'aiuto di vari soggetti pubblici e privati non pochi interventi sono stati realizzati sugli edifici e sui gruppi scultorei, culminati nel grande progetto di restauro concluso nel 2010. Parallelamente, dalla fine degli anni Ottanta del Novecento, il Comune aveva istituito il Centro internazionale di studi "La Gerusalemme di San Vivaldo" che si è reso protagonista di un'intensa stagione di indagini, ricerche, seminari, i cui esiti sono via via confluiti in importanti pubblicazioni.

Oggi, ma non da oggi, la Gerusalemme di San Vivaldo è un museo che offre visite guidate tutto l'anno, inserito nel circuito del sistema museale dell'Empolese Valdelsa (MUDEV), e meta di sempre più numerosi pellegrini, visitatori e turisti.

Il breve di papa Leone X del 1517, che concedeva le indulgenze ai pellegrini che raggiungessero San Vivaldo, recante l'elenco dei trentaquattro *loci* che allora componevano il complesso, testimonia come in quell'anno la costruzione della Gerusalemme fosse pressoché ultimata e consente di affermare con qualche approssimazione che nel 2017 essa ha compiuto cinquecento anni. Per questo abbiamo voluto da un lato mettere in atto un programma di eventi che celebrasse la ricorrenza e contribuisse ad ampliare la percezione del messaggio culturale di questo luogo, dall'altro cogliere l'occasione per dotare il complesso di un nuovo apparato didattico che sia di ausilio alla visita.

Questa pubblicazione raccoglie i contributi di autorevolissimi studiosi di provenienza accademica ed ecclesiastica – alcuni dei quali amici di San Vivaldo da lunga data – e risponde a un duplice scopo: aggiornare gli studi sulla Gerusalemme, proponendone una rilettura attraverso la prospettiva inedita del dibattito sulle indulgenze che proprio da quel 1517 infiammò l'Europa, e offrire gli strumenti per penetrare a fondo lo spirito e

Il complesso monastico
di San Vivaldo.

il significato storico di questo luogo anche al lettore non specializzato, avvalendosi di un ricco corredo iconografico che getta sguardi nuovi e talora commoventi sui personaggi in terracotta di San Vivaldo e sul contesto che li ospita. Di tutto questo siamo grati ai curatori e agli autori dei saggi, alla Fondazione CR Firenze, alle Edizioni Polistampa.

Ci sia consentita infine questa riflessione. Nella presentazione di una monografia edita nel 1983 dalla Società Storica della Valdelsa, dedicata a San Vivaldo e al suo omologo polacco della Kalwaria Zebrzydowska, si leggono queste righe conclusive: «Kalwaria Zebrzydowska è un luogo dove i pellegrini continuano ad affluire numerosi [...]. Durante la Settimana Santa Kalwaria si popola di pellegrini che rivivono insieme il *mysterium* della Passione; se uno capita in giorni analoghi a San Vivaldo trova vuoti i “sentieri” fra gli antichi luoghi santi gerosolimitani, come se la partecipazione alle vicende della Passione e della morte di Gesù fosse per sempre lasciata alle tanto espressive figure in terracotta policroma. Ma forse non è ancora detta l’ultima parola...». Ecco, possiamo dire oggi che di acqua sotto i ponti ne è passata da allora. E l’invito a prendere in mano le sorti di San Vivaldo, implicito in quelle ultime parole sospese, è stato raccolto e messo a frutto. Forse non ancora abbastanza, ma con risultati di cui essere fieri. È una soddisfazione, e insieme uno stimolo a proseguire sulla stessa strada, con progetti per i quali non mancano le idee.

Elena Corsinovi
*Assessore alla Cultura
del Comune di Montaione*

Paolo Pomponi
Sindaco di Montaione

Saluto

Dal Vaticano, Pasqua di Risurrezione 2018

È con particolare gioia che esprimo il mio vivo rallegramento e il mio plauso per la realizzazione di questo pregevole volume, arricchito da un significativo corredo iconografico, sul Sacro Monte di San Vivaldo, singolare complesso religioso in diocesi di Volterra che dal XVI secolo costituisce un evocativo richiamo alla contemplazione dei Misteri della Passione e della Risurrezione di Nostro Signore Gesù Cristo.

Concepito nella felice ricorrenza cinque volte centenaria della concessione dell'indulgenza ai pellegrini della 'Gerusalemme' di Montaione accordata da Papa Leone X, questa raccolta di Studi, di sicuro rigore scientifico eppur rivolta al più vasto pubblico per una sempre più approfondita conoscenza della vivente tradizione cristiana della nostra amata Penisola, nasce dalla riuscita sinergia culturale tra questa Penitenzieria Apostolica e il mondo accademico toscano, segno della possibilità di un fecondo dialogo tra la Chiesa cattolica e il mondo accademico, nel comune servizio alla Verità.

Auguro a quest'opera la maggiore diffusione, a testimonianza della vitalità dell'insigne polo santuario di San Vivaldo: possa dalla Selva di Camporena, resa sacra sin dal Medioevo dalla presenza eremitica e dai primi decenni del Cinquecento custode di una preziosa *translatio* liturgica e architettonica dei Luoghi Santi gerosolimitani promossa dall'Osservanza francescana, continuare ad irradiarsi *in novitate* la Buona Novella del Salvatore.

Scorrendo le pagine di questo libro, e soffermandoci sulle eleganti riproduzioni delle meraviglie architettoniche e iconiche del Sacro Monte sanvivaldino, ripercorriamo insieme ai tanti pellegrini che dal 1517 ad oggi hanno visitato con devozione le Cappelle della *Jerusalem* toscana, il decisivo *passagium* verso la riconciliazione con il Padre, ed insieme a loro intoniamo, con grato stupore, l'inno *Misericordias Domini in aeternum cantabo*.

Mauro Card. Piacenza
Penitenziere Maggiore



Prefazione

Pierantonio Piatti, Francesco Salvestrini

Urbs Jerusalem beata, dicta pacis visio
quae construitur in cælis, vivis ex lapidibus
angelisque coronata, sicut sponsa comite

L' inno *Urbs Jerusalem beata*, ascritto ai secoli VII-VIII nella sua primigenia composizione e presente nel *Pontificale* di Poitiers del X secolo per la benedizione di un fonte battesimale, canta da secoli, ai vesperi del *Comune* della dedicazione di una chiesa, la città dell'Apocalisse, la Gerusalemme del cielo, patria dei santi che sono pietre vive scolpite e modellate in terra dalle persecuzioni sofferte per Cristo.

A quella Gerusalemme celeste si guardò con rinnovata speranza nei decenni a cavaliere tra il XV e il XVI secolo, mentre la crisi delle istituzioni ecclesiastiche e della vita religiosa stava toccando il suo culmine e al contempo le questioni teologiche erano prossime a divenire, e lo sarebbero state per tutto il Cinquecento, un problema largamente dibattuto presso i più disparati *niveaux* sociali, desiderosi di una *renovatio spiritualis in capite et in membris*, come testimoniato anche dalla straordinaria circolazione dell'*Imitatio Christi*, vero e proprio manuale di direzione spirituale attribuito al canonico agostiniano Tommaso da Kempis (1380-1471), testo diffuso in tutta Europa e tradotto in tutte le lingue.

Teatro sacro degli eventi decisivi della storia della Salvezza e mistica porta verso la patria ultramondana, la Gerusalemme terrestre, agognato *umbilicus Orbis* ormai difficilmente raggiungibile seguendo le vie tradizionali di pellegrinaggio a causa dell'inarrestabile espansione ottomana e della guerra tra Venezia e il Sultano, con la conseguente compromissione della presenza latina in Terrasanta, sarebbe stata riprodotta in Occidente, a partire dagli anni Ottanta del Quattrocento con la 'protomimesi' gerosolimitana di fr. Bernardino Caimi (1425-1500) a Varallo, nei cosiddetti *Sacri Monti*, riproposizioni topografiche e architettoniche dei luoghi santi promosse dall'Ordine francescano, sin dal 1217 istituzionalmente provvisto di una specifica Provincia – definita in origine Provincia "d'Oltremare" o "di Siria" –, costituita da Clemente VI nel 1342 in Custodia di Terrasanta.

Presenti presso il *locus* eremitico di San Vivaldo, nel territorio di Montaione, sin dal 1486-1487, i Minori osservanti promossero l'edificazione del complesso sacromontano tra il 1500 e il 1515, disseminando nella Selva di Camporena trentaquattro cappelle dedicate agli episodi più evocativi della vita e della Passione del Signore.

Il V centenario del *Breve* con il quale Leone X (1513-1521) concesse nel 1516 diverse indulgenze ai pellegrini del complesso sanvivaldino e l'anniversario, cronologicamente tangente e anch'esso cinque volte centenario, della Riforma luterana (1517-2017) hanno costituito una felice occasione per tornare a rileggere *in novitate* sia le vicende fondative della 'Gerusalemme in Toscana' sia le profonde implicazioni dottrinali e politiche sottese alla riproduzione delle *memoriae Christi* in questo ameno bosco della Valdelsa, reso sacro dall'asceti di romiti sin dal pieno Medioevo.

Se la realizzazione del Sacro Monte di San Vivaldo risulta anteriore alla violenta *pugna* teologica e istituzionale ingaggiata tra Martin Lutero (1483-1546) e la Sede apostolica, la dimensione santuariale e la proposta soteriologica della Gerusalemme

La facciata della chiesa
di San Vivaldo.

sanvivaldina si offrono, tuttavia, quali elementi di primario interesse per un fecondo laboratorio storiografico sulla religiosità della prima Età moderna, come nei migliori voti dei curatori di questo volume.

Le due ricorrenze giubilari, di segno ecclesiologico e politico storicamente opposto, sembrano quasi proporre un metaforico ‘confronto’ tra i loro rispettivi animatori: da un lato Giovanni di Lorenzo de’ Medici, quartogenito e secondo figlio maschio di Lorenzo il Magnifico (1449-1492), che rese la Roma papale una splendida corte rinascimentale, e dall’altro l’austero frate eremitano di sant’Agostino, professore del convento di Erfurt, padre della Riforma protestante e acceso avversatore della prassi delle indulgenze, delle quali proprio nel 1516, a un anno dal deflagrare della polemica luterana sullo scenario europeo, papa Medici aveva arricchito il tesoro devozionale del ‘suo’ Sacro Monte toscano.

Ma il ‘confronto’ avviene in questa sede in quello che ci piace definire lo ‘spirito di San Vivaldo’, riecheggiando le considerazioni di Claudio Leonardi (1926-2010), per molti anni Presidente del Centro Internazionale di Studi “La ‘Gerusalemme’ di San Vivaldo”, in apertura al Convegno di Studi *Fedi a confronto. Ebrei, Cristiani e Musulmani fra X e XIII secolo*, celebrato a San Vivaldo dal 22 al 24 settembre 2004: «Personalmente credo che è utopico far coincidere le diversità, come diceva Soloviev, se non in un tempo che è oltre il tempo. Nella storia le posizioni erano diverse e resteranno diverse, ma il problema è quello di trovare il punto dove un dialogo è possibile. Per questo occorre avere sufficiente coscienza di ciò che ogni posizione rappresenta effettivamente, intellettualmente e spiritualmente»¹.

Ad accompagnare questo cammino di riflessione e di studio da ormai cinquecento anni sono gli ‘abitanti immobili’ di San Vivaldo, personaggi degli evocativi gruppi statuari in terracotta policroma che popolano le restanti diciassette cappelle e ai quali si è conferito, in quanto plastici protagonisti del percorso devozionale, ampio e rinnovato rilievo grazie all’opimo apparato iconografico di questo volume, corredato da una preziosa messa a punto della pluridecennale tradizione di studi sulla *Hierusalem* sanvivaldina sul versante della storia dell’architettura e delle arti.

Come osservato da Antonio Paolucci nel 2006, nella sua veste di Soprintendente per il Polo Museale Fiorentino, «sarà lecito – e consolante – parlare di *Uffizi in Valdelsa* perché l’ordine estetico e intellettuale che risplende nel museo maggiore li troverete riverberati nel paesaggio, nell’architettura, nelle opere d’arte presenti in quella parte di Toscana»², e che nel Sacro Monte di Montaione può vantare una singolare e poliedrica stratificazione antropologica, artistica, religiosa e culturale.

Speculari ai *coelestis Hierusalem cives*, gli attori del dramma liturgico sanvivaldino introducono oggi come nel secolo XVI, sotto le specie della loro ieratica fissità, il pellegrino e il visitatore nella *dynamis* costitutiva dell’eredità dei progenitori, l’irriducibile aporia tra Storia e Profezia, che nel *mysterium* gerosolimitano viene ricompresa e risolta nel sacrificio redentivo del Figlio dell’Uomo.

Desideriamo ringraziare l’Amministrazione comunale di Montaione, nelle persone del Sindaco, Paolo Pomponi, e dell’Assessore alla Cultura, Elena Corsinovi, per aver promosso le Giornate di Studi del 24 e 25 giugno 2017, dalle quali prende le mosse questa pubblicazione, così come S. E. Mons. Alberto Silvani, Vescovo di Volterra, e S. E. R. Monsignor Mario Meini, Vescovo di Fiesole e Vicepresidente per l’Italia centrale della Conferenza Episcopale Italiana, per il benevolo interesse dimostrato nei riguardi della promozione degli studi sanvivaldini con il loro gradito intervento al Simposio del 2017.

Una menzione di particolare plauso, unitamente all’espressione della nostra più viva riconoscenza, va a S. E. R. Mons. Krzysztof Nykiel, Reggente della Penitenzieria Apostolica

in Città del Vaticano, che ci ha onorati con una sua *lectio magistralis* sulla dottrina delle indulgenze e ha significato l'attenzione dell'antica e prestigiosa istituzione vaticana, consentendo con delicata premura l'avvio di una sinergia privilegiata di studi e di vicinanza amicale, che ravvisiamo quale essenza la più vera degli *studia humanitatis*.

Roma-Firenze, 6 gennaio 2018

NOTE

¹ Cfr. C. LEONARDI, *Saluto del Presidente del Centro Internazionale di Studi 'La Gerusalemme di San Vivaldo'*, in *Fedi a confronto. Ebrei, Cristiani e Musulmani fra X e XIII secolo*, Atti del Convegno di Studi (San Vivaldo – Montaione, 22-24 giugno 2004), a cura di S. GENSINI, Firenze, Polistampa, 2006 (La Gerusalemme in Occidente. Collana del Centro Internazionale di Studi 'La Gerusalemme di San Vivaldo', diretta da S. Gensini, 2), p. XVIII.

² Cfr. A. PAOLUCCI, *Presentazione*, in *La Gerusalemme di San Vivaldo*, a cura di R. CATERINA PROTO PISANI, Firenze, Polistampa, 2006, p. 11.

L'interno della chiesa con
l'altare maggiore.



Alla pagina successiva
Scorcio della Gerusalemme
di San Vivaldo.
Da sinistra: le cappelle
delle Pie Donne, della
Madonna dello Spasimo,
dell'andata al Calvario
e della Casa di Pilato.



SAN VIVALDO,
GERUSALEMME IN VAL D'ELSA

Il significato locale - sovralocale di un documento e di una data

Francesco Salvestrini

Tracciare una breve descrizione della lettera di indulgenza che ha offerto l'occasione per la stampa del presente volume, e quindi tornare a riflettere, anche da questo punto di vista, sull'importanza e il significato del sito di San Vivaldo, è compito oggi singolarmente agevole. Esiste, infatti, del documento un'analisi esaustiva condotta, oltre dieci anni orsono, da un esperto qual era Germano Gualdo, in un'ottica squisitamente storico-diplomatistica¹. Mi limiterò, pertanto, a riprendere alcune delle sue considerazioni e a fare qualche riferimento al celebre autore dell'epistola.

Prima, però, di procedere mi è impossibile non sottolineare la singolare coincidenza che vide 'nascere' San Vivaldo da una carta di indulgenza composta il 19 febbraio 1516 (stile della natività; ma resta il dubbio che possa essere stata concepita fin dal 1515 e in realtà esemplata nel 1517). Questa data, infatti, precedette di circa un anno e mezzo la celeberrima discussione sulla dichiarazione del potere delle indulgenze (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*) che, per convenzione, si ritiene essere stata affissa il 31 ottobre 1517 sulla porta della chiesa del castello di Wittenberg dal frate agostiniano Martin Lutero. In altre parole, la prima attestazione documentaria relativa al complesso del sacro monte emerge da una concessione della remissione dei peccati emanata negli stessi anni in cui una voce autorevole si preparava a mettere in discussione la validità di tale prassi, provocando una delle più grandi e dolorose spaccature verificatesi nella storia del mondo cristiano.

Naturalmente questo non costituì l'unico evento che fece da lontana cornice alla nascita del convento e del santuario di Camporena, fondati presso il tracciato della via Francigena, lungo l'antico percorso dei pellegrini romei, nel cuore del Bosco Tondo e non lontano dal corso del torrente Egola. La matrice minoritica e osservantina del luogo e la dichiarata intenzione mimetico-sostitutiva della topografia fisica e spirituale di Gerusalemme ci ricordano l'occupazione di quest'ultima da parte dei Turchi Ottomani guidati dal sultano Selim I (1516), che subentrò ai Mamelucchi nel dominio della città. Tale avvicendamento ebbe, come è noto, importanti conseguenze per la Custodia francescana di Terrasanta. Esso comportò, infatti, la progressiva emarginazione dei frati dagli spazi che avevano conosciuto la vita e la passione di Cristo e che erano stati loro affidati meno di duecento anni prima².

D'altro canto, il documento del 1516 non fu il primo che sancì l'esistenza dell'inse-diamento conventuale, delle cappelle e delle *stationes*, divenuti particolarmente cari, così come il loro santo eponimo, alla vicina comunità della terra di Montaione³. Inoltre, la relativa rapidità con la quale i religiosi ottennero la concessione delle indulgenze per la *Christifidelium turma* che raggiungeva queste plaghe, conseguentemente al possesso dello spazio consacrato, va connessa con la bolla *Ite vos* del 29 maggio 1517, tramite la quale papa Leone X riconobbe piena autonomia ai Minori della Regolare Osservanza, facendone i testimoni e i privilegiati custodi della memoria connessa al loro padre fondatore⁴.

Tuttavia, la prossimità cronologica e il paradosso tematico costituiti da una lettera di indulgenza redatta alla vigilia della Riforma come ufficiale riconoscimento di una già pre-

Nelle pagine successive
Cappella del Monte Sion:
Cappella del Cenacolo
e Cappella della Lavanda
dei Piedi.







sente devozione sono apparsi quali spunti interessanti e degni di rilievo. Per questo motivo ai curatori è sembrato opportuno riunire in un'unica sede la nuova lettura del complesso sanvivaldino, condotta alla luce delle più recenti ricerche storico-documentarie, dei saggi archeologici, dell'analisi architettonica, nonché degli ultimi restauri interessanti l'apparato scultoreo e decorativo⁵, con una presentazione del valore storico e religioso attribuito alla pratica e alla tradizione delle indulgenze, in considerazione degli eventi che sconvolsero l'intera Europa durante il primo ventennio del XVI secolo. Si tratta, del resto, di una nuova chiave di lettura che, senza disconoscere, anzi ricomprendendo le ormai ben note connessioni oltremarine di San Vivaldo, apre intorno al medesimo un differente percorso conoscitivo rimasto finora relativamente nell'ombra, ma che, al contrario, evidenzia, anche da questo punto di vista, la straordinaria polisemia di tale santuario cristologico.

Gli argomenti sono accuratamente approfonditi dai contributi che seguono. In questa sede, come dicevamo, si intende solo fornire alcuni ragguagli sulla lettera siglata dal cardinale Bernardo Dovizi da Bibbiena (1470-1520) – celebre scrittore e commediografo, segretario particolare del primo papa Medici –, dedicata al sacro monte sorto nella selva di Camporena, fra gli antichi territori di San Miniato e Montaione ed entro il vasto contesto della diocesi volterrana⁶.

Secondo quanto illustrato da Gualdo, la testimonianza in esame, di provenienza pontificia, non è propriamente né una bolla né un breve, poiché non si tratta di un atto papale in senso stretto. Leone X concesse l'indulgenza ai pellegrini che frequentavano la 'cittadella' della Valdelsa. Tuttavia colui che ebbe l'incarico di comunicare la decisione fu il suddetto cardinale, come dimostrano la sottoscrizione (*B. Cardinalis Sancte Marie in Porticu manu propria subscripsi*) e la *salutatio: salutem in Domino sempiternam*, che è tipica dei documenti emessi dai vescovi o, appunto, dai porporati⁷.

Della pergamena originale, un tempo conservata presso l'archivio del locale convento francescano, oggi non resta traccia. Il testo ci è noto da due tardive trascrizioni, parzialmente discordanti fra loro, pubblicate nei primi decenni del XX secolo⁸. Tali edizioni mostrano che si trattava di un'epistola, la quale riferiva come *infra clausuram silve loci sancti Vivaldi* fossero sorte *quam plurime Ecclesuncule sive Capelle ad istar locorum humanitatis Cristi Terre sanctae* per volontà del frate minore Tommaso da Firenze, *dicti loci guardianum et prefatorum locorum inventorem*⁹. Ne era derivato un sito speculare a quelli in cui si era consumata la passione di Gesù. Per coloro che avessero raggiunto tale meta il fondatore aveva chiesto la possibilità di lucrare ogni volta sette anni *vere indulgentie*. Si trattava solo della principale in una serie di *postulationes* alle quali il santo padre volle benignamente acconsentire, poiché la carta scendeva nel dettaglio dei benefici minori ricavabili dall'accesso ad altri luoghi e regolamentava la presenza al santuario sia dei devoti uomini che delle donne. Il sito venne accuratamente descritto, e la *dispositio* stabilì i termini dell'assoluzione.

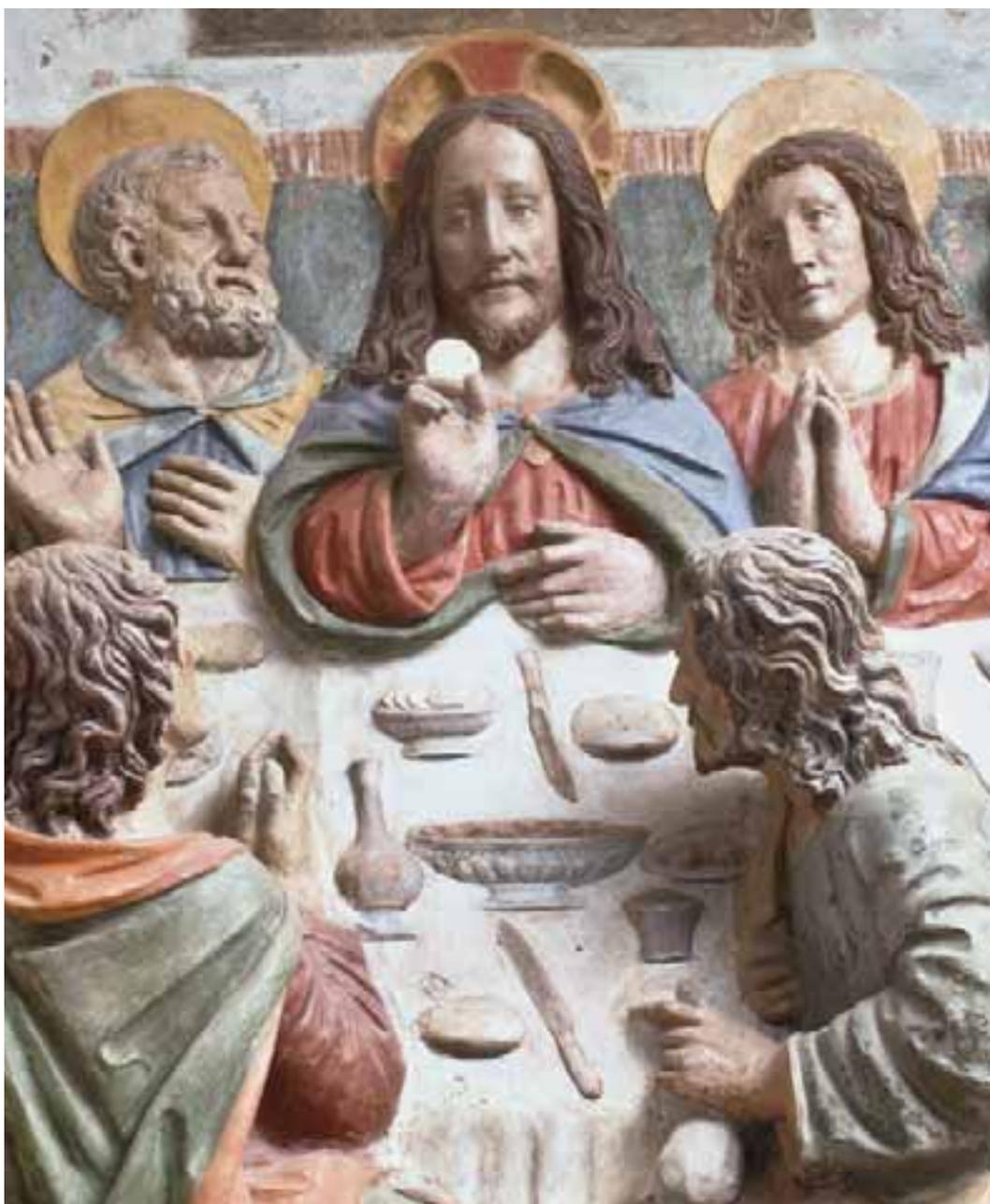
Gualdo, sottolineando le peculiarità di questa lettera, spiega il suo carattere di relativa 'informalità'. Essa fu forse ideata all'epoca del primo ingresso trionfale del papa a Firenze (30 novembre 1515)¹⁰, oppure in occasione del suo nuovo soggiorno in città di ritorno da Bologna, dove si era recato per incontrare Francesco I re di Francia; oppure ancora a seguito della missione a Roma del minorita osservante e memorialista Mariano da Firenze¹¹, anch'egli legato a San Vivaldo. Confermerebbe tale caratteristica del testo l'espressione finale *Ita est*, formula tipica dei documenti concistoriali emessi per volontà dei papi, e non delle suppliche di cancelleria o delle lettere di indulgenza, confermate in prima persona dal santo padre (*relaxamus, concedimus*). In questo caso il Bibbiena, incaricato di gestire la corrispondenza personale, ormai per lo più in volgare, del pontefice, in pratica notificava una decisione espressa *vivae vocis oraculo* dal medesimo.

Cappella del Monte Sion,
esterno.

Trattandosi di una lettera stilata a Firenze, nella residenza del cardinale, il documento riflette la familiarità della curia con l'ambiente della città gigliata e la volontà di favorire gli abitanti della Valdelsa, ormai sudditi fedeli della signoria medicea. Tale dato acquistava particolare rilievo se si pensa alla strategica collocazione di San Vivaldo, presidio francescano ed oasi di religiosità sorto sull'antico confine tra i domini fiorentino e pisano e lungo la strada che dal Valdarno conduceva a San Gimignano e a Siena.

Anche il fatto che la missiva sia stata scritta dal Bibbiena contribuisce a sottolinearne la relativa eccezionalità, non solo per il ruolo istituzionale rivestito dal cardinale, ma anche perché questi era intimo consigliere del papa, suo legato di fiducia e animatore della corte di letterati e artisti che lo circondava¹².

È, pertanto, sulla base di un documento ufficiale, ma frutto di un *iter* rapido e senza dubbio privilegiato, che si formalizzò la già diffusa devozione popolare, fortemente indirizzata e motivata dai frati Minori, per il sito di San Vivaldo e le sue testimonianze di fede, in quanto luogo riconosciuto di speranza e redenzione, che oggi assume anche il valore di un bene culturale per la cittadinanza montaiuole e per le popolazioni della Valdelsa.



Cappella del Monte Sion,
Cappella del Cenacolo,
particolare: l'istituzione
dell'Eucarestia.

NOTE

¹ G. GUALDO, *La lettera di notifica delle indulgenze di Leone X (19 febbraio 1516)*, in *Una 'Gerusalemme' toscana sullo sfondo di due giubilei: 1500-1525*, a cura di S. GENSINI, Firenze, SISMEL, 2004, pp. 121-127.

² Cfr. F. SURIANO, *Il Trattato di Terra Santa e dell'Oriente*, a cura di G. GOLUBOVICH, Milano, Artigianelli, 1900, pp. LIX, 111-115; R. RUSCONI, *Gerusalemme nella predicazione popolare quattrocentesca tra millennio, ricordo di viaggio e luogo sacro*, in *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, Firenze, Alinea, 1982, pp. 285-298; 295-296; F. CARDINI, *La devozione a Gerusalemme in Occidente e il «caso» sanvivaldino*, in *La «Gerusalemme» di San Vivaldo e i sacri monti in Europa*, a cura di S. GENSINI, Pisa, Pacini, 1989, pp. 55-102: 101-102; E. BATTISTI, *Il concetto di imitazione e suoi riflessi sui Sacri Monti*, *ivi*, pp. 133-143; *In Terra Santa. Dalla Crociata alla Custodia dei Luoghi Santi*, a cura di M. PICCIRILLO, Firenze, Skira, 2000; M. CARIA, *Il "Trattatello delle indulgentie de Terra Sancta" di Francesco Suriano. Primi appunti per l'edizione e lo studio linguistico*, Alghero, Ed. del Sole, 2008, pp. 87-90; A. BENVENUTI, *Gli Osservanti e le mimesi di Gerusalemme. Divagazioni tra San Vivaldo e il Levante*, in *Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei Luoghi Santi tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di A. BENVENUTI, P. PIATTI, Firenze, SISMEL, 2013, pp. 279-308: 305-307; R. PACCIANI, *La prima edizione a stampa del viaggio a Gerusalemme. Caratteri, testimonianze e confronti con l'Edicola del Santo Sepolcro: il Tempietto Rucellai e la cappella del Santo Sepolcro a San Vivaldo*, in *Monaci e pellegrini nell'Europa medievale. Viaggi, sperimentazioni, conflitti e forme di mediazione*, a cura di F. SALVESTRINI, Firenze, Polistampa, 2014, pp. 131-138; B. SALETTI, *I francescani in Terrasanta (1291-1517)*, Padova, Libreriauniversitaria, 2016, pp. 201-206.

³ Cfr. in proposito *Religiosità e società in Valdelsa nel Basso Medioevo*, Società Storica della Valdelsa, 1980.

⁴ A. INNOCENTI, *Il francescanesimo e i Sacri Monti*, in *La «Gerusalemme» di San Vivaldo*, pp. 233-239: 237-238; P. SELLA, *Leone X e la definitiva divisione dell'Ordine dei Minori (OMin): la bolla Ite vos (29 maggio 1517)*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura, 2001.

⁵ Per i quali cfr. G. FERRI PICCALUGA, *Le immagini di San Vivaldo*, in *Gli abitanti immobili di San Vivaldo il Monte Sacro della Toscana*, Firenze, Morgana, 1987, pp. 25-38; P. CANNON BROOKES, *The Sculptural Complexes of San Vivaldo*, in *La «Gerusalemme» di San Vivaldo*, pp. 271-279; R. PACCIANI, *L'architettura delle cappelle di S. Vivaldo: rapporti stilistici e iconografici*, *ivi*, pp. 299-331; L. LORENZI, *Le terrecotte policrome di San Vivaldo. Precisazioni in margine ad alcune sculture del complesso gerosolimitano*, in *Una 'Gerusalemme' toscana*, pp. 109-120; *La Gerusalemme di San Vivaldo. Guida alla visita del museo e alla scoperta del territorio*, a cura di R. CATERINA PROTO PISANI, Firenze, Polistampa, 2006.

⁶ Cfr. in proposito F. CARDINI, *Le stagioni sanvivaldine*, in *Gli abitanti immobili*, pp. 19-24; F. SALVESTRINI, *Un territorio tra Valdelsa e Medio Valdarno: il dominio di San Miniato al Tedesco durante i secoli XIII-XV*, «Miscellanea Storica della Valdelsa», XCVII (1991), 2-3, pp. 141-181.

⁷ I pontefici chiudevano, invece, con la formula *salutem et apostolicam benedictionem*.

⁸ *Sacra rituum congregatio*, eminentissimo ac reverentissimo d.no Card. Francesco Satolli relatore – Volaterrana seu Ordinis Fratrum Minorum – *Confirmationis cultus praestiti servo Dei Vivaldo Eremitae et Tertio Ordine Francisci sancto nuncupato. Positio super casu excepto*, Romae, Ex typographia pontificia Instituti Pii IX, 1908; F. GHILARDI, *Sulle cappelle di San Vivaldo. Un documento di Leone X*, «Miscellanea Storica della Valdelsa», XXIX (1921), 1-2, pp. 1-26. Una più recente edizione del documento, tratta dalle due precedenti, è in R. PACCIANI, G. VANNINI, *La 'Gerusalemme' di S. Vivaldo in Valdelsa*, San Miniato-Montaiione, Titivillus, 1998, pp. 24-25. Cfr. in proposito anche F. CARDINI, G. VANNINI, *San Vivaldo in Valdelsa: problemi topografici ed interpretazioni simboliche di una «Gerusalemme» cinquecentesca in Toscana*, in *Due casi paralleli: la Kalwaria Zebrzydowska in Polonia e la «Gerusalemme» di San Vivaldo in Toscana*, Castelfiorentino, Società Storica della Valdelsa, 1983, pp. 21-71: 40-41, 43-47.

⁹ Cfr. G. VANNINI, *S. Vivaldo e la sua documentazione materiale: lineamenti di una ricerca archeologica*, in *La «Gerusalemme» di San Vivaldo*, pp. 242-270; C. MERCURI, *L'itinerarium Urbis Romae di Mariano da Firenze: un vademecum per il pellegrino degli inizi del Cinquecento*, in *Una 'Gerusalemme' toscana*, pp. 83-92: 91.

¹⁰ I. CISERI, *L'ingresso trionfale di Leone X in Firenze nel 1515*, Firenze, Olschki, 1990.

¹¹ Sul quale cfr. M. PAPI, *Mariano da Firenze e la "superiorità" della sua Toscana*, in *Una 'Gerusalemme' toscana*, pp. 69-81; A. BENVENUTI, *Memoria agiografica regionale nel Tractatus de origine et nobilitate Tusciae di Mariano da Firenze*, in *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e l'invenzione delle regioni (secc. XV-XVIII)*, a cura di T. CALIÒ, M. DURANTI, R. MICHETTI, Roma, Viella, 2013, pp. 429-440; ed ora *L'opera storico-agiografica di frate Mariano da Firenze († 1523)*, Giornata di studio, 22 ottobre 2016, in corso di stampa su «Studi Francescani».

¹² Cfr. G.L. MONCALLERO, *Il cardinale Bernardo Dovizi da Bibbiena umanista e diplomatico (1470-1520). Uomini e avvenimenti del Rinascimento alla luce di documenti inediti*, Firenze, Olschki, 1953; G. PATRIZI, *Dovizi, Bernardo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 41, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1992, pp. 593-600; A. PEDICONI, *Cardinal Bernardo Dovizi da Bibbiena (1470-1520): a Palatine Cardinal*, in *The Possessions of a Cardinal. Politics, Piety, and Art, 1450-1700*, ed. by M. HOLLINGSWORTH, C.M. RICHARDSON, London-Philadelphia, Pennsylvania State University Press, 2010, pp. 92-112.



Le indulgenze.

Significato e attualità per la vita della Chiesa

S.E. Mons. Krzysztof Nykiel, Reggente della Penitenzieria Apostolica

1. INTRODUZIONE

Può sembrare strano, anche a molti cattolici, sentire ancora parlare di indulgenze. Come sappiamo, esse hanno segnato la vita quotidiana dei fedeli per molti secoli e tuttavia, in anni più recenti, soprattutto in alcuni Paesi nei quali è diminuita anche la frequenza alla confessione, sono apparse meno praticate e ricercate, dando l'impressione, per così dire, di 'segnare il passo'. I motivi di questa disaffezione possono essere molteplici. Di sicuro non risponde a una sensibilità autenticamente evangelica una certa mentalità 'contabile' che la passata disciplina sembrava incoraggiare, concependo il dono delle indulgenze come una sorta di automatismo slegato da quell'alveo vitale nel quale esse invece sorsero, e cioè l'impegno quotidiano di conversione e di vita cristiana.

Durante l'Udienza generale del 30 settembre 1999, dedicata al tema dell'indulgenza, San Giovanni Paolo II ha pronunciato le seguenti significative parole:

Nell'attuale contesto ecumenico, la Chiesa avverte l'esigenza che questa antica pratica, intesa come espressione significativa della misericordia di Dio, venga ben compresa e accolta [...] Il punto di partenza per comprendere l'indulgenza è l'abbondanza della misericordia di Dio, manifestata nella croce di Cristo. Gesù crocifisso è la grande 'indulgenza' che il Padre ha offerto all'umanità, mediante il perdono delle colpe e la possibilità della vita filiale (cfr. *Gv* 1,12-13) nello Spirito Santo (cfr. *Gal* 4,6; *Rm* 5,5; 8,15-16)¹.

E alla fine della *Proposizione 7* dell'XI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, convocata da Benedetto XVI dal 2 al 23 ottobre 2005 a conclusione dell'Anno Eucaristico, si legge:

Il rinnovamento della spiritualità eucaristica può essere l'occasione per approfondire la comprensione e la pratica delle indulgenze. Questo Sinodo ricorda che i Vescovi e i parroci possono chiedere alla Penitenzieria Apostolica l'indulgenza plenaria per celebrare diverse occasioni e anniversari. Il Sinodo incoraggia una catechesi rinnovata sulle indulgenze².

Non può quindi giustificarsi il silenzio in materia, né per motivi pastorali, né per motivi ecumenici³. I pastori d'anime sono invitati a rispondere a questo solenne appello della Chiesa e a spiegare ai fedeli il significato e i grandi vantaggi spirituali della pratica delle indulgenze, che San Giovanni Paolo II aveva definito «dono totale della misericordia di Dio»⁴.

Certamente, alla fine del Quattrocento e all'inizio del Cinquecento ci furono predicatori di indulgenze che commisero abusi, particolarmente in Germania, dove era diventato aspro il confronto tra i predicatori dell'indulgenza papale, per favorire la ricostruzione

Cappella del Monte Sion,
Cappella della Lavanda
dei Piedi, particolare.

Nelle pagine successive
Cappella del Monte Sion,
Cappella dell'Incredulità
di San Tommaso.





della basilica di San Pietro, e i poteri locali, tra i quali Federico di Wittenberg, il potente protettore di Lutero, che aveva accumulato nel suo castello 17.413 reliquie di santi suscettibili – egli diceva – di far acquistare ai visitatori 128.000 anni di indulgenze. Temendo pesanti perdite, Federico aveva impedito la predicazione delle indulgenze papali nei suoi Stati, ma i suoi sudditi traversavano fiumi e varcavano frontiere per conseguirle⁵.

La risposta pastorale fu data dal Concilio Tridentino che, da un lato, ribadì la somma utilità delle indulgenze e ne raccomandò l'uso da parte dei fedeli, dall'altro raccomandò ai Vescovi la moderazione nelle concessioni. Il Concilio, mentre definiva solennemente che, per il potere delle Chiavi, la Chiesa aveva legittimamente la facoltà di concedere le sacre indulgenze, lasciava aperte molte questioni per un ulteriore approfondimento⁶. Questo approfondimento ebbe come principali artefici, quattro secoli più tardi, il Beato Paolo VI e la Penitenzieria Apostolica.

2. L'EVOLUZIONE DELLE COMPETENZE SULLE INDULGENZE

Dopo la chiusura del Concilio Tridentino, già Clemente VIII nel 1593 aveva progettato di istituire un organismo specifico, con lo scopo di disciplinare la concessione delle indulgenze, ma alla creazione di un dicastero stabile si arrivò solo il 6 luglio 1669, con l'erezione della Congregazione delle Indulgenze e delle Reliquie da parte di Clemente IX⁷. San Pio X invece volle unire tale competenza in perpetuo alla Sacra Congregazione dei Riti, il 28 gennaio 1904⁸, e finalmente, il 29 giugno 1908, la trasmise al Sant'Uffizio⁹.

Benedetto XV, il 25 marzo 1917, seguendo il chiaro orientamento della legge canonica, che metteva sempre più in rilievo la stretta correlazione tra la Penitenza sacramentale e l'indulgenza, affidò definitivamente la Sezione Indulgenze alla Penitenzieria Apostolica, limitando la competenza del Sant'Uffizio agli aspetti dottrinali delle nuove preghiere e devozioni¹⁰. Tale competenza della Penitenzieria Apostolica circa l'uso e la concessione delle indulgenze fu confermata dal Beato Paolo VI, dopo il Concilio Vaticano II¹¹, e da San Giovanni Paolo II, nella Costituzione *Pastor Bonus*¹².

3. LA COSTITUZIONE APOSTOLICA *INDULGENTIARUM DOCTRINA* DEL BEATO PAOLO VI

La Costituzione apostolica *Indulgentiarum doctrina* del Beato Paolo VI fu pubblicata il 1° gennaio 1967¹³, esattamente cinquanta anni or sono. Nell'elaborazione di questo importante documento venne coinvolta direttamente la Penitenzieria Apostolica, sia nella parte dottrinale, che è la più corposa, quanto in quella normativa. La costituzione è un documento assai prezioso e costituisce forse la migliore sintesi sulla dottrina delle indulgenze, tanto da essere ripetutamente citata nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

La Costituzione *Indulgentiarum doctrina* inizia con la seguente affermazione: «La dottrina e l'uso delle indulgenze, da molti secoli in vigore nella Chiesa Cattolica, hanno un solido fondamento nella divina rivelazione»¹⁴. Il documento, di fatto, nulla ha innovato sulla dottrina delle indulgenze, perché – come affermò il cardinale Ciappi, che partecipò direttamente alla riforma di Paolo VI – «si tratta di una dottrina di fede, che Dio stesso ha rivelato nei suoi fondamenti». E lo stesso porporato ammoniva: «respingere o sminuire la dottrina tradizionale delle indulgenze [...] equivarrebbe a respingere o estenuare i dogmi della solidarietà degli uomini redenti con Cristo; della Comunione dei Santi; del valore infinito dei meriti di Cristo [...] del potere delle Chiavi [...] dell'infallibilità dei Concili Ecumenici, del Romano Pontefice e del Magistero ordinario universale»¹⁵.







La dottrina delle indulgenze si fonda essenzialmente su tre verità di fede:

- a) un debito, la persistenza – anche dopo la Confessione sacramentale – della pena temporale del peccato, da espiare quaggiù o nel Purgatorio¹⁶;
- b) un tesoro, di cui la Chiesa è dispensatrice, costituito dalle espiazioni e dai meriti di Cristo, nonché dalle preghiere e le buone opere della beata Vergine Maria e di tutti i Santi¹⁷;
- c) una reversibilità di questi meriti, nella Comunione dei Santi o solidarietà soprannaturale nel Corpo Mistico di Cristo¹⁸.

La definizione di indulgenza proposta dalla costituzione *Indulgentiarum doctrina* è ormai classica: la si ritrova successivamente nell'*Enchiridion Indulgentiarum*¹⁹, nel *Codice di Diritto Canonico*²⁰ e nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*²¹.

Cappella del Monte Sion,
Cappella della Pentecoste,
particolare.



L'indulgenza è la remissione dinanzi a Dio della pena temporale per i peccati, già rimessi quanto alla colpa, che il fedele, debitamente disposto e a determinate condizioni, acquista per intervento della Chiesa, la quale, come Ministra della redenzione, autoritativamente dispensa ed applica il tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei Santi²².

Le indulgenze, quindi, sono molto utili alla vita spirituale dei fedeli: aiutano nella lotta contro il peccato e le forze del male, stimolano alla carità e offrono un prezioso aiuto ai fratelli defunti; ridestano la speranza di una piena riconciliazione con Dio Padre; rinforzano la comunione gerarchica tra fedeli e pastori, soprattutto col Vicario di Cristo; contribuiscono perché la Chiesa si presenti santa e immacolata, unita in Cristo nel vincolo della carità.

4. LA NORMATIVA VIGENTE SULLE INDULGENZE

La normativa vigente sulle indulgenze segue quattro principi²³:

- a) per favorire lo spirito di pietà e il fervore della carità, la misura dell'indulgenza parziale è ormai proporzionata alla retta intenzione del fedele, tolto ogni riferimento ai giorni o agli anni delle antiche penitenze canoniche;
- b) per esortare a una seria preparazione interiore, l'indulgenza plenaria è ormai limitata – per i singoli fedeli – a una sola al giorno, col necessario adempimento di tre condizioni (Confessione sacramentale, Comunione eucaristica e preghiera secondo le intenzioni del Sommo Pontefice);
- c) per eliminare ogni pericolo di superstizione in materia di oggetti di pietà, l'indulgenza dipende ormai dal loro pio uso, non dal fatto puramente materiale di averli con sé;
- d) per riaffermare la centralità della celebrazione eucaristica, è abolita l'indulgenza dell'altare privilegiato²⁴, che faceva una discriminazione non solo tra altari ma anche tra sacerdoti.

Tutte le norme riguardanti la disciplina delle indulgenze, gli atti di pietà e le preghiere indulgenziati dalla Chiesa, unitamente alla Costituzione apostolica *Indulgentiarum doctrina*, sono raccolti nell'*Enchiridion Indulgentiarum*, testo ufficiale della Chiesa che può essere considerato come un compendio di tutte le disposizioni vigenti in materia di indulgenze, applicabili sia ai fedeli latini che a quelli orientali.

In detto *Enchiridion*, oltre alla definizione surriferita, troviamo anzitutto la distinzione tra indulgenza plenaria e indulgenza parziale: «L'indulgenza è parziale o plenaria, secondo che libera in parte o in tutto dalla pena temporale dovuta per i peccati»²⁵. Mentre l'indulgenza plenaria, quindi, rimette tutta la pena temporale dovuta per i peccati già cancellati quanto alla colpa e alla pena eterna, quella parziale rimette solo una parte di tale pena.

Sono capaci di acquisire le indulgenze i soggetti battezzati, non colpiti da scomunica e in stato di grazia, almeno al termine delle opere prescritte; inoltre, il soggetto avere almeno l'intenzione generale di acquistarle, e adempiere le opere prescritte nel tempo stabilito e nel modo dovuto, secondo il tenore della concessione²⁶. Ciò basta per l'indulgenza parziale, ma non per quella plenaria. Per acquisire infatti un'indulgenza plenaria, sussiste un principio basilare, opportunamente rammentato da San Giovanni Paolo II poco prima dell'apertura del Grande Giubileo: la «condizione spirituale per ricevere l'indulgenza plenaria è l'esclusione di ogni affetto verso qualunque peccato anche veniale»²⁷.

La pratica delle indulgenze riafferma la necessità della mediazione della Chiesa e della partecipazione ai sacramenti, prima di tutto il sacramento della Penitenza o Riconciliazione. Per l'indulgenza plenaria è necessaria la confessione frequente, senza la quale non può esserci una vera vita spirituale²⁸. Ogni indulgenza plenaria, inoltre, è legata alla Comunione eucaristica, sorgente e culmine di tutta la vita cristiana²⁹. Infine, essa richiede la preghiera secondo le intenzioni del Sommo Pontefice³⁰. Praticando le indulgenze, i fedeli partecipano efficacemente, misticamente, direttamente all'edificazione della Chiesa, in unione col Vicario di Cristo.

Per quanto riguarda la facoltà dei confessori, si ricorda che essi hanno la facoltà di intervenire a favore dei fedeli legittimamente impediti dal compiere qualche condizione o da completare l'opera indulgenziata³¹. *L'Enchiridion* recita: «I confessori possono commutare sia l'opera prescritta sia le condizioni a quelli che siano legittimamente impediti dal compierle»³². Si può esercitare questa facoltà anche al di fuori dalla Confessione sacramentale. La commutazione più frequente sarà certamente quella della Comunione

Cappella del Monte Sion,
Cappella della Pentecoste,
particolare.



per gli infermi. Poiché non è una dispensa, bensì una commutazione, è bene consigliare al malato o all'anziano almeno la Comunione spirituale.

«Ogni fedele può lucrare per se stesso le indulgenze sia plenarie che parziali, ovvero applicarle ai defunti a modo di suffragio»³³. Prima della riforma del Beato Paolo VI, solo le indulgenze concesse dal Sommo Pontefice potevano essere applicate ai defunti³⁴. Secondo la normativa attuale, tutte le indulgenze possono essere applicate ai defunti a modo di suffragio, cioè per intercessione, come quando si celebra per loro la Santa Messa.

Un fedele, tuttavia, non può applicare l'indulgenza per un altro fedele vivente. Il motivo è una conseguenza del legame tra il sacramento della Penitenza e l'indulgenza, sempre ribadito dalla dottrina e dalla legge canonica. L'indulgenza per i viventi, infatti, si acquista a modo di assoluzione. Non possiamo ricevere l'assoluzione sacramentale al posto altrui, confessando i suoi presunti peccati. In altre parole, l'indulgenza per i viventi dipende da un atto della volontà, oltreché dall'adempimento delle altre condizioni.

Riguardo ai Vescovi diocesani o eparchiali e alle Autorità ecclesiastiche ad essi equiparate, possono concedere l'indulgenza parziale nel proprio territorio, e anche fuori di esso, in favore dei loro sudditi³⁵. Possono, inoltre, «impartire nella propria eparchia o diocesi la Benedizione papale con annessa l'indulgenza plenaria, usando la prescritta formula, tre volte l'anno, in solennità o feste di loro scelta, anche se assistono soltanto alla Messa»³⁶.

Per quanto riguarda invece le concessioni di indulgenza plenaria, occorre rivolgersi alla Penitenzieria Apostolica, che agisce per mandato del Romano Pontefice, al quale è stata affidata da Cristo Signore la distribuzione di tutto il tesoro spirituale della Chiesa³⁷.

Riguardo alle richieste di indulgenza plenaria, esse pervengono alla Penitenzieria dai vari Paesi del mondo³⁸. Oltre alle concessioni previste nell'*Enchiridion Indulgentiarum*, che concernono tutti i fedeli, la Penitenzieria provvede a concessioni in favore di gruppi particolari di fedeli. Infatti Vescovi, Superiori religiosi, parroci, rettori di santuari, moderatori di pie associazioni o movimenti sono soliti implorare dal Santo Padre il dono delle indulgenze, spesso tramite i buoni uffici delle Rappresentanze Pontificie.

Le occasioni per chiedere l'indulgenza plenaria sono tante: una celebrazione giubilare (a livello nazionale, diocesano o parrocchiale); l'erezione di una chiesa particolare (ad esempio: il 25°, il 50° o il primo centenario di una diocesi) o di un Istituto religioso, di una parrocchia, di un santuario, di una provincia o casa religiosa, di una pia associazione; la dedicazione di un luogo sacro; la benedizione di Scale o Porte sante; l'incoronazione di un'immagine della Beata Vergine Maria; uno speciale tempo di preghiera e di penitenza (Anno Missionario o Mariano, Novena, Triduo o giornata); un pellegrinaggio comunitario; l'indulgenza della Porziuncola o la festa titolare per chiese non parrocchiali; ricorrenze di nascite su questa terra e nascite al cielo di celebri Santi Protettori, eccetera.

La Penitenzieria risponde sempre, nel rispetto della prassi, a tutte le domande, poiché l'uso secondo il *sensus Ecclesiae* delle indulgenze stimola i fedeli al fervore della carità, alla degna ricezione dei sacramenti e alle opere di misericordia e penitenza. Inoltre è un mirabile segno di comunione ecclesiale.

Poiché la Penitenzieria ha la competenza esclusiva per le concessioni e l'uso delle indulgenze, le singole richieste devono essere trasmesse direttamente ad essa, anche quelle provenienti dalle Chiese Orientali e dai Paesi di missione.

Quando una supplica non è presentata personalmente dall'Ordinario diocesano o dal Superiore religioso, si richiede all'oratore che vi sia comunque la necessaria commendatizia del Vescovo locale. La Penitenzieria, in ogni caso, gradisce il parere del

Rappresentante Pontificio in proposito. Pertanto, è auspicabile che le richieste vengano presentate tramite le Rappresentanze Pontificie. Singoli Vescovi possono comunque liberamente rivolgersi direttamente alla Penitenzieria.

Il rescritto della Penitenzieria contiene una prima parte, quella espositiva, breve ma densa di contenuto spirituale e storico, e una seconda parte, quella dispositiva, che, a seconda dei casi, limita la concessione al solo tempo della ricorrenza o ad un periodo di alcuni anni (ad esempio «ad septennium»), oppure ne stabilisce la durata perpetua («in perpetuum»).

5. SIGNIFICATO E ATTUALITÀ DELLE INDULGENZE PER LA VITA DELLA CHIESA

Come è stato ricordato, per ricevere il dono dell'indulgenza plenaria – e usiamo specificamente l'espressione 'dono' e non 'acquisto', proprio per rimarcare quanto abbiamo in precedenza trattato –, è necessario compiere l'opera indulgenziata e adempiere tre condizioni: Confessione sacramentale, Comunione eucaristica e preghiera secondo le intenzioni del Sommo Pontefice³⁹, con la quale si esprime al tempo stesso il filiale amore di ogni cattolico verso il successore di Pietro e la sorgente stessa dell'indulgenza. Il Santo Padre, quale Vicario di Cristo e detentore delle chiavi di Pietro, concede il dono dell'indulgenza ricorrendo alla *plenitudo potestatis*, il potere altissimo e squisitamente spirituale che Cristo ha trasmesso alla sua Chiesa⁴⁰. Si richiede inoltre che sia escluso qualsiasi affetto al peccato, anche veniale, per il dono dell'indulgenza plenaria.

Da quanto detto finora, si vede con chiarezza come l'indulgenza sia un dono e non un acquisto: il distacco dal peccato, infatti, non può essere se non opera della Grazia. Dio stesso, che ci ha amato per primo, libera l'uomo dai lacci e dai condizionamenti che l'uso disordinato della propria libertà ha comportato. Questo ci conferma nella nostra valutazione della 'pena' del peccato non come pena temporale, che di fatto non esiste più nella forma dell'antica penitenza, e nemmeno come conseguenza di un ordine teologico-morale astratto, una specie di 'riparazione' in senso geometrico, come se a un eccesso si potesse rimediare con un altro eccesso in senso opposto per ristabilire una specie di equilibrio o di uguaglianza; ma soprattutto ci conferma nella comprensione della pena del peccato in senso esistenziale-personale, come del resto la più elementare psicologia insegna. In parole povere, possiamo dire che l'uso delle indulgenze ci indica che bisogna imparare ad amare Dio e il prossimo. Questo è frutto della Grazia, ma è opera anche di una coscienza e di una libertà individuale consapevoli e volontarie che con essa cooperino.

In tale maniera la sequela di Gesù, attraverso la fede e le opere di misericordia, cresce e si sviluppa, rinvigorita dai Sacramenti e sostenuta dalla comunione dei Santi. Ecco svelato il famoso 'tesoro' della Chiesa, i meriti di tutti i Santi: non un forziere o il *caveau* di una banca, ricco di soldi e di pietre preziose, ma l'azione efficace del bene, che è per natura «diffusivum sui»⁴¹, di modo che il 'sì' di Gesù Cristo a Dio Padre, offerto nello Spirito Santo, diventa nostro, poiché Egli stesso vive in noi e in noi fluisce. E anche l'«Eccomi» della Beata Vergine Maria e di tutti i Santi sostiene la nostra libertà, la sorregge, la guarisce, la libera e ci rende veramente loro concittadini e familiari. Così nella vita quotidiana, soprattutto all'inizio della vita spirituale, le indulgenze parziali operano in noi erodendo lo spazio che il male ha ancora nella nostra anima e agendo progressivamente, come delle medicine prese con costanza, fino alla piena guarigione. L'anima così guarita giungerà alla vera liberazione, alla completa rigenerazione, all'espe-

rienza piena della misericordia di Dio; in altri termini, vivrà non solo nel rito, ma nella propria vita, l'esperienza vivificante della Pasqua del Signore. In questo senso, tra l'indulgenza plenaria e quella parziale vi è una differenza come tra il frutto e il fiore: scaturiscono entrambe dalla carità di Cristo, ma l'una ne è in qualche modo l'anticipo e l'altra il compimento. Certo, ontologicamente non vi è differenza, in quanto si tratta sempre della remissione della pena temporale del peccato; ma tra il 'meno' ed il 'tutto' non vi è solo una differenza quantitativa. Del resto, nelle realtà spirituali la quantità è una categoria piuttosto difficile da usarsi.

Come espresse San Giovanni Paolo II, quindi, «le indulgenze, lungi dall'essere una sorta di 'sconto' all'impegno di conversione, sono piuttosto un aiuto per un impegno più pronto, generoso e radicale»⁴².

6. CONCLUSIONE

Dio non può fare a meno di amare, perché «Dio è amore» (1 Gv 4,8), come ha messo in risalto Benedetto XVI nell'Enciclica *Deus caritas est*. «Siccome Dio ci ha amati per primo (cfr. 1 Gv 4,10), l'amore adesso non è più solo un 'comandamento', ma è la risposta al dono dell'amore, col quale Dio ci viene incontro»⁴³.

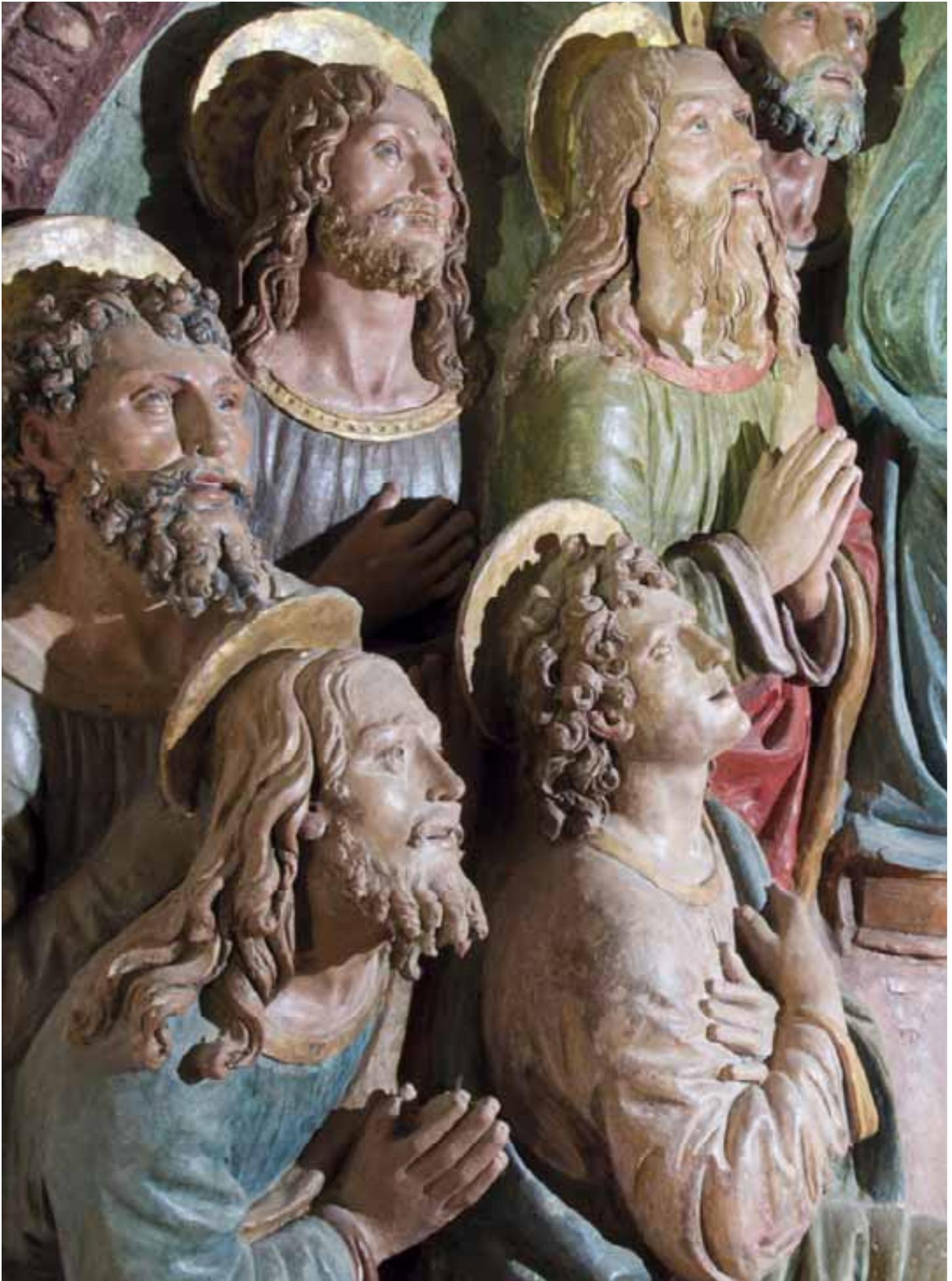
Nel rapporto tra l'uomo e Dio, dunque, l'iniziativa è sempre di Dio, che ci offre sempre il suo perdono per tutte le volte che non siamo stati capaci di imitare il suo amore. La Chiesa, facendo risuonare nel tempo l'annuncio di perdono e di riconciliazione proclamato da Gesù, ci ricorda che il nostro cammino cristiano è un cammino di conversione e di penitenza, che deve condurre tutti i cristiani con il loro carico di peccati ad ottenere la misericordia di Dio, il perdono delle colpe, la purificazione del male che è in loro, la remissione delle pene temporali mediante il dono dell'indulgenza, il compimento di opere di penitenza e di carità così da crescere nell'amore di Dio e dei fratelli.

La pienezza della misericordia del Padre, che ha mandato suo figlio Gesù morto e Risorto per noi, offre ai credenti la possibilità di sperimentare la gioia del perdono portato fino alle sue estreme conseguenze, come segno ultimo dell'amore di Dio nei confronti dei peccatori. In quest'amore nasce e si sviluppa la vita cristiana.

Come affermato da San Giovanni Paolo II nella Bolla di indizione dell'Anno Santo del 2000, l'indulgenza è proprio la «manifestazione della pienezza della misericordia del Padre, che a tutti viene incontro nel suo amore, espresso in primo luogo nel perdono delle colpe». Ora, «è precisamente attraverso il ministero della Chiesa che Dio espande nel mondo la sua misericordia mediante quel prezioso dono che, con nome antichissimo, è chiamato 'indulgenza'»⁴⁴.

Ci sia lecito concludere ricordando che, sebbene l'uso delle indulgenze sia stato uno dei motivi che ha contribuito alle divisioni tra i cristiani, l'attenzione ecumenica è un criterio importante dell'attuale disciplina. Così sono state indulgentiate anche diverse preghiere della tradizione orientale⁴⁵, mentre la centralità della parola di Dio nell'orazione mentale, tanto sottolineata anche dalle più recenti concessioni, è particolarmente sentita nelle comunità ecclesiali nate dalla Riforma. Questo, insieme a una considerazione meno giuridica e più esistenziale del cammino di penitenza e conversione di ognuno, potrebbe essere un buon punto di incontro.

Nelle pagine successive
Cappella del Monte Sion,
Cappella della Pentecoste,
particolari.





NOTE

- ¹ GIOVANNI PAOLO II, *Il dono dell'indulgenza*. Udienda generale del 29 settembre 1999, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXII/2, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002, pp. 460-463.
- ² SYNODUS EPISCOPORUM, *Elenco finale delle proposizioni*, «Notitiae», 41 (2005), p. 442.
- ³ Cfr. J.-M. GERVAIS, *Profondo significato e scopo pastorale delle Indulgenze*, «L'Osservatore Romano», Lunedì-Martedì 31 agosto-1° settembre 1998, p. 4.
- ⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Aperite portas Redemptori*. Bolla d'indizione del Giubileo per il 1950° Anniversario della Redenzione, n. 8, «Acta Apostolicae Sedis», 75 (1983), p. 98.
- ⁵ Cfr. J. DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 1973, p. 83.
- ⁶ Sess. 25, *Decretum de Indulgentiis*, 4 dicembre 1563, ed. in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Edizione bilingue*, a cura di G. ALBERIGO et alii, Bologna, EDB, 2002², pp. 796-797.
- ⁷ Cfr. N. DEL RE, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998⁴, pp. 382-383.
- ⁸ PIO X, Motu proprio *Quae in Ecclesiae bonum*, 28 gennaio 1904 (ed. in *Pii X Pontificis Maximi Acta*, I, Romae, Typographia Vaticana, 1905, pp. 141-144).
- ⁹ Cfr. ID., Costituzione apostolica *Sapienter Consilio*, 29 giugno 1908, I, 1°, 3, «Acta Sanctae Sedis», 41 (1908), p. 427. La competenza circa le SS. Reliquie rimase affidata invece alla Congregazione dei Riti (cfr. *ivi*, p. 433).
- ¹⁰ Cfr. BENEDETTO XV, Motu proprio *Alloquentes proxime*, 25 marzo 1917, nn. 4-5, «Acta Apostolicae Sedis», 9 (1917), p. 167.
- ¹¹ Cfr. PAOLO VI, Costituzione Apostolica *Regimini Ecclesiae Universae*, 15 agosto 1967, n. 113, «Acta Apostolicae Sedis», 59 (1967), p. 923.
- ¹² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, art. 120, «Acta Apostolicae Sedis», 80 (1988), p. 890.
- ¹³ PAOLO VI, Costituzione apostolica *Indulgentiarum doctrina*, 1° gennaio 1967, «Acta Apostolicae Sedis», 59 (1967), pp. 5-24 [d'ora in avanti, *ID*]. Cfr. E. MURA, *Constitutionis apostolicae Indulgentiarum doctrina breve commentarium*, Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1967.
- ¹⁴ *ID*, 1.
- ¹⁵ Cfr. L. CIAPPI, Concilio e riforma delle indulgenze, «Vita Religiosa», 2 (1967), pp. 99-108. Cfr. anche *ID.*, *Tradizione e novità nella riforma delle indulgenze*, «L'Osservatore Romano», 9-10 gennaio 1967, p. 2.
- ¹⁶ Cfr. *ID*, 3.
- ¹⁷ Cfr. *ivi*, 5.
- ¹⁸ Cfr. *Ibidem*.
- ¹⁹ Cfr. *Enchiridion Indulgentiarum. Normae et concessionis*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004⁴ (1a ed. 1968), norma 1. Per la traduzione italiana dell'*Enchiridion Indulgentiarum* cfr. *Manuale delle Indulgenze. Norme e concessioni*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2008⁴.
- ²⁰ Cfr. can. 992 *CIC*.
- ²¹ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1471.
- ²² *ID*, 1.
- ²³ Cfr. SACRA PAENITENTIARIA APOSTOLICA, Prot. N. 2633/65, *Positio de Sacrarum Indulgentiarum recognitione. Relatio super schema de Indulgentiis recognoscendis*, Città del Vaticano, 1965. Per la traduzione italiana, cfr. G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da "La Civiltà Cattolica"*, 5, Roma, Edizioni "La Civiltà Cattolica", 1969, pp. 354-357; J.-M. GERVAIS, *Paolo VI e la riforma della disciplina delle indulgenze*, «Periodica», 88 (1999), pp. 301-329.
- ²⁴ Era un'indulgenza plenaria che veniva applicata dal sacerdote all'anima del defunto per il quale celebrava la Messa. L'altare privilegiato poteva essere locale, personale o misto; perpetuo o *ad tempus*; quotidiano o meno (cfr. can. 918, § 1 *CIC* 1917). I cardinali godevano dell'altare privilegiato personale quotidiano (cfr. *Ibid.*, can. 219, § 1, 10°).
- ²⁵ *Manuale delle Indulgenze*, norma 2; cfr. can. 993 *CIC*.
- ²⁶ Cfr. *Manuale delle Indulgenze*, norma 17; cfr. can. 996, §§ 1-2 *CIC*.
- ²⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Il dono dell'indulgenza*.
- ²⁸ Cfr. *Manuale delle Indulgenze*, norma 20, § 3: la confessione può essere fatta o nello stesso giorno in cui si compie l'opera, o parecchi giorni prima (fino a 20) o, se il fedele è in stato di grazia, parecchi giorni dopo (fino a 20). Cfr. anche PENITENZIERIA APOSTOLICA, *Il dono dell'Indulgenza*, 29 gennaio 2000 (pubblicato su «L'Osservatore Romano», 10 febbraio 2000).
- ²⁹ Cfr. *Manuale delle Indulgenze*, norma 20, § 2.
- ³⁰ Cfr. *Ibidem*.
- ³¹ Cfr. J.-M. GERVAIS, *L'acquisto dell'indulgenza giubilare da parte dei malati e degli altri fedeli legittimamente impediti*, «L'Osservatore Romano», 11 febbraio 2000.
- ³² *Manuale delle Indulgenze*, norma 24.
- ³³ *Ivi*, norma 3; cfr. can. 994 *CIC*.
- ³⁴ Cfr. can. 913, § 2 *CIC* 1917.
- ³⁵ Cfr. *Manuale delle Indulgenze*, norma 7, § 1.

³⁶ Ivi, norma 7, § 2.

³⁷ Cfr. ivi, norma 5, §§ 1-2; can. 995, §§ 1-2 *CIC*.

³⁸ Una buona parte delle richieste proviene dalla Germania, dove le indulgenze furono prese a pretesto per l'inizio della Riforma luterana, e dai Paesi dell'Estremo Oriente, ad esempio il Vietnam, dove la Chiesa ha sofferto e soffre per la persecuzione e la gente dimostra una fede fervente e coraggiosa.

³⁹ Cfr. *ID*, Norma 7.

⁴⁰ Cfr. K. NYKIEL, *La natura della potestà della Chiesa nella concessione delle Indulgenze*, Roma, Velar, 2002, pp. 112 e 114; U. NAVARRETE, *Unità della "Potestas Sacra" e molteplicità dei "munera Christi et Ecclesiae"*, in *Winfried Schulz in memoriam. Schriften aus Kanonistik und Staatskirchenrecht*, II, Frankfurt am Mein, Peter Lang, 1999, pp. 569-603: 587.

⁴¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5 a. 4, ad 2.

⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Il dono dell'indulgenza*.

⁴³ BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 1, «Acta Apostolicae Sedis», 98 (2006), p. 218.

⁴⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Incarnationis mysterium*. Bolla d'indizione del Grande Giubileo dell'Anno 2000, 29 novembre 1998, n. 9, «Acta Apostolicae Sedis», 91 (1999), p. 137.

⁴⁵ Cfr. *Manuale delle Indulgenze*, concessione 23.

Panoramica della
Gerusalemme di San
Vivaldo.





San Vivaldo, Varallo Sesia, Lugano e tanto altro ancora ...

Franco Cardini

La città di Lugano, cara ai ricordi di noialtri sessantottini o giù di lì («Addio Lugano bella...»), capoluogo del Cantone Ticino, cioè di quella che nella Confederazione Elvetica è chiamata la ‘Svizzera italiana’, è geograficamente, culturalmente e linguisticamente-dialettologicamente (ma per tanti versi anche storicamente) l’apice settentrionale della Lombardia, e mantiene ancor oggi intatti e vitali molti bei ricordi sforzeschi, dato che a lungo fu parte di quel ducato che inalberava quale insegna la gloriosa arme della Vipera viscontea dagli Sforza ereditata.

A Lugano, a pochi passi dalla riva del lago, sorge la chiesa di Santa Maria degli Angeli, purtroppo non sufficientemente conosciuta non solo dai turisti, ma dagli stessi luganesi. Lì, nel tramezzo centrale – una sorta d’iconostasi frequente nelle chiese rinascimentali lombarde – trionfa la splendida *Crocifissione* dipinta nel 1529 da Bernardino Luini, senza dubbio il più bell’affresco monumentale di tutta la Svizzera¹. Peccato che il capolavoro assorba tutta l’attenzione dei visitatori: i più attenti fra loro, addentrandosi nei tre archi che, sormontati dall’impressionante scena, attraversano il tramezzo, facendo attenzione all’arco mediano, scopriranno, infatti, sulle due modeste basse pareti di esso due piccole scene affrescate: da una parte – ben riconoscibile – il panorama della Gerusalemme primocinquecentesca, che conosciamo anche attraverso molte miniature, acqueforti e xilografie che adornavano sovente i diari manoscritti o a stampa dei pellegrini in Terrasanta²; dall’altra un’immagine per certi aspetti simile a quella che le è speculare e che le guide indicano distrattamente come «Monte degli Olivi». Non è esattamente così, per quanto esse non abbiano proprio tutti i torti³.

Si tratta, in realtà, di un’immagine archeologicamente preziosa: è la testimonianza di come all’inizio del XVI secolo si presentava, nella sua diciamo così ‘prima redazione’, il ‘Sacro Monte’ di Varallo Sesia, dai frati Minori riformati (cioè ‘osservanti’) edificato alla fine del Quattrocento con l’appoggio e la protezione di Ludovico il Moro duca di Milano. Dal momento che il complesso monumentale subì dopo allora molte e per qualche verso sostanziali modifiche – pur rimanendo intatto nelle sue grandi linee –, l’affresco luganese ci aiuta a tracciarne la storia originaria⁴.

La chiesa di Santa Maria degli Angeli fu, in effetti, edificata a partire dal 1499 dagli abitanti del luogo per ringraziare i Minori osservanti che in due circostanze erano stati di provvidenziale aiuto alla città: nel 1496, durante il rinnovo della pace giurata tra le contrapposte fazioni locali già mezzo secolo prima, nel 1445, per impulso di fra Silvestro da Siena, allievo e seguace di Bernardino Albizzeschi; quindi nel 1498, per la caritatevole assistenza prestata durante l’epidemia di peste che si era abbattuta sulla regione. Ed è significativo che, in quell’occasione, ci si ricordasse di un’autentica gloria dell’Osservanza francescana: l’ideazione dei ‘Sacri Monti’ o, come si usava chiamarli, delle «Gerusalemme»: una concezione originale, in cui convergono e s’incontrano topomimesi, evocazione-imitazione simbolica, liturgia delle ‘sacre rappresentazioni’, arte scenografica rinascimentale e sperimentazione utopico-urbanistica.

Cappella della Casa
di Anna.

In effetti alla fine del Quattrocento, in Toscana e in Lombardia quasi contemporaneamente, si affermò una nuova forma di devozione e di concezione architettonica: quella appunto dei 'Sacri Monti', piccole ma vere e proprie 'città-santuario' costituite da cappelle che, almeno all'origine, riproducevano, sia pure in forma sovente schematica e/o simbolica, la struttura e l'ubicazione dei vari *Loca Sancta* che i pellegrini a Gerusalemme erano soliti visitare nelle loro 'cerche' per lucrarvi le relative indulgenze. Si trattava di grandi 'macchine scenografiche', vere e proprie *Jerusalem pauperum*, concepite anzitutto come luoghi nei quali chi non poteva compiere il sospirato pellegrinaggio per ragioni di età, di salute o di condizione economica avrebbe potuto, comunque, accedere in qualche modo all'esperienza spirituale ed emozionale del Santo Viaggio e lucrarne alcune indulgenze. Esempio primitivo e principale di questa nuova forma di arte sacra, di culto e di tradizione devozionale – che trovò senza dubbio la sua espressione più impressionante e monumentale a Varallo Sesia in Lombardia – è il convento minorita di San Vivaldo presso Montaione nella Toscana centrale, non lungi da San Gimignano.

V'è senza dubbio un legame, ma anche un salto di qualità, fra l'uso precedente di riprodurre 'copie' o *memoriae* di certi Luoghi Santi, che tutto sommato si limitavano all'edicola o alla 'rotonda' del Santo Sepolcro, e quello che vediamo affermarsi con Varallo Sesia e con San Vivaldo, dove, più che la singola memoria, è l'idea del complesso e quindi del 'circuito' (della «cerca», a dirla coi pellegrini) a prevalere. Siamo nell'ambito della trascrizione drammatica d'un pellegrinaggio 'spirituale', che tuttavia si trasforma di nuovo, in quanto tale, in pellegrinaggio vissuto; siamo nell'ambito di una *peregrinatio animae* che recupera, a livello drammatico-simbolico almeno, anche esperienze del pellegrinaggio fisico, trasferendole dalla 'grande' mèta di Gerusalemme ai limiti più circoscritti d'un pellegrinaggio locale, che tuttavia acquista valore speciale dal modello cui s'ispira. Siamo al punto d'innesto fra il grande circuito che è modello, il piccolo circuito che costituisce l'esperienza esistenziale vera e propria, e la disposizione spirituale alla *peregrinatio animae* che ne sostanzia e ne giustifica il rapporto. Siamo, in altri termini, alla radice concettuale dalla quale germoglierà la stessa pratica della *Via Crucis*.

La data formale e per così dire 'ufficiale' dalla quale far partire la storia dei 'Sacri Monti' è il 1491, data sancita dalla lapide che sovrasta l'ingresso del Santo Sepolcro di Varallo Sesia. In realtà la gestazione dell'idea risale addentro negli anni Ottanta ed è corroborata da una bolla pontificia emessa nel 1486 da Innocenzo VIII.

La 'Gerusalemme' di San Vivaldo ha, nella sua originaria concezione, uno specifico carattere di memoria non solo simbolica, bensì anche topomimetica e *lato sensu* 'realistica' che non si limita alla Passione del Signore e ai luoghi che le sono immediatamente connessi, ma che giunge a coinvolgere l'intera 'planimetria sacra' della città di Gerusalemme. Il complesso di San Vivaldo ripete con le sue cappelle le tappe salienti – o quelle devotionalmente più significative – della vita del Cristo, con riguardo particolare, com'è ovvio dato il suo carattere, agli episodi connessi con la Passione, la Morte e la Resurrezione. Ma questo carattere cristocentrico e passiocentrico non è sufficiente a qualificarne l'originaria impostazione, che è invece (e questo non è un gioco di parole) gerosolimo-centrica. Questo riferirsi – con buona documentazione e, a quel che pare, di prima mano – all'intera città, e questo tener presente la situazione di alcuni fra i suoi principali santuari anche per quanto riguarda la loro dislocazione, i loro rapporti relativi, il loro orientamento geografico, faceva del San Vivaldo originario qualcosa di assolutamente eccezionale, un *unicum* ben più significativo del pur straordinario complesso che ci rimane; qualcosa di ben diverso dal suo più celebre 'fratello', il Sacro Monte di Varallo.

Il gerosolimocentrismo sanvivaldino, al pari del suo cristocentrismo, è figlio diretto della spiritualità francescana e, al tempo stesso, degli stretti rapporti tra Ordine france-

Cappella della Casa di Anna, particolare.

scano e Luoghi Santi a partire dal Trecento: da quando cioè, sotto l'egida di Roberto I d'Angiò re di Napoli e formale pretendente al trono di Gerusalemme, i frati Minori poterono fondare una loro specifica istituzione territoriale, la 'Custodia di Terrasanta'. Mentre le varie riproduzioni ('simboliche' o 'realistiche' che fossero) dei Luoghi Santi fin lì disseminate in Occidente – praticamente, si trattava di riproduzioni dell'edicola o, in qualche caso, della 'rotonda' dell'*Anastasis* – avevano tutte un prevalente carattere di memoria del pellegrinaggio, al quale si era andato affiancando, soprattutto a partire dal Duecento, quello di sostituzione del pellegrinaggio stesso (che con l'andar del tempo sarebbe stata sempre più comune, man mano che il vero e proprio pellegrinaggio oltremare diveniva più rischioso e costoso), San Vivaldo conservò a lungo uno stretto rapporto sia con i programmi, sia, se si vuole, con il *pathos* dell'esperienza diretta del pellegrino quale si era andata configurando tra la prima crociata e il Tre-Quattrocento: qualcosa





che oseremmo definire come emozionale, didascalico e scenografico al tempo stesso. Per ‘scenografico’ intendiamo quanto era connesso alla vita e alla morte del Salvatore sul piano della visualizzazione (non ignota nemmeno alla stessa liturgia) delle sue vicende estreme. Essa serviva a sua volta quale complemento e supporto alla meditazione vuoi personale vuoi comunitaria, conforme ai modelli mistici affermatasi nel quadro tre-quattrocentesco europeo della *devotio moderna* che, in Italia, si traduceva nei termini delle cosiddette ‘Osservanze’, i movimenti affermatasi alla fine del Medioevo in area monastica e mendicante, scopo dei quali era il ricondurre la vita interna degli Ordini al primitivo rigore⁵.

Con la ‘Gerusalemme’ valdelsana di San Vivaldo siamo, in altri termini, di fronte a un complesso monumentale nel quale convergono tradizioni liturgiche, usanze legate alla devozione ‘popolare’, rinnovamento plastico-iconografico e urbanistico operato nel XV secolo.

Ameremmo definirla una ‘Bomarzo mistica’. Qualcuno, più irriverente, l’ha chiamata ‘mistica Disneyland’. Il pellegrino che attraverso le colline e le selve giungeva al bosco di Santa Maria in Camporena e ne percorreva i sentieri considerando, sotto la guida dei frati Minori, i ‘misteri’ delle varie cappelle, non si limitava a visitare, in pari tempo con il cuore e con il desiderio, le tappe della Passione e a trarne – con le indulgenze – i dovuti giovamenti spirituali, né ad apprendere qualcosa sulla forma e sulle dimensioni dell’edicola gerosolimitana del Santo Sepolcro, come avrebbe potuto fare altrettanto bene anche in altre chiese o santuari dell’Occidente. Egli veniva, bensì, coinvolto in un viaggio (esteriormente parlando, ma solo esteriormente, ‘in miniatura’) attraverso una piccola città-santuario concepita come la Città Santa: apprendeva magari senza saperlo e volerlo dati anche topograficamente obiettivi, poteva in un certo senso provare sensazioni ed emozioni che solo ai pellegrini nella vera Terrasanta era stato fin lì dato di provare.

In altri termini, a San Vivaldo coesistevano i due scopi delle riproduzioni del Sepolcro (e più in generale dei Luoghi Santi) allora frequenti: la *memoria* e la ricostituzione di uno ‘spazio sacro’. Ma ad essi si aggiungeva una connotazione scenografica-didascalica in forza della quale esso si presentava immediatamente anche come ‘spazio scenico’.

In Toscana, e più specificamente nel triangolo compreso tra Firenze, Siena e Pisa, che ora più da vicino ci riguarda, le tracce d’una tradizione devozionale nei confronti dei Luoghi Santi si possono seguire per l’intero arco del periodo ordinariamente qualificato come ‘bassomedievale’. Nel momento stesso in cui si sottolinea qui l’originalità di San Vivaldo e della concezione ad esso sottostante, non ne vanno né dimenticate né trascurate le profonde radici locali: ciò, d’altro canto, va detto senza tuttavia ipotizzare alcuna possibilità di spiegazione della ‘Gerusalemme’ sanvivaldina in termini di ricorso a una tradizione locale che, per quanto forse più forte di quanto non appaia da quel che ce ne resta, era tuttavia, nei suoi connotati di fondo, abbastanza generica, non diversa, tutto sommato, da quella che si potrebbe riscontrare in altre regioni della Cristianità.

Le dediche di chiese a *Hierusalem* o a *Sancta Hierusalem*, da sole o accompagnate da altri titoli, sono frequenti in Toscana, come già abbiamo ricordato e com’è testimoniato da quanto dicevamo a proposito degli insediamenti di Sansepolcro e di Acquapendente. Più in particolare, in Toscana esistono almeno sette chiese designate col ‘titolo’ di Gerusalemme, ben riconoscibile nonostante i vari adattamenti, e quindi alla Città Santa in vario modo dedicate. Tra esse, ne ricordiamo in special modo tre in quanto relativamente prossime al luogo oggetto di questo nostro intervento. La chiesa che forse dall’inizio del XII secolo si designa come «San Gersolé» al Galluzzo, immediatamente a sud di Firenze, la cui prima menzione è del 1156 e il cui titolo ufficiale sarebbe San Pietro in

Cappella della Casa di Caifa.

Nelle pagine successive
Cappella della Casa di Caifa, particolare.





Gerusalemme. La chiesa di «San Giorsolé» a Casale presso Certaldo in Valdelsa, ricordata la prima volta nel 1229 come San Vito a Gerusalemme. La pieve di «Santa Gerusalemme» o di «San Giovanni Battista in Gerusalemme» di San Donnino, ricordata la prima volta nel 1299. Resta aperto il problema se vi sia o vi sia stato in questi casi, sottostante alla dedizione gerosolimitana, qualcosa di più tangibilmente legato alla dimensione del pellegrinaggio e della *translatio Terrae Sanctae*: un monumento, una reliquia, una tradizione locale⁶.

Tra il capolavoro albertiano e la non comprovata storicamente utopia medicea del ‘rapimento’ del Sepolcro si situa appunto, cronologicamente parlando, la costruzione della Gerusalemme di San Vivaldo. Complesso, questo, rigorosamente originale e tale da non potersi certo spiegare meccanicisticamente con gli esempi devozionali fin qui forniti, esso è nondimeno un punto d’arrivo d’una tradizione saldamente fondata; ed è anche un punto di partenza, se si tiene presente che sarà proprio la Toscana una delle terre d’elezione – da San Salvatore al Monte di Firenze al convento di Giaccherino presso Pistoia – della pratica della *Via Crucis*, a sua volta, e com’è noto, strettamente legata all’Ordine francescano.

Scarsi, per non dire almeno in apparenza nulli, sono i dati obiettivi che possono lasciar ritenere che il bosco di Santa Maria in Camporena avesse, fino dalle origini della fondazione religiosa che vi si insediò almeno dalla seconda metà del secolo XII, una specifica ‘vocazione’ al ruolo di nuova Gerusalemme; non sembra, infatti, essere sufficiente, allo scopo di ipotizzare il formarsi di una tradizione locale in tal senso, la presenza, più volte documentata, di una comunità di *fratres de Cruce de Normandia* appunto insediata nel bosco di Camporena fra il tardo secolo XII ed un’epoca imprecisata entro la metà circa del secolo seguente (essa risulta nel 1271 trasferita, probabilmente non da molto, a *Casale in curia S. Geminiani*). Per tutto il Duecento il bosco di Camporena risulta esser stato sede di eremitaggio, almeno dal terzo decennio del secolo provvisto di un romitorio, *Sancta Maria de Romitorio* (1224); a questi insediamenti eremitici si collegano la semileggendaria figura di ‘san’ Vivaldo e quella non meno enigmatica di un monaco Ubaldo *S. Benedicti* presente ivi ai primi del Trecento. Vivaldo di San Gimignano, ritirato in eremitaggio nel ‘Bosco Tondo’ di Camporena presso Montaione, si ricavò una celletta nel cavo di un castagno, dove passò la vita in preghiera e nel più duro rigore ascetico. In seguito, il suo corpo venerato in Montaione sarebbe stato alla base di un fervido culto popolare in tutta la zona, fino a costituire un evidente elemento di continuità con la successiva Gerusalemme valdelsana. È quindi evidente che si tratta di una tradizione foggiate con un occhio a quel che la fondazione di Camporena sarebbe divenuta in seguito. Peraltro il suo romitorio risulta denominato *locus e ecclesia S. Vivaldi* fino dal pieno Duecento, il che anticipa in misura considerevole l’epoca della morte del beato Vivaldo, indicata al 1° maggio 1301 o 1320, e collegata a quella di un francescano che di Vivaldo sarebbe stato maestro, San Bartolo da San Gimignano. Il culto di Bartolo fu la via attraverso la quale passò la successiva fagocitazione minoritica di quello vivaldino, non anteriore comunque ai primi del XVI secolo.

Se resta profondamente vera l’affinità spirituale tra eremitismo e pellegrinaggio, l’esperienza vivaldina in sé non spiega il successivo sviluppo gerosolimitano del luogo a lui originariamente consacrato. Esso va ricercato in un’altra dimensione, essa stessa peraltro originaria e congeniale alla spiritualità minoritica: la religiosità ‘popolare’, nelle sue forme di devozionalità corale e locale. Il culto dell’eremita si mantenne e si rafforzò coinvolgendo i centri valdelsani e mediovaldarnesi di Montaione, San Miniato al Tedesco, Castelfiorentino, e le rispettive autorità ecclesiastiche e laiche dell’area: la diocesi di Volterra, i comuni di Firenze e di San Gimignano, ma anche comunità

religiose di centri minori (Castelfalfi, Tonda) e di circostanti pievi. Nella seconda metà del Quattrocento il luogo del romitorio vivaldino, presso il quale era stata eretta una chiesa, divenne anche il centro di una celebre fiera che si teneva ogni primo di maggio.

Ma come i frati minori siano giunti a San Vivaldo e vi si siano insediati non è del tutto chiaro. Sembra che giungessero tra 1499 e 1500, invitati dalla comunità di Montaione ch'era insoddisfatta di come quello ch'era ormai un 'santuario' di qualche fama veniva gestito, in una sostanzialmente confusa compresenza di soggetti laici ed ecclesiastici. Ma fra Cherubino Colzi, che iniziò la costruzione del convento minoritico adiacente alla chiesa e ne fu il primo padre guardiano, dovette pensare che quel modesto culto locale tributato a un 'santo' piuttosto oscuro non era una garanzia di futuro e prestigioso sviluppo.

Comunque la vera, energica e originale ridefinizione del luogo si dovette si può dire senza dubbio a fra Tommaso da Firenze, nel 1509 guardiano del convento minorita di San Salvatore al Monte della sua città, poi anche commissario provinciale e, nel 1524, definitore della provincia minoritica di Toscana fino al 1534, anno della sua dipartita. Egli era prima stato guardiano del convento minoritico di Candia, nell'isola di Creta.

La passione e, come vedremo, la competenza, con la quale fra Tommaso edificò più tardi la 'sua' Gerusalemme in Valdelsa, fanno agevolmente ipotizzare una sua visita

Cappella della Casa di Caifa.





(o anche più d'una) alla Terrasanta, tutt'altro che problematica per giunta in un francescano; e la permanenza a Candia rende ancor più credibile l'ipotesi. Che resta nonostante ciò, e nonostante tutto, un'ipotesi. In realtà, per quel che ne sappiamo, fra Tommaso può essere stato benissimo un 'pellegrino interiore', un viaggiatore dello spirito; e l'accuratezza della sua realizzazione può essere stata conquistata pezzo per pezzo, sulla scorta delle indicazioni, ricchissime, che erano in grado di passargli i confratelli pratici della Terrasanta e che potevano provenirgli dalla lettura dei resoconti di pellegrinaggio che ormai circolavano in discreto numero anche a stampa.

Di solito la concezione sanvivaldina si ricollega a quella dei cosiddetti 'Sacri Monti', e soprattutto a quello di Varallo Sesia, fondato ufficialmente nel 1493 – ma in realtà i lavori erano cominciati da prima – da Bernardino Caimi. La testimonianza pittorica luganese, di cui poco sopra dicevamo, è dunque straordinaria per tempestività.

Senza dubbio Varallo Sesia e San Vivaldo nascono in un comune ambito di spiritualità cristocentrica e cristomimetica e di familiarità con la Terrasanta, caratteristiche entrambe dell'Ordine francescano; e, se si dovesse adottare la comoda ma non sempre

Cappella della Casa
di Caifa, *Gesù oltraggiato*.

sicura norma del *post hoc, ergo propter hoc*, la cronologia ci suggerirebbe un rapporto di dipendenza di San Vivaldo rispetto a Varallo. In realtà, tuttavia, questo rapporto – che può senza dubbio esservi stato – non dev'essere andato al di là d'una magari forte ma tuttavia generica suggestione.

Semmai, meno aleatorie sarebbero le notizie riguardanti rapporti diretti fra Tommaso e il Caimi. Ancora una volta siamo nel campo dell'altamente probabile, ma non inoppugnabilmente documentato. Che questi rapporti siano addirittura avvenuti in Oriente, poi, non è necessario pensarlo: il Caimi ha effettuato anche delle visite in Toscana.

Certo, neppure l'ipotesi dei contatti orientali è scartabile. Secondo una cronologia diffusamente accettata, Bernardino Caimi fu in Terrasanta ai primi del 1471 con funzioni commissariali, per tornarvi poi tra 1487 e 1490, e sarebbe stato appunto al ritorno da questo secondo viaggio che avrebbe cominciato a vagheggiare «la costruzione di un complesso di edifici che ricordassero i Luoghi Santi». D'altronde, questa cronologia non è accettata universalmente; di parere diverso, segnatamente, il padre Agustín Arce, studioso insigne delle cose di Terrasanta, che suppone che il Caimi fosse a Gerusalemme da prima del 1478 (data della sua nomina commissariale, come si rileva dagli *Annales del Wadding*); quanto alla sua seconda permanenza oltremarina, solitamente data come incerta, lo storico francescano rileva che di essa manca qualunque prova documentaria, e segnala anzi, per l'anno 1488, prove che il Caimi sarebbe stato al contrario in Italia, al convento di San Giovanni di Lodi e a quello di Sant'Angelo di Milano. Riguardo al Caimi, le incertezze cronologiche sono molteplici; anche sulla data della sua morte – a Varallo, nel 1499 inoltrato, secondo la tesi più corrente – sussistono dei dubbi. A rigore non può certo essere escluso che fra Tommaso e il Caimi si siano incontrati in Terrasanta o comunque da qualche parte dell'Oriente francescano: ma, in fondo, la 'necessità' del loro incontro nasceva dal presupposto-pregiudizio d'una stretta filiazione di San Vivaldo da Varallo, ed è appunto ciò che, tutto sommato, non ci sembra necessario ipotizzare.

Più interessante invece è la probabilità che fra Tommaso abbia avuto qualche diretto rapporto con un altro suo confratello, quel Francesco Suriano autore del *Trattato di Terra Santa e dell'Oriente* che fu guardiano del convento del Monte Sion e custode dei Luoghi Santi nel 1493 e poi di nuovo nel 1512, e che nell'intervallo tra queste due date risulta essere stato ripetutamente guardiano a Monteripido presso Perugia e alla Porziuncola.

Per altro verso va ricordato che l'idea del complesso di *memoriae* non era del tutto nuova. Lo stesso celebre Santo Stefano di Bologna è qualcosa del genere, anche se, anziché connettersi a tutta Gerusalemme, si collega piuttosto alla sola basilica del Sepolcro, il che è forse giustificato, fra l'altro, dal ricordo d'un tempo nel quale il circuito di quella che siamo abituati a definire la *Via dolorosa* non era processionalmente percorribile per motivi di divieto da parte delle autorità musulmane, per cui si doveva in qualche modo 'surrogarlo' simbolicamente all'interno della basilica. Ancora, ai primi del Trecento, a Fabriano, abbiamo un complesso organico di ricordi legati alla Passione edificato a cura di due Agostiniani. Più tardi si sarebbero avuti esperimenti come quello, fra l'altro, della beata Eustochia Calafato da Messina; e si deve ricordare, fuori d'Italia, il complesso della *Scala Coeli* presso Córdoba, edificato ai primi del XV secolo; nonché, fuori d'Europa, quello di Angatuba in Brasile. In realtà, i complessi devozionali collegati alla celebrazione e alla 'teatralizzazione' della Passione del Signore sono strettamente collegati alla *Devotio moderna* fiammingo-borgognona del Tre-Quattrocento e costituiscono una rete che avvolgeva tutta l'Europa, anche se molti di loro andarono distrutti con la Riforma protestante.

Mancano le notizie su come sia stato avviato il lavoro sanvivaldino. Il Pulinari c'informa che alla *pietas* corrispose un grande entusiasmo da parte della popolazione valdelsana, e che all'edificazione delle cappelle dettero il loro contributo non solo i Francescani fiorentini, ma anche l'intero popolo della Valdelsa con i rettori delle varie comunità che, rinnovando quasi una tradizione penitenziale ben nota al tempo dei 'costruttori di cattedrali', andava nei giorni festivi al torrente Egola per raccogliervi pietre che depositava poi nei cantieri di lavoro, dal momento che a Camporena il materiale edilizio faceva difetto. A San Vivaldo si è collegata, fin dal suo nascere, una robusta vena religioso-popolare: il Ghilardi segnala l'afflusso delle donne, abbastanza tipico, e il rito della «lapidazione» dell'effigie di Barabba, che sarebbe fra l'altro una superstizione nuziale, ma dietro alla quale con ogni probabilità v'è piuttosto un rito folklorico di fecondità⁷. La questione sarebbe comunque da considerare dal punto di vista antropologico.

Non esiste scelta metodologica che non sia contestabile, e le nostre non fanno eccezione. Dai primi del Cinquecento in poi San Vivaldo è stata oggetto d'una continua serie di modificazioni strutturali e concettuali che solo sulla base d'un astratto concetto di fedeltà alla 'purezza' delle origini si potrebbero considerare 'deformazioni'. In realtà, si tratta di una dinamica artistica e spirituale tutta da ricostruire, e ricca di valori e di significati.

Tuttavia in questa sede noi non ci occuperemo della genesi della San Vivaldo attuale, argomento che rinviemo a una pubblicazione futura. Qui ci accontenteremo di stabilire semmai quale fosse l'originario impianto tommasiano, con riguardo speciale a quella fonte del 1516, il breve leonino, che costituisce uno degli irrinunciabili punti fermi di tutta la nostra ricerca. In tal modo potremo apprezzare a quale grado giungesse la fedeltà tommasiana al modello di Gerusalemme, e daremo anche una rapida occhiata ai modi nei quali, in seguito, questo modello cessò di essere il protagonista dello sviluppo sanvivaldino, sotto l'evidente urgere di preoccupazioni di segno differente.

Come nostro punto di partenza è necessaria un'ipotesi di lavoro. Quella che noi formuliamo è che fra Tommaso si sia fin dal principio posto con chiarezza un problema non solo topomimetico, bensì anche scenografico: la somiglianza tra i luoghi circostanti il suo convento e Gerusalemme. Certo, per vederci tale somiglianza occorre occhi mistici e devoti più che attenti ai valori topografici: ma gli spunti obiettivi non mancavano. Subito ad est del convento si staglia un ripiano grosso modo triangolare, culminante, al suo fianco nord, in un'altura, e limitato verso sud-sud-ovest da una forra profonda. I due punti fissi dai quali Tommaso partì dovettero essere la chiesa del convento, dove, francescanamente, doveva già esservi l'altare della Natività, e la forra presso di esso. L'altare della Natività era un'ottima Betlemme; la forra un'ideale Valle di Giosafat. V'è, certo, un problema di orientamento, del quale non è detto che fra Tommaso abbia tenuto necessariamente gran conto. Il risultato pratico della disposizione sanvivaldina del terreno e delle cappelle è tale che quel che a Gerusalemme segue un orientamento nord-sud, a San Vivaldo ne segue grosso modo uno est-ovest: ad esempio il rapporto fra edicola del Sepolcro e cappella del Calvario, est-ovest a Gerusalemme, è nord-sud a San Vivaldo. Con questa premessa, i due casi restano perfettamente leggibili in parallelo.

Le fonti scritte fondamentali per la ricostruzione della condizione originaria e del successivo sviluppo del complesso di San Vivaldo sono il breve di Leone X del 1516, edito dal padre Faustino Ghilardi quando ancora si trovava nell'Archivio di San Vivaldo (archivio adesso trasferito altrove) e le *Memorie* del convento, manoscritte, pare compilate nel 1685 dal padre Stradella e conservate attualmente nella biblioteca del convento di San Francesco di Firenze. Egli forniva la nota di ventotto «luoghi» commemorativi

Cappella dell'Annunciazione.





allora esistenti in un'accurata *Nota dei Misteri*, dov'erano registrati anche i nomi dei proprietari-patroni delle cappelle.

Lo scritto dello Stradella, poiché informava anche delle cappelle distrutte, delle ricostruite e così via, ci è fonte primaria sia per la ricostituzione dello stato sanvivaldino originario, sia per quella della sua genesi successiva: ma, abbiamo detto, questo secondo punto non sarà se non molto marginalmente oggetto delle considerazioni che faremo in queste pagine.

Dinanzi al complesso oggi in piedi – che ha l'aria, e lo diciamo subito, di aver mantenuto nonostante rovine, rimaneggiamenti e restauri molti degli originari caratteri tommasiani – sorge spontanea una domanda: come visitarlo? La questione è assai meno secondaria di quel che possa sembrare. Le cappelle non sono un pulviscolo di edifici posti qua e là a caso o secondo la condizione del terreno: sono una 'Via Lattea', una costellazione, un sistema da leggere correttamente perché il discorso mistico-devozionale che intendevano sviluppare si modifica secondo la modificata successione dei 'luoghi' visitati. Oggi la visita turistica e/o devozionale 'tipo', guidata dai padri francescani del convento, si snoda partendo dalla cappella del Monte Sion, dando relativamente scarsa importanza – e, storicamente parlando, con ragione! – alle pur monumentali cappelle dell'Annunciazione e della Fuga in Egitto, nonché a quella della Casa di Simone il Fariseo (o se si preferisce, e certo i buoni valdelsani lo preferivano, «di Santa Maria Maddalena») per attraversare la relativamente vasta spianata antistante la forra del «borro ai frati» e giungere alla Casa di Pilato, e di lì alla cappella dell'Andata al Calvario e alla bella chiesetta della Madonna dello Spasimo. Indi ci si lascia alla destra la cappelletta delle Pie Donne, si piega verso nord-nord-ovest e s'intraprende la salita, durante la quale ci s'imbatte nella successiva cappella della Veronica per giungere all'acme della visita, alla 'montagna' del Calvario sanvivaldino – immaginato, appunto, quanto meno come una collina, un'altura, secondo la tradizione appoggiata al Vangelo e secondo l'immaginazione popolare. Ma è proprio qui che religione popolare e cultura archeologico-geografica dei programmatori di San Vivaldo s'incontrano: l'impianto del Calvario come 'Montagna Sacra' è rigorosamente rispettato, e il pellegrino rivive la Passione di Gesù faticando per l'erta dell'ascesa, portando con Lui, come il Cireneo, il peso della Sua croce: ma, una volta arrivato sul breve stretto pianoro, egli è trasportato, lo sappia o no, all'interno della microtopografia della basilica gerosolimitana del Sepolcro. Al di sopra dell'area racchiusa tra le tre cappelle del Carcere del Cristo, del Calvario e del Sepolcro (quella di Sant'Elena è purtroppo scomparsa) ci si dovrebbe immaginare il grande coronamento a tronco di cono terminante nell'*oculus* aperto o la cupola odierna, insomma le due strutture di copertura che rispettivamente chiudevano e chiudono, un tempo e oggi, la 'rotonda' della basilica del Sepolcro. Dal pianoro, piegando alla sinistra, si discende per un altro cammino erto, durante il quale ci s'imbatte nella cappella di San Giacomo Minore (che sembra incongrua a chi ignora la topografia gerosolimitana e che è, al contrario, una prova dell'accurata fedeltà di fra Tommaso rispetto ad essa) e nella Casa di Caifa, che veramente si dovrebbe visitare (con quella, prossima, di Anna) all'inizio del circuito, ma che magari per motivi pratici si rinvia alla fine.

Una visita del genere è tutt'altro che ingiustificata o arbitraria. Risponde, intanto, alle esigenze funzionali di chi intraprenda la visita (dalla quale è ordinariamente escluso il Pozzo della Samaritana) partendo dalla chiesa del convento; poi, risponde alla logica progressione del racconto evangelico; infine, segue le successioni delle stazioni della *Via Crucis*.

Ma non è detto che queste fossero di necessità le scelte di fra Tommaso. I pellegrini del Quattrocento, figli di una lunga tradizione devozionale, in genere non si comportavano

Cappella dell'Annunciazione,
particolare.

così: arrivati a Gerusalemme, loro mèta primaria era la chiesa del Sepolcro, e solo poi, sotto la guida (almeno dal Trecento in poi) dei Francescani del Sion, facevano con calma le loro 'cerche', partendo magari da quella chiesa: vale a dire a ritroso rispetto alla successione evangelica e a quella della *Via Crucis*. Più che a cercar di 'rivivere' la Passione del Cristo (obiettivo affermatosi semmai tardivamente, con la *Devotio moderna* e i movimenti dell'Osservanza: si pensi alla stessa devozione per i luoghi della Passione di un Enrico Suso), essi cercavano l'impronta del Cristo in Gerusalemme. Figli, direbbe Michel Mollat, dell'età del Tabor, in Gerusalemme non cercavano soltanto il Cristo della Passione, il Cristo della successiva età del Calvario: essi cercavano anche il Cristo-Bambino che disputa nel Tempio, il Cristo-Giustiziere che ne caccia i mercanti, il Cristo-Re che entra in trionfo dalla Porta Aurea nella Domenica delle Palme, il Cristo-Figlio che ascende ai Cieli per sedere alla destra del Padre, il Cristo-Giudice che verrà nella Valle di Giosafat per giudicarvi i vivi e i morti. Insomma, i pellegrini medievali cercavano il Cristo in Gerusalemme, e la Gerusalemme del Cristo: che poi i ricordi di Lui nella città fossero soprattutto legati al ciclo della Passione-Morte-Resurrezione è verissimo, ma tutto sommato non è centrale. Il centro, resta l'asse Cristo-Gerusalemme, non quello Cristo-Passione.

Con tutto ciò, senza dubbio, il grande protagonista e la grande mèta del pellegrinaggio restava il Santo Sepolcro: a pensarci da lontano, Gerusalemme e il Santo Sepolcro coincidevano nel cuore dei cristiani, così come Gerusalemme coincideva – e coincide – con la Pietra d'Abramo e la Moschea della Roccia per i musulmani e con il Muro del Pianto per gli Ebrei della diaspora. A chi guardi il complesso sanvivaldino dal convento il sole sorge alle spalle della collina del Calvario. È un orientamento diverso da quello gerosolimitano, se partiamo dall'ipotesi che nella geografia sacra sanvivaldina la chiesa conventuale abbia il ruolo di Betlemme: ma è un orientamento significativo.

Si profila, dunque, una questione che potrebbe sembrare impossibile a risolversi: premesso che il complesso sanvivaldino non può correttamente leggersi cappella per cappella bensì, appunto, come complesso, qual era l'ordine delle 'cerche' proposto da fra Tommaso? Quello della successione dei fatti secondo il Vangelo o quello che ad esempio possiamo intendere attraverso i processionali gerosolimitani e le narrazioni dei pellegrini?

Ad evitare soluzioni arbitrarie del problema, non ci resta che appoggiarci all'unica fonte che può indirettamente darci dei lumi in merito: il famoso breve leonino del 1516. Inutile ricordare al riguardo che papa Leone era un Medici: già fin d'ora si profila il problema della protezione medicea su San Vivaldo, che non sarebbe un gran che significativa ai nostri fini se non fosse affiancata dall'altro problema, quello dell'interesse mediceo per i Luoghi Santi (tema che tuttavia avrebbe toccato soprattutto Ferdinando I)⁸.

Il breve leonino, quindi – promulgato in realtà dal cardinal-diacono Bernardo di Santa Maria in Portico, e steso da Camillo Paleotti⁹ – attesta: «quod, cum infra clausura silve *loci sancti Vivaldi*, quam plurime Ecclesuncole sive Capelle ad instar locorum humanitatis Christi terre sancte per fratrem Thomas de Florentia dicti loci guardianum et prefatorum locorum inventorem ac fratres in dicto loco habitantes constructe fuerint et continue construantur, et ad dicta loca visitanda fidelium turbe ex devotione attracte continue fere concurrunt».

Alcuni di questi *loci* si sono conservati sino a noi; altri sono scomparsi; altri ancora hanno mutato di dedicazione; ve ne sono infine di aggiunti dopo il 1516 o dopo la scomparsa di fra Tommaso.

Tra il sogno bolognese del vescovo Petronio e i 'Sacri Monti' francescani corre un millennio: il millennio della 'rinascita' carolingia, con il suo leggendario 'pellegrinaggio a Gerusalemme', della 'grande rapina' ottoniana 'dei corpi santi', dei pellegrinaggi, delle crociate, della città comunale *nova Jerusalem*, infine della 'città ideale' umanistica. Le

Cappella dell'Annunciazione,
particolare.





'Gerusalemme' di San Vivaldo e di Varallo, con la loro volontà di riprodurre l'impianto dei monumenti sacri gerosolimitani nel rispettivo rapporto topografico imitante l'originale, rappresenta la ripresa dell'idea attribuita a Petronio e la sintesi di un secolare e profondo rapporto tra la Città Santa e l'Occidente vissuto nello sviluppo del grande tema della *translatio* con le sue molteplici implicazioni esegetiche, teologiche, eucaristiche ed escatologiche. Un tema centrale di tutta la spiritualità cristiana occidentale e dell'arte che essa ha prodotto. Un tema che dispone di un riscontro storico-antropologico impressionante, come subito vedremo.

Nel 1978 ascese al trono un papa polacco che assunse il nome di Giovanni Paolo II. E venimmo a sapere che egli era straordinariamente affezionato a un 'luogo santo' non lontano dalla sua Cracovia, un complesso di chiese e di oratori a carattere più ricco e monumentale rispetto a San Vivaldo, la *Kalwaria*, della quale da tempo gli specialisti

Cappella della Fuga
in Egitto.

conoscevano i nessi tanto tipologici quanto devozionali con un complesso almeno originariamente per più versi analogo e grosso modo coevo, la *Hierusalem* di Varallo Sesia, il primo vero e proprio ‘Sacro Monte’. Si sapeva che i due complessi erano nati entrambi all’interno dell’ispirazione ‘berardiniana’, vale a dire dei minoriti dell’Osservanza i quali assumevano il nome del più celebre fra loro, Bernardino da Siena: e che tutto ciò riconduceva, quindi, alla fine del Quattrocento e all’ambiente della Custodia di Terrasanta di cui facevano o avevano fatto parte, o cui erano comunque legati, personaggi quali Tommaso da Firenze e Bernardino Caimi¹⁰.

Quando anche un pubblico più ampio si accorse dei ‘Sacri Monti’, e si cominciò a studiarli e a restaurarli sistematicamente, rendendosi conto della loro straordinaria coerenza simbolica e della dinamica semiologica del loro frequente mutar di significato nei secoli, parecchio lavoro era già stato fatto. Vale qui forse la pena di ricordare – tra le molte cose che andrebbero al riguardo ricordate – come, nella riscoperta e rivalorizzazione dei Sacri Monti, un ruolo fondamentale spettò all’intelligenza e alla genialità di Eugenio Battisti: il quale non solo seppe valorizzarne il carattere artistico e architettonico, ma colse – sulle prime quasi intuitivamente, come sovente gli capitava – il loro intenso e profondo significato simbolico: diciamo pure ‘misterico’, quanto meno nel senso dei *sacra mysteria* cristiani.

Avendo partecipato in anni ormai ohimè abbastanza lontani, e per giunta in una posizione molto secondaria, alla grande avventura intellettuale e scientifica di Eugenio Battisti e collaborato alle sue ricerche relative a Varallo, debbo dire che alcune strane e per certi aspetti irriverenti battute che al riguardo circolavano tra noi suoi amici ed estimatori, a proposito di quei complessi di cappelle che fino ad allora molti avevano giudicato solo una prova della devozionalità lombarda e prealpina tra Rinascimento ed età borromaica, erano in realtà straordinariamente, ancorché paradossalmente, azzeccate sul piano interpretativo. Amavamo definir empiricamente Varallo Sesia (e il suo ‘parente povero’: ma anche parente strettissimo toscano, San Vivaldo di Valdelsa) una ‘Bomarzo mistica’; e, più empiricamente ancora, come sopra ricordavamo, una ‘Disneyland mistica’. Il paragone con Bomarzo non poteva non richiamare immediatamente, appunto, Eugenio Battisti e il suo celebre *Antirinascimento*. Quanto a Disneyland, la Città Santa del fantastico consumistico che richiama in California (o presso Parigi, per quelli che le preferiscono l’autarchico succedaneo europeo) frotte di turisti in cerca della propria infanzia e del tempo in cui il mondo non era stato ancor disincantato ed era ancor territorio di conquista e d’avventura, può davvero somigliare, *mutatis mutandis* e considerando che tra i due eventi ci sono in mezzo cinquecento anni e lo sviluppo del processo di laicizzazione della società occidentale, alla *Sancta Civitas translata* concepita dai Francescani osservanti che al di là del mare custodivano il Santo Sepolcro.

Uno studioso attento del complesso di Varallo, Luigi Zanzi, ha sottolineato con forza e con tutte le ragioni storiche e tipologiche del mondo che il ‘Sacro Monte’ non è né un ‘Calvario’, né una *Via Crucis*: e fa bene, e propone distinzioni tanto più necessarie quanto più tali distinti soggetti sono, in effetti, strettamente connessi tra loro e al tempo stesso le distinzioni – appunto storiche e tipologiche – sono indispensabili.

Il Sacro Monte si presenta alla fine del Quattrocento e si propone, in un atto di originalità fondante che sarà nei decenni successivi dimenticato e condurrà a una serie di slittamenti semantici del complesso monumentale da esso costituito, come riproduzione simbolica e topomimetica della città di Gerusalemme e dei ‘Luoghi Santi’ in essa presenti. È ovvio che non siamo in presenza di colossali *maquettes* e che la fedeltà mimetica di Varallo (come di San Vivaldo) rispetto al loro originale risulta straordinaria, impressionante, solo a patto di correttamente intenderne le chiavi simboliche.



Nella Lombardia sforzesca, come nella Toscana soggetta a una Firenze allora sconvolta dall'esperimento religioso-politico savonaroliano e dall'eclisse e poi riaffermazione di casa Medici, in uno scorcio di tempo tra due secoli – che sarebbe stato più tardi interpretato come un momento di passaggio tra due ere –, mentre la terra stava inaspettatamente divenendo più grande in seguito alle scoperte geografiche, e d'altro canto l'Europa cristiana stava progressivamente perdendo il controllo del Mediterraneo sempre più egemonizzato da Turchi e barbareschi, l'originale proposta di fra Bernardino Caimi – che aveva vissuto a lungo nella Custodia francescana di Terrasanta – fu quella di consentire il pellegrinaggio alla Città di Gesù a quanti non avrebbero mai potuto passare il mare per compierlo e lucrarvi le relative indulgenze. Era così un'altra Porta del Paradiso che si spalancava dinanzi alle genti lombarde e toscane: un modo per accedere con minor pena e maggior sicurezza al regno dei Cieli senza dover affrontare i costi e i disagi del viaggio in Palestina.

Al tempo stesso, era una geniale scappatoia offerta alla Chiesa e ai principi cristiani. Secoli di sconfitte e d'umiliazioni, culminate nella presa ottomana di Costantinopoli nel 1453, avevano insegnato che la crociata era inutile e la riconquista cristiana di Gerusalemme impossibile. D'altronde, i mercanti continuavano ad affluire fiduciosi in Oltremare e col sultano – col quale di quando in quando si facevano guerre, anche cruenti – in realtà ci si poteva tranquillamente accordare. Lasciar da parte il lungo, pericoloso, costoso santo viaggio d'Oltremare e restare a poche miglia dalla propria casa al tempo stesso santificando l'esistenza come si sarebbe fatto col pellegrinaggio: la soluzione era allettante, anche perché frattanto la *Devotio moderna*, che aveva conquistato tanti spiriti mistici nel XV secolo, sconsigliava le espressioni troppo esteriori di religiosità, preferendo gesti e atteggiamenti più intimi e segreti. La *peregrinatio animae*, ad esempio: la silenziosa e sedentaria ricerca della Gerusalemme che ogni fedele portava nel suo cuore. Un pellegrinaggio domestico, serenamente compiuto, magari con la famiglia, avrebbe assicurato tutti i vantaggi spirituali del grande viaggio oltremarino: e avrebbe nel contempo assicurato alle autorità ecclesiali e politiche il controllo costante dei fedeli sudditi, ch'erano appunto fedeli delle prime e sudditi delle seconde. In filigrana si discerne in ciò già presente il passaggio alla modernità, uno dei connotati della quale sarebbe stato lo stato assoluto con i suoi tendenzialmente rigidi confini territoriali e le sue più rigorose esigenze d'inquadramento dei governati.

Il Sacro Monte nasce, quindi, all'insegna d'un significativo, densissimo nodo problematico: la trasformazione dell'idea di crociata – che tra Quattro e Settecento sarebbe stata vissuta, anche con momenti di alta drammaticità e di grande entusiasmo, soprattutto come lotta contro il Turco per la difesa dell'Europa (ma le immagini di armigeri e manigoldi abbigliati 'alla turca', certo testimoni del crescere del gusto orientalistico, continueranno a lungo a servir da implicito richiamo alla crociata contro i 'nuovi carnefici del Signore') –, il radicarsi della rete dei nuovi santuari europei dopo il lungo predominio medievale delle tre grandi mète sacrali di Roma, di Santiago e di Gerusalemme (che sarebbero sopravvissute al mutamento, ma avrebbero visto ridefinire e ricontestualizzare la loro importanza), la trasformazione delle forme architettonico-urbanistiche sacre in rapporto con nuove concezioni, connesse con l'idea rinascimentale di 'città ideale' e con fin lì inedite forme di teatralizzazione della vita religiosa. La Riforma protestante e la successiva risposta cattolica (lasciamo in questa sede da parte la discussione sul fatto se sia o meno adeguato definirla 'controriformistica') avrebbero conferito ai Sacri Monti un nuovo ulteriore significato, che spiega senza dubbio il loro situarsi, quasi 'fortezze della fede', sull'arco prealpino: un carattere di riaffermazione della professione di fede cristiana fondata su una vita liturgica e devozionale comunitariamente vissuta, contro la

proposta riformata d'una religiosità prevalentemente intima e individuale, con il relativo abbandono di pratiche come il pellegrinaggio e il culto delle reliquie. In seguito, venute in parte meno queste esigenze, l'originale concezione del Sacro Monte come 'Gerusalemme' e della visita a quello come esperienza parallela e sostitutiva della visita a questa, lascerà il passo a una ridefinizione di esso come 'museo-teatro' della vita di Gesù: e la fusione-confusione con le forme del 'Calvario' e della *Via Crucis* diverrà a quel punto inevitabile.

Nel contempo, l'immagine e la memoria di Gerusalemme come 'luogo alto', *civitas in monte posita*, consentivano e consentono, a livello più propriamente antropologico-religioso, la contestualizzazione del 'Sacro Monte' prealpino nell'ambito concettuale ed esegetico d'un grande archetipo religioso: quello appunto della 'Montagna Sacra', a quel che pare onnipresente nell'esperienza mitico-religiosa umana: un 'mitema' universale, di cui l'Ararat, l'altura del Sion, il Sinai, il Tabor, il Carmelo e soprattutto il Calvario sembrano i testimoni nella tradizione biblico-evangelica. L'espansione europea e americana dell'esperienza dei Sacri Monti, dalla Polonia alla Spagna, al Messico, al Brasile, si ricollega forse anche alle scaturigini profonde da cui l'archetipo della 'montagna Sacra' trae il suo significato. Anche per questo, l'esperienza devozionale e architettonica prealpina finisce col presentarsi dotata d'un valore che spetta agli studiosi – storici, architetti, storici dell'arte, iconologi, archeologi, storici del cristianesimo e delle religioni – approfondire e recuperare in tutte le sue ardue e delicate articolazioni. Ma il cuore – se si vuole, l'inconscio – arriva immediatamente in volo là dove la ragione deve con fatica percorrere un faticoso sentiero. Tutti quelli che aspirano anche per caso l'aria d'un Sacro Monte intuiscono che, al di là delle forme artistiche, talora a prima vista anche semplici e ingenue, c'è molto di più. Una presenza insondabile.

Ed è chiaro a questo punto che siamo in presenza di quello che Carl Gustav Jung in un senso, Mircea Eliade in un altro, hanno definito un Grande Archetipo: il 'Sacro Monte' è, in senso metastorico, la versione cristiano-cattolica 'rinascimentale' e francescana della Montagna Sacra.

Il viaggio, la ricerca del centro, il ritorno alla patria dimenticata o perduta, la caccia al tesoro e al segreto; l'ascesa del monte, la discesa nel pozzo o nella caverna, il passaggio del fiume o del mare. Sono alcuni fra i 'Grandi Archetipi', miti che si ritrovano, con infinite varianti, nelle letterature, nelle religioni, nelle leggende di tutti i tempi e di tutti i popoli del mondo.

Il mondo cristiano ha espresso nella concezione dell'*homo viator*, del viaggiatore, il simbolo della ricerca spirituale che – per il fatto di essere intima e spirituale – nondimeno si esprime talvolta anche nei termini d'un reale ed effettivo spostamento da un luogo all'altro. Il termine 'pellegrino' poi, deriva dal verbo latino *peragere* che è quanto mai ricco di significati: da quello di 'muoversi con inquietudine, senza tregua' a quello di 'condurre a termine' (e quindi 'perfezionare', ma anche 'morire'). Il *peregrinus* non è semplicemente l'*advena* o l'*hospes*, lo 'straniero'. La parola *peregrinus* esprime l'estraneità e al tempo stesso l'estraneamento e lo spaesamento. Il pellegrino è tale in quanto straniero nella terra nella quale giunge; ma al tempo stesso l'espressione che lo qualifica è ambigua al punto tale da poter significare il contrario: in realtà egli potrebbe essere straniero nella sua terra d'origine, e la sua vera patria essere appunto la sua mèta. Il cristiano è cittadino del cielo, la sua vita è un pellegrinaggio perché egli parte dall'esilio e desidera tornare in patria.

Ma il viaggio, più che spostamento da un luogo all'altro della terra, può significare un mutamento di stato e di qualità: un passaggio dal mondo consueto a una dimensione 'altra', differente, vale a dire 'sacra' – il Sacro si può intendere come il 'totalmente altro'

rispetto alla quotidianità umana – oppure comunque ‘santa’, in contatto, cioè, col divino e relativo ad esso. Andare in pellegrinaggio può significare affrontare un passaggio dallo spazio profano (vale a dire non sacralizzato) a quello di un ‘tempio’ (dal greco *temno*, ‘dividere’, ‘separare’).

Per questa ragione non è detto che la mèta del pellegrinaggio sia su questa terra. Essa può esser concepita come in una dimensione, dunque in un mondo, ‘diversi’. Nel poema anticobabilonese che (in differenti redazioni, tra XVIII e VII sec. a.C.) narra le peripezie di Gilgamesh, re sumero della città di Uruk nel XXVI sec. a.C., si raccontano le peripezie dell’eroe in viaggio verso il paese degli antenati, e quindi nel regno dei morti, alla ricerca dell’amico fraterno Enkidu. Il pellegrinaggio, come viaggio verso una terra sacra, può essere un’avventura dalla quale non si torna. O, al contrario, come il ritorno alla vera patria: così nell’antico ciclo epico greco detto dei *nostòi*, dei ‘ritorni’, nel quale si narravano le peripezie dei protagonisti achei che dalla guerra di Troia tornarono in patria. L’*Odissea* è, appunto, un *nostòs*.

Delle età cosiddette ‘preistoriche’ – corrispondenti, cioè, nelle diverse aree nelle quali è sorta sulla crosta terrestre la civiltà umana, ai tempi nei quali non sono registrabili

Cappella della Fuga
in Egitto, particolari.

Nelle pagine successive
Cappella della Casa
di Simone Fariseo.







testimonianze volontarie di tradizione della memoria – ci restano involontarie (ma sovente monumentali) tracce che potrebbero indicare luoghi sacri mèta di pellegrinaggio. Così le teste colossali dell'Isola di Pasqua, ma anche i 'disegni' di Nazca in Perù (visibili com'è noto solo dall'alto), i caratteristici menhir, dolmen e cromlech preceltici, i monumenti megalitici come quelli di Stonehenge e di Malta, i disegni delle grotte come quelle di Altamira e di Niort. In linea di massima questi luoghi di culto paiono sovente avere un carattere funerario, quindi sacro nella misura in cui sarebbero collegati a un culto degli antenati. È, però, difficile stabilire quando, se e fino a che punto il luogo sacro fosse sempre anche luogo deputato al culto, e se il culto includesse da parte dei fedeli un viaggio.

Luoghi oggetto di un culto che include in qualche modo lo spostamento dei fedeli e la loro volontà di mettersi in contatto con un 'centro di forza' si trovano in tutti i sistemi mitico-religiosi di cui abbiamo notizia. Ma differente, ed eterogenea, può essere stata l'origine (e pertanto la causa) del luogo di pellegrinaggio. Il viaggio è legato alla fama del luogo: essa può essere stata determinata dal legame con una personalità illustre (luogo di nascita, tomba o ambiente preferito di residenza d'un fondatore di culto, di un semidio, di un profeta ecc.) oppure da un evento preciso, (un evento 'cratofanico', cioè una manifestazione di potenza): sia esso d'ordine naturale (eruzione, cascata ecc.) oppure umano (prodigio, evento preternaturale o soprannaturale, miracolo). Differenti culture sono state o sono attratte da fenomeni o da fatti naturali diversi: acque (presso gli indù), vulcani (nel mondo amerindio precolumbiano), montagne (soprattutto fra gli uraloaltaici), fuoco (nel mondo persiano mazdaico e ancor oggi, tra i persi emigrati nell'area attorno a Bombay). Ancora, le due principali ragioni a giustificare un viaggio sacro sono la mantica e la terapeutica: si va in pellegrinaggio, cioè, per entrare in qualche modo in contatto con persone, animali o cose in grado di fornire in vario modo informazioni sul destino, oppure nella speranza di ottenere la guarigione da una malattia o il sollievo da una qualche sofferenza. Un'altra ragione di pellegrinaggio abbastanza comune in differenti sistemi mitico-religiosi è la venerazione di sacre immagini, oppure di oggetti appartenuti a personalità divine o semidivine o addirittura di parti del loro corpo: di quelle che insomma potremmo definire 'reliquie'.

Il nostro viaggio, cominciato tra le dolci colline valdelsane, ci porta insomma lontano: sulle alture desertiche della pietrosa Giudea, e oltre ancora, fra i picchi asiatici e quelli andini. L'uomo viaggia molto, nello spazio: e ancora di più viaggia dentro se stesso, con la preghiera, il sogno, la visione, il desiderio. La familiarità di certe care, umili pareti di calce, di mattoni, di pietra serena, non deve ingannarci. Siamo ben più antichi, e ben più complicati, di quanto crediamo. E le nostre molteplici religioni sono, a loro volta, molto più vicine tra loro di quanto non sembrino, e di quanto non ci capiti di solito di supporre.

¹ Cfr. R. BERGOSSI, L. CALDERINI, *Il complesso di Santa Maria degli Angeli e il centro culturale LAC Lugano Arte e Cultura*, Bern, SSAS, 2015; *La chiesa e il convento di Santa Maria degli Angeli a Lugano. Storia e iconografia*, «Arte e Cultura», I, 1, luglio 2016.

² Ci permettiamo al riguardo il rinvio a F. CARDINI, *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002, dove si troverà la bibliografia specifica.

³ L'analoga, e anche l'equivoco, sono entrambi incentrati sul fatto che in effetti nell'impianto di Varallo il monumento più alto è la cappella dell'Ascensione, che però nella primitiva redazione di quel 'Sacro Monte' avrebbe dovuto essere il Tempio di Salomone, mentre nella memoria visiva di chi aveva peregrinato a Gerusalemme rinvia appunto al culmine del Monte degli Olivi e al tempio dell'Ascensione ivi impiantato, che con ben maggior fedeltà archeologico-filologica fu invece interpretato a San Vivaldo. Giova, comunque, tener conto dell'originale e interessante soluzione adottata a Lugano: i due piccoli affreschi si trovano sulle pareti laterali del deambulacro centrale fra i tre che, ad arco, permettono di accedere alla parte della chiesa nella quale si trovano presbiterio ed altare. In tal modo, rappresentando essi rispettivamente Gerusalemme e il Monte degli Olivi, il deambulacro centrale va interpretato come la Valle di Giosafat attraverso il quale i fedeli passano per accedere alla presenza divina e ai sacramenti. Siamo dinanzi a una bella qualificazione architettonico-liturgica del Giorno del Giudizio, visto il ruolo che tradizionalmente tale valle in tale giorno assume.

⁴ Al fine di orientarsi nell'immensa letteratura esistente per l'Osservanza, e in particolare per quella minoritica, si ricorra al capitolo ad essa dedicato nel bellissimo libro di F. BRUNI, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante al Guicciardini*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 144-250.

⁵ Sul complesso sanvivaldino, ormai illustrato anche da buone guide (citiamo *La Gerusalemme di San Vivaldo. Guida alla visita del museo e alla scoperta del territorio*, a cura di R. CATERINA PROTO PISANI, Firenze, Polistampa, 2006); resta ancora valida la sintesi di F. CARDINI, G. VANNINI, *San Vivaldo in Valdelsa: problemi topografici ed interpretazioni simboliche di una 'Gerusalemme' cinquecentesca in Toscana*, in *Religiosità e società in Valdelsa nel basso medioevo*, Castelfiorentino, Società Storica della Valdelsa, 1980, pp. 11-74, richiamata da F. CARDINI, *La Gerusalemme di San Vivaldo. Un caso archeologico palestinese in Toscana*, «Archeologia viva», I (1932), 6, pp. 32-39, e quindi da ID., *La stagioni sanvivaldine*, in *Gli abitanti immobili di San Vivaldo il Monte Sacro della Toscana*, Firenze, Morgana, 1987, pp. 19-24.

⁶ Cfr. in proposito A. CONTI, *Dedicationes e Imitationes del Santo Sepolcro: l'esempio di Badia Adelmi*, in *Badia Elmi. Storia ed arte di un monastero valdelsano fra Medioevo ed Età moderna*, a cura di F. SALVESTRINI, Siena, Nuova Immagine, 2013, pp. 53-78; *Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei Luoghi Santi tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di A. BENVENUTI, P. PIATTI, Firenze, SISMEL, 2013.

⁷ Tra i molti benemeriti alvori del padre Ghilardi, ci riferiamo a quello, più recente e largamente sintetico, F. GHILARDI, *Guida al santuario di San Vivaldo*, Castelfiorentino, Società Storica della Valdelsa, 1936.

⁸ Cfr. K. EL BIBAS, *Il sogno della Gerusalemme medicea*, in *I fiorentini alle crociate*, a cura di S. AGNOLETTI, L. MANTELLI, Firenze, Meridiana, 2007, pp. 323-340.

⁹ Cfr. il testo di Francesco Salvestrini introduttivo al presente volume.

¹⁰ Cfr. *Due casi paralleli: la Kalwaria Zebrzydowska in Polonia e la 'Gerusalemme' di San Vivaldo in Toscana*, Castelfiorentino, Società Storica della Valdelsa, 1983.

La mimesi sostitutiva di Gerusalemme a San Vivaldo: gli Osservanti e la sindrome da abbandono dei luoghi santi

Anna Benvenuti

La centralità dei luoghi santi ultramarini nel pensiero spirituale francescano era stata evidente in tutto il 'primo secolo' della loro storia ed aveva giustificato quell'investimento 'politico' nel Meridione angioino che avrebbe legato alla loro causa, anche in Terra Santa, re Roberto e sua moglie Sancha; era stato, infatti, grazie al loro appoggio che i frati avevano potuto istituzionalizzare la loro presenza in Palestina e addivenire, nel quarto decennio del Trecento, alla creazione della Custodia di Terra Santa¹. Con questa operazione essi erano riusciti ad accreditarsi come rappresentanti della Chiesa latina, esercitando di fatto una sorta di monopolio sia nella gestione dei principali santuari cristiani della regione, sia nella organizzazione del pellegrinaggio.

Questa 'minoriticizzazione' dell'Oltremare cristiano ebbe una forte connotazione comunicativa non solo a livello 'teorico', nell'aggiornamento delle informazioni relative ai luoghi santi o nella diffusione di una aneddótica millenaristica di segno antiturco che costituì una voce rilevante della loro propaganda crociata, ma anche nella creazione di una vasta rete di relazioni personali che contribuì a consolidare le simpatie laiche verso i frati ed il loro impegno *in partibus*.

Probabilmente in conseguenza delle critiche che avevano screditato la gestione conventuale in quegli anni, nel 1430 papa Eugenio IV aveva affidato la responsabilità della Custodia all'osservante fra Luigi da Bologna², riconfermando questa linea nel 1434, con la nomina del nobile veneziano Giacomo Delfino (o Dalfini)³.

Le molte rinunce che avevano preceduto e seguito l'elezione del Dalfini ben testimoniano della difficoltà a identificare soggetti idonei a svolgere il difficile incarico di rappresentanza della cristianità latina e del papato nel turbolento scacchiere palestinese, il quale, pur se non sul fronte dello scontro coi turchi, che si stava svolgendo nell'est europeo, restava uno dei luoghi 'caldi' delle relazioni internazionali del tempo.

La crescente violenza nella contrapposizione tra cristiani e ottomani non poteva non avere ripercussioni sulle relazioni tra le due fedi nei luoghi in cui esse convivevano. Tra le molte ritorsioni che caratterizzarono questi anni conflittuali particolarmente significativa fu, nel 1460, una insurrezione popolare che portò alla distruzione della basilica del Syon a Gerusalemme, come ci informa Francesco Suriano⁴.

Non è dunque casuale che in questo clima di insicurezza si moltiplicassero copie e modelli dei luoghi memoriali cristiani di cui si paventava come imminente la distruzione, e che proprio questo timore ne rendesse così importante la fedeltà filologica.

L'ansia che in quegli anni aleggiava sui cristiani in Terrasanta era continua e pervasiva. Se Suriano tende a richiamare la protezione mamelucca di cui i frati goderonero al tempo del suo primo mandato quale Custode, non nasconde come nel secondo, dal settembre 1510 al giugno 1512, la situazione fosse decisamente peggiorata, con il rinnovarsi di quel clima di «affanni e manzarie et extorsioni et graveze insopportabili»⁵ che aveva contraddistinto gli esordi della sua esperienza in Terrasanta; l'instabilità nelle relazioni politico-istituzionali con gli ottomani comprometteva anche il faticoso equilibrio che i frati cercavano di mantenere con le altre 'nazioni' cristiane concorrenti nella gestione dei santuari palestinesi⁶.

Possiamo facilmente immaginare come questo stato di insicurezza fosse sentito anche al di fuori della Palestina grazie alla mobilità di questi frati 'pendolari' tra i conventi della frontiera cristiana e quelli italiani dove si svolgeva, non sempre più tranquilla, la vita delle loro comunità. Come nel proposito mimetico di Varallo per Bernardino Caimi⁷ – che per ben due mandati, a partire dal 1478 e di nuovo dal 1487, resse dal convento del Syon le sorti della Custodia –, o come più tardi nell'intento educativo del Suriano, traspare il sentimento del 'dover' trasmette la 'vera' forma degli spazi testimoni della Passione e della vita del Cristo in quel momento nel quale la loro stessa sopravvivenza fisica pareva a rischio⁸.

Alle difficoltà indotte dalla situazione internazionale, con il suo ricarico di ansie apocalittiche provocate dal terrore del turco e della sua avanzata nelle terre cristiane si accompagnavano anche le sempre più gravi lacerazioni interne all'Ordine, nell'ormai irreversibile conflitto coi conventuali, a sua volta esposto alle variabili geometrie delle alleanze curiali.

Cappella della Casa di Simone Fariseo, particolare.



La famiglia osservantina toscana – che era stata profondamente integrata nel giro delle clientele medicee, risentendo delle conflittualità che discendevano, oltre che dalle rivalità fratesche, anche dalla difficile sovrapposizione tra i confini dello stato territoriale fiorentino e la morfologia provinciale – avrebbe mantenuto, nel turbolento periodo che vide la cacciata dei Medici da Firenze e crescere l’influsso del Savonarola sulla vita cittadina, quella continuità di rapporti con la Custodia di Terrasanta che la mobilità dei frati assicurava, consentendo un aggiornamento in tempo quasi reale sulle vicissitudini *in partibus* e sugli eventi che toccavano i luoghi santi.

Nonostante queste incertezze, anche dopo gli esordi ‘medicei’ del loro radicamento iniziale, gli Osservanti avevano continuato ad espandersi in territori strategici della repubblica: nel capitolo provinciale del 1499 che fu celebrato a Poggibonsi da fra Bernardino del Vecchio (o da Siena) – futuro Custode di Terrasanta – furono affidati ai frati tre nuovi *loca* per due dei quali (a Marradi e a Vicchio di Mugello) non si perfezionò l’insediamento, mentre il terzo, che fu quello di San Vivaldo nel Bosco Tondo di Montaione, divenne il quarantaduesimo convento della provincia. Per quanto la documentazione non consenta una ricostruzione esauriente, dalle memorie edite e inedite del convento si deduce che i frati fossero presenti *in loco* già dal 1486-1487⁹ nel quadro di un conosciuto processo di sovrapposizione che l’Osservanza operò sui *loca* (prevalentemente eremitici) dei terziari regolari in Toscana¹⁰.

Pur se coinvolti nell’annosa vicenda di contestazioni di diritti sul bosco che opponeva le locali comunità, i frati ne assunsero il possesso per mano, com’è noto, del fiorentino fra Cherubino Conzi¹¹. In quello stesso periodo doveva essere rientrato a Firenze da Creta fra Tommaso da Firenze¹² e certamente per suo tramite – viste le continue e frequenti relazioni che intercorrevano tra quell’avamposto insulare veneziano e la Terrasanta – gli echi delle tensioni d’Oltremare dovevano aver raggiunto, nei silenzi silvani di Camporena¹³, il piccolo gruppo di frati che vi soggiornava.

La difficoltà di una indagine prosopografica sui frati di San Salvatore non ci consente al momento di cogliere il clima, le amicizie, le rivalità, le tante relazioni intessute in quegli anni tra le mura di quel convento dal quale dipese tanta parte della vicenda originaria di San Vivaldo: del fiorentino fra Cherubino Conzi¹⁴, ‘uomo fattivo’ che quasi prodigiosamente aveva provveduto in tempi assai brevi – ancorché con il massiccio concorso della popolazione locale – all’ampliamento del romitorio e della sua cappella sappiamo solo che, dopo aver «preso il luogo e fabbricato per insino da’ fondamenti in onore dell’Assunzione della Madonna e del nostro beato Francesco»¹⁵, lo avrebbe governato fino al 1509, quando lo lasciò per assumere la responsabilità di guardiano alla Verna¹⁶; i legami del piccolo drappello di frati residenti in San Vivaldo col convento fiorentino del monte alle Croci erano stati assai saldi durante il guardianato di fra Tommaso.

L’entusiasmo partecipativo della comunità locale all’edificazione di una nuova Gerusalemme nella selva di Camporena era stato sicuramente alimentato anche dalla conoscenza osservantina della contemporanea ‘questione dei luoghi santi’, in quegli anni in cui veniva progressivamente a mancare il sostegno mameluco ai frati e l’ombra del sultano Selim si espandeva sempre più minacciosa verso la Palestina e l’Egitto¹⁷. La valutazione realistica di una tanto probabile quanto imminente perdita dei luoghi santi, così come aleggia nelle pagine di Francesco Suriano, doveva essere condivisa dai frati che, come Tommaso, da quelle terre avevano fatto ritorno con il timore di mai più rivederli e spiega sia il progetto sanvivaldino di una sinossi compensativa, sia l’entusiasmo della popolazione chiamata a costruirsi una ‘propria’ Gerusalemme, sia infine lo sforzo finanziario della borghesia mercantile fiorentina che se ne fece committente consentendo la contemporanea realizzazione del convento e delle cappelle.

NOTE

¹ Cfr. *La Custodia di Terra Santa*, Gerusalemme, Ed. della Costodia, 1979; *La custodia di Terra Santa e l'Europa. I rapporti politici e l'attività culturale dei francescani in medio oriente*, a cura di M. PICCIRILLO, Roma, Il Veltro, 1983; *In Terrasanta: dalla Crociata alla Custodia dei luoghi santi*, a cura di M. PICCIRILLO, Firenze, Skira, 2000 (Catalogo della mostra, Milano, 2000), con ampia bibliografia.

² G. GOLUBOVICH, *Serie cronologica dei rev.mi superiori di Terra Santa (...)*, Gerusalemme, Terra Santa, 1898, n. 39.

³ Ivi, n. 40.

⁴ *Il trattato di Terra Santa e dell'Oriente di Frate Francesco Suriano*, a cura di G. GOLUBOVICH, Milano, Artigianelli, 1900, pp. 112-113.

⁵ *Il Trattato*, p. 117.

⁶ I capitoli XXIV-XXXIII del *Trattato* sono dedicati alle 'nazioni' (10 compresi i Minori) che officiavano il Sepolcro tra la fine del XV e gli inizi del XVI secolo.

⁷ E. MOTTA, *Il beato Bernardino Caimi fondatore del santuario di Varallo. Documenti e lettere inedite*, Milano, Motta, 1891; C. PIANA, *Il beato Bernardino Caimi da Milano*, «Archivum franciscanum historicum», LXIV (1971), pp. 303-36; A. MORISI, *Caimi (de Chaimis, de Caymo), Bernardino, beato*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XVI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1973, [http://www.treccani.it/enciclopedia/caimi-bernardino-beato_\(Dizionario_Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/caimi-bernardino-beato_(Dizionario_Biografico)).

⁸ Recentemente A. J. WHARTON, *Selling Jerusalem: Relics, Replicas, Theme Parks*, Chicago, University Press, 2006 ha letto la 'storia' delle riproduzioni dei luoghi gerosolimitani come espressione di una ossessione possessiva nei confronti della città santa.

⁹ F. INNOCENTI, *L'eremitico convento di S. Vivaldo in Toscana e le sue cappelle: ricordi*, [S.l.] 1930, il cui originale manoscritto si conserva nell'archivio della Provincia di San Francesco stigmatizzato: cfr. *L'Archivio storico della Provincia di San Francesco stigmatizzato dei Frati Minori in Toscana: inventari degli archivi delle ex Province (1290-1946)*, a cura di A. MAIARELLI, con la collaborazione di D. NARDI, U. SORELLI, Firenze, Studi Francescani, 2006.

¹⁰ D. PULINARI, *Cronache dei frati minori della provincia di Toscana secondo l'autografo di Ognissanti*, a cura di S. MENCHERINI, Arezzo, Cooperativa Tipografica, 1913, p. 80; M. BERTAGNA, *Origine sviluppo e fine del Terz'Ordine regolare maschile in Toscana*, in *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della penitenza*, a cura di L. PAZZELLI, L. TEMPERINI, Roma, Commissione Storica Internazionale T.O.R., 1982, pp. 359-87, in particolare p. 384.

¹¹ PULINARI, *Cronache*, p. 492, n. 1.

¹² A. TOGNOCCHI, [ANTONIO DA TERRINCA], *Theatrum etrusco-minoriticum (...)*, Florentiae, 1682, p. 173.

¹³ F. GHILARDI, *Vivaldo eremita del Terz'Ordine di san Francesco nominato santo*, «Archivum Franciscanum Historicum», I (1908), pp. 521-35; A. BENVENUTI, *Santità e ordini mendicanti in Valdelsa*, in *Gli ordini mendicanti in Valdelsa*, Castelfiorentino, Società Storica della Valdelsa, 1999, pp. 9-46.

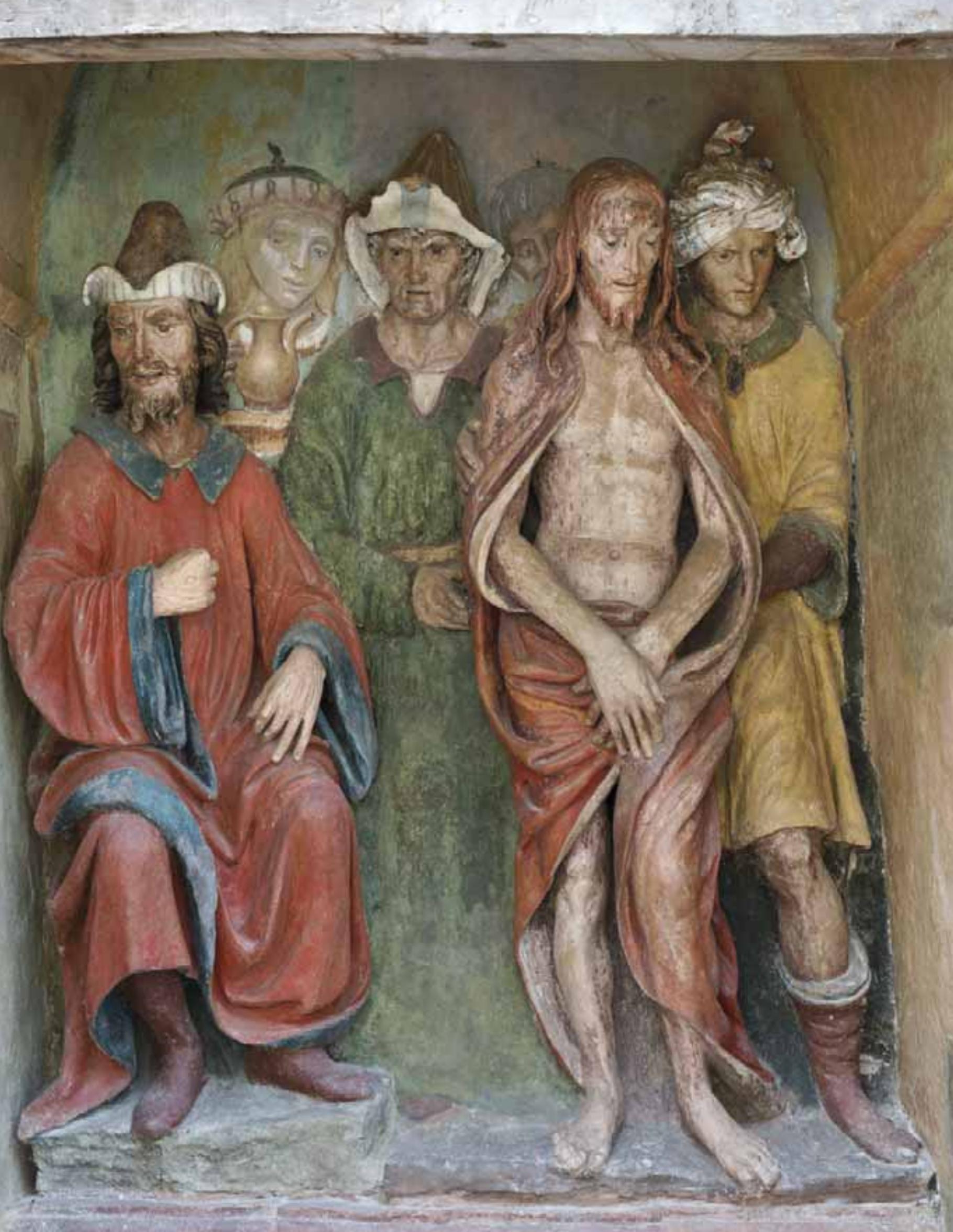
¹⁴ PULINARI, *Cronache*, p. 492, n. 1.

¹⁵ Ivi, p. 80.

¹⁶ A. DI MIGLIO, *Nuovo dialogo delle deuozioni del sacro monte della Verna (...)*, Firenze, 1568, p. 265.

¹⁷ *Il Trattato*, pp. 71-4.





L'eremita conteso.

San Vivaldo a Montaione

tra agiografia minoritica e identità civica

Pierantonio Piatti

[...] Itaque quum supradicta aliaque cultus documenta ab Actoribus Causae cum Informatione et Responsis ad Animadversiones R. P. D. Promotoris S. Fidei, Sacrorum Rituum Congregationis examini et iudicio subiecta sint, instante Rev. P. Francisco Maria Paolini Ordinis Fratrum Minorum Postulatore Generali, attentisque litteris postulatoriis tum Rmi P. Ministri Generalis ipsius Ordinis tum R. P. Ministri Provincialis Fr. Min. Provinciae S. Bonaventurae in Tuscia, tum religiosorum Conventus S. Vivaldi, praeunte Perillustri et Rmo Dño Frigidiano Gianini Archiepiscopo Serrarum, Delegato Apostolico Syriae, olim alumno eiusdem conventus, tum denique R. D. Archipr. Parochi ceterique cleri loci Montaonis, Volaterranae Dioeceseos, E. mus et R. mus Dñus Cardinalis Franciscus Satolli, Episcopus Tusculanus et huius Causae Ponens seu Relator in Ordinario Sacrorum Rituum Congregationis Coetu subsignatae die ad Vaticanum coadunato sequens dubium discutiendum censuerunt: «*Constare de casu excepto, ideoque confirmandum esse cultum ab immemorabili tempore praestitum Servo Dei VIVALDO, si Sanctissimo placuerit*».

Die 11 Februarii 1908. Quibus omnibus Sanctissimo Domino Nostro PIO Papae X per infrascriptam Cardinalem Sacrae Rituum Congregationi Praefectum relatis, Sanctitas Sua sententiam Sacrae eiusdem Congregationis ratam habuit et probavit, die 13, eisdem mense et anno.

Seraphinus Card. Cretoni, S. R. C. Praefectus.

† Diomedes Panici, Archiep. Laodicen., S. R. C. Secretarius.

Il decreto di Pio X del 13 febbraio 1908 se da un lato confermò il culto prestato *ab immemorabili* all'eremita della selva di Camporena, dall'altro sancì il definitivo approdo di Vivaldo e *Tertio Ordine S. Francisci, sancto nuncupato*, nell'alveo culturale minoritico. In tal senso Fra Ilario Muggi, vicario provinciale della Provincia Minoritica toscana, si espresse chiaramente nella sua *littera postulatoria* del 7 giugno 1907:

[...] La Vostra Santità glorifichi un figlio del Terzo Ordine di San Francesco, che in Toscana vide nelle sue schiere il B. Lucchese, Santa Verdiana, la Beata Bonna Donna, il B. Bartolo da S. Gemignano e tanti altri. Adunque, Beatissimo Padre, ricevete la mia preghiera, interprete dei voti di tutti i Frati Minori della mia Provincia, ponete, sul capo del glorioso San Vivaldo, la corona dei Santi, a gloria di Dio, a incremento di fede, di pietà, e di religione nel popolo cristiano¹.

Cappella della Casa di Pilato,
Edicola dell'*Ecce Homo*.

Nelle pagine successive
Cappella dell'Andata
al Calvario, Edicola
del *Crucifige*, particolare.

Nessun cenno venne fatto, tuttavia, relativamente all'appartenenza del santo al Terz'Ordine francescano nella *littera postulatoria* del 20 giugno 1907, sottoscritta da don Mattei, arciprete di Montaione, dal cappellano Gaetano Corsoni, dal sacerdote Pompeo Ninci, e da Telemaco Mannaioni «come operaio della Chiesa Arcipretale, e come Sindaco del Comune, nell'epoca nella quale furono le reliquie di San Vivaldo re-





stituite al convento di detto Santo, le quali reliquie si conservavano in detta Chiesa da molti secoli»².

Nella *petitio* dei Montaionesi, al contrario, venne posta in rilievo unicamente la plurisecolare, anche se non attestabile sul versante documentario, elezione dell'eremita a celeste *patronus* della loro cittadina:

Beatissimo Padre, il parroco del paese di Montaione, umilmente si prostra ai piedi di Vostra Santità, e a nome suo, e di tutta la parrocchia, implora che voglia confermare il culto al glorioso suo antico Protettore San Vivaldo. Il quale Santo fù così celebre per santità e miracoli che i popoli accorrevano numerosi al suo romitaggio, santificato dalle sue penitenze, sopra tutto il giorno della sua festa il primo di maggio, e il popolo di Montaione se lo elesse quale suo celeste Protettore. Il documento di una tale elezione coll'andar dei tempi si è perduto, ma l'autorità del Papa Benedetto XIV, nel libro 4 parte 2 cap. 14 n° 3 della «Beatificazione dei Servi di Dio, ce la conferma con le parole: *De electione Sanctorum in Patronos...3. Ante decretum Summi Pontificis Urbani VIII infra referendum non modo Sancti, sed etiam Beati passim seu Beatificatione formali, seu Beatificatione aequipollenti beatificati in Patronos eligebantur...ab Habitatoribus oppidi Montajonis in Etruria Beatus Vivaldus...*». Alla qual testimonianza fa eco l'antica tradizione del popolo di Montaione. Per il che, le sue reliquie da esso si conservarono fino al 1906 dentro una bella urna, decorata coll'immagine del Santo, col capo ornato di aureola, il suo nome fù sempre accompagnato, e dal popolo, e dagli scrittori, dal qualificativo proprio e solo e dei Santi «San Vivaldo»³.

La genetica aporia della vicenda agiografica relativa all'eremita del Bosco Tondo si rispecchia nei due poli culturali rappresentati dal convento osservante – luogo della memoria della sua esperienza anacoretica extraurbana ove già nel 1325 il castagno nel tronco del quale Vivaldo sarebbe vissuto per circa un ventennio venne sostituito, consumato dalla bramosia lipsanica dei devoti, da una prima cappella –, e dalla chiesa arcipretale di San Regolo, sede parrocchiale di Montaione, che ospitò il corpo del santo dal secolo XIV all'autunno del 1906.

La *fraternitas* francescana sanvivaldina potè, così, affermare compiaciuta il 6 giugno 1907:

Inoltre, dal 1906, conserviamo anche l'urna contenente le ossa di San Vivaldo, quell'urna che i Montaionesi promisero di rimettere fin dal 1500 al Convento, e che poi mai rimisero, e che solamente rimisero il 24 Ottobre del 1906 compiendo così la loro antica promessa⁴.

Fortemente scoraggiati si erano professati, a tal riguardo, i frati estensori del *Memoriale del Convento di San Vivaldo*, raccolta annalistica dal secolo XVII al 1870, i quali lamentarono:

Vi sono alcune reliquie ma piccole, e vi è la Mascella di San Vivaldo donata a i frati dai Montaionesi, il resto del suo corpo, è a Montaione, perché i Montaionesi non hanno mantenuto la parola a i frati, cioè di dare ai frati il Corpo di S. Vivaldo, quando il luogo fosse finito e già sono anni 70 ò più che *il Corpo non si è havuto, ne si haverà*⁵.

Se già nel 1405⁶ ventidue cittadini di Montaione istituirono una Compagnia in onore dell'eremita, il Comune, dichiaratosi 'protettore' del convento di San Vivaldo, ottenne dalla Signoria di Firenze nel 1451, quarantasei anni prima dell'affidamento del romitorio ai Minori Osservanti con delibera del 2 maggio 1497, di poter tenere una fiera nei giorni 30 aprile, 1° maggio – festa liturgica del santo – e 2 maggio; mentre il 'lodo Fortini' stabilì, nel 1467, la divisione della selva di Camporena tra Castelfiorentino e San Miniato, confermando ai Montaionesi i diritti di patronato, in precedenza ceduti da San Miniato il 16 ottobre 1460, sulla chiesa di San Vivaldo, compresa la facoltà di assegnarli ad uno o più eremiti⁷.

Gli abitanti di Montaione esercitarono, nei secoli, una gelosa vigilanza sulle *sacrae exuviae* di Vivaldo, considerate quale palladio cittadino, come attestato dal provvedimento del 7 giugno 1478, confluito negli *Statuti*, con il quale il Comune ordinò di inviare una guardia di quaranta fanti armati, che potessero portare armi per l'intera giornata, a protezione delle reliquie dell'eremita nel corso dell'annuale processione del 1° maggio⁸. E ancora in piena Età moderna il vescovo di Volterra, Luca Alemanni (7 agosto 1589–dimesso giugno 1617) autorizzò una *translatio* dei resti del santo, come segnalato nei *Ricordi* di Ugolino di Guasparri Gamucci da Montaione all'anno 1614:

Cappella dell'Andata
al Calvario, Edicola
del *Crucifige*, particolare.



[...] capitò il vescovo di Volterra a Montaione a fare l'abbadessa delle monache, ed io havendo trovato la vita di S. Vivaldo la detti agli operaj acciò la mostrassero al vescovo, che desiderava leggerla, e letta che l'ebbe, il vescovo tal Vita, la baciò dicendo agli operaj: Ora credo che tale corpo sia del Santo, e dette licenza a suddetti operaj che si traslatasse il corpo del Santo da quella cassa vecchia e che si mettesse in quella bella nuova che avevano fatto fare i Montajonesi molti anni avanti. La cassa vecchia era prima sotto l'altar grande, ora è in un tabernacolo dove sono assai reliquie di Santi, che si dà il nome di tutti che sono 42 e più vi sono ancora de pezzi di ossa di Santi in un vaso di vetro, che sono perse le notizie di essi nomi⁹.

Una simile obliterazione memoriale sarebbe toccata in sorte, a cavaliere tra gli ultimi decenni dell'Ottocento e i primi anni del Novecento, anche ad alcune reliquie dello stesso Vivaldo, come constatato dal padre Faustino Ghilardi (Pieve a Nievole, 6 maggio 1858-San Vivaldo di Montaione, 25 ottobre 1937), principale promotore del risveglio agiografico sanvivaldino e dichiarato, a sua volta, venerabile da papa Francesco il 7 febbraio 2014. La sua amareggiata testimonianza, trädita nell'*animadversio* n. 21 di Alessandro Verde (1865-1958), *S. Fidei Promotor* al tempo dell'inchiesta per la conferma del culto del santo eremita, veicola rilevanti informazioni sia sul deposito lipsanico sanvivaldino, sia sulla pacifica quanto insoluta *querelle* della gestione culturale delle reliquie del santo, ingaggiata anch'essa *ab immemorabili* tra i Francescani e i Montaionesi:

Cunctis igitur ita se habentibus, haud est mirandum, si et ipse R. P. Faustinus Ghilardi, causae Servi Dei studiosissimus, illius cultus quae praesens conditio esset praesertim inquirens, facere non potuerit, quin vel invitus confiteretur: «Sicchè

Cappella dell'Andata al Calvario.



adesso il Beato Vivaldo non ha più venerazione né culto alcuno che pubblico sia, né in Montaione, luogo di sua sepoltura, né nella chiesa, che prende il suo nome, luogo di sua dimora». Quapropter valde sollicitus, ut e tanta oblivione, si per ipsum liceret, vindicaretur Vivaldus, pergit narrare: «Ed io, che scrivo, sapendo che vi era la sua mascella, ne ho fatto fare accurate ricerche per vedere di ritrovarla e rimetterla al culto colle dovute licenze ecclesiastiche. Finora però le mie ricerche sono andate a vuoto, non potendo altro trovare d'insigne, che una Mandibola posta in una cassetta più povera, che decente, con dentro uno scritto: *Mandibula Sancti Candidi Martyris*. [...] Né volli fare più ulteriori ricerche, non parendomi credibile che i Montaionesi avessero mantenuta ai Frati la promessa di dare la testa di S. Vivaldo, conforme si legge nell'Angelelli: poiché se questo fosse stato vero, oltre essere stato registrato nelle succitate Memorie, sarebbe stata una reliquia così celebre, che non avrebbe avuto bisogno di ricerche, né i Frati se la sarebbero fatta scappare di mano, gelosi come sono delle cose sue. Ma della mascella chi sa? Forse le benedette soppressioni, come mandarono a male tante altre sì belle cose, poterono anche fare sparire una parte delle sacre cose»¹⁰.

Risolta l'incruenta contesa lipsanica in favore dei Francescani agli inizi del secolo XX, grazie anche all'operosa sollecitudine del Padre Ghilardi, l'approvazione *de facto* della «minoriticizzazione»¹¹, secondo la bella notazione di Anna Benvenuti, della figura di san Vivaldo da parte della Congregazione dei Riti costituì il compimento della strategia storico-agiografica tenacemente avviata da fra Mariano da Firenze († 1523), di stanza presso il convento della selva di Camporena nel 1515¹², proveniente da Siena.

La vulgata sanvivaldina elaborata dal prolifico apologeta francescano nei primi decenni del Cinquecento nel suo *Trattato del Terz'Ordine*¹³ risultò vincente, nella *longue durée*, sia entro il contesto culturale locale, sia nella ricezione liturgica della Chiesa universale. Vivaldo di S. Gimignano¹⁴, «homo pio et devoto»¹⁵, legato da intima amicizia al conterraneo prete Bartolo¹⁶, «del quale si fece discepolo et servo nella sua horribile infermità»¹⁷, «vestissi del habito del tertio ordine, si come epso beato Bartholo era ancora vestito»¹⁸. Passato a miglior vita, a causa del terribile flagello della lebbra, il 'direttore spirituale' Bartolo, Vivaldo

habandonato la terra et parenti, si elesse per sua habitatione uno loco in una certa valle in mezzo del condenso et obscuro bosco di Camporena, chiamato Bosco tondo, dal castello di Sancto Geminiano distante circa octo miglia; dove el tempo che sopra vixè, per l'amore di Iesu Christo, perserverò in abstinentia di tucte le cose, vacando solo a digiuni, vigilie et orationi, et ordinatosi una cella nel cavo di uno antiquissimo castagno, nella quale a pena poteva genuflexo stare¹⁹.

La stessa narrazione di frate Mariano, pur minoriticamente ideologizzata, certificò il legame primigenio del culto dell'eremita con la comunità di Montaione, forse riecheggiando una precedente tradizione orale autoctona:

Et venuto el tempo che delle sue fatiche el volse premiare l'eterno Dio, el primo dì di maggio lo assumpse a celesti chori. [...] fé per le mani de sancti angeli le campane del castello di Montaone sonate. Onde molto stupefacto el populo per tanto manifesto miracolo, non potendo pensare per quale cagione questo advenisse, venne uno cacciatore della medesima terra et disse come li sua cani erano corsi intorno a uno castagno et [...] haveva trovato nel castagno el romito genochioni ma senza anima²⁰.

Nelle pagine successive
Cappella dell'Andata
al Calvario, particolare.







Rinvenuto miracolosamente il corpo di Vivaldo e «divulgato che fu questo»²¹, «le campane di sonare restorono et tucto el populo corse el loco et preso el sancto corpo lo portarono a Montaone et nella chiesa di decta terra lo sotterrorono, dove in sino al presente honorificamente nel altare maggiore si conservano le sua ossa»²².

Le *membra disiecta* del santo, che sarebbero state ricomposte nel convento osservante sorto sul suo primitivo romitorio soltanto nel XX secolo, richiamano la polisemica funzione dell'eremita silvestre: *patronus* di Montaione, che ne custodì per secoli le spoglie, e al contempo eponimo di un *locus horridus* riscattato al Cristianesimo grazie alle fatiche della *pugna anacoretica*²³ e alla sacralizzazione dell'arcaico ciclo folklorico del calendimaggio.

Se l'eremo della selva in *Campus Arenae*, affidato nel 1185 ai *Fratres de Cruce de Normandia* da Urbano III sotto il titolo di *S. Maria de Romitorio*²⁴, risulta, infatti, denominato *locus* o *ecclesia S. Vivaldi* già in documenti del 1220, 1271, 1280 e 1303²⁵ – nel quale ultimo compare un certo Ubaldo, monaco benedettino –, in evidente, problematica dissonanza con l'anno di morte del santo, che nella tradizione agiografica oscilla tra la data del 1300 e quella del 1320²⁶, la memoria dell'eremita sarebbe sopravvissuta, a partire dai decenni centrali del Cinquecento, quale mera intitolazione del convento dei Minori Osservanti e della sua *Jerusalem translata*²⁷.

Cappella dell'Andata
al Calvario, particolare.



Appendice

Documentazione per la storia del culto di san Vivaldo eremita

Sacra Rituum Congregatione, Volaterrana seu Ordinis Fratrum Minorum, Confirmationis cultus praestiti Servo Dei Vivaldo Eremitae e Tertio Ordine S. Francisci, Sancto Nuncupato, Positio super casu excepto, Romae, ex Typographia Pontificia Instituti Pii X, 1908.

Doc. V

[s. d., ma 1907]

Summarium. Documenta, pp. 20-24

Nel nome di Dio. Amen. –

Io sottoscritto fra Faustino Ghilardi, dell'Ordine dei Frati Minori, già Lettore, ed ora Maestro dei Novizi, nel Convento di Pistoia (Montecalvario), avendo vissuto per molti anni dal 1883 al 1898 nel Convento di S. Vivaldo, mi innamorai di questo Santo, e mi misi a studiare la sua Vita e il suo culto, e dopo molte ricerche e studi, pubblicai per le stampe, colla licenza dei Superiori, le cose seguenti relative a San Vivaldo: 1° nel 1894, nel «*Le Missioni Francescane*» (Firenze, Ariani) a pagg. 430 - 619 - 685, «*Il Convento di San Vivaldo in Toscana*» – 2° nel 1895 (in Firenze presso la tip. Ariani) «*San Vivaldo in Toscana, Monografia*», in 8° di pag. 170. – 3° nel 1902 e 1903, nel periodico «*L'Oriente Serafico*» di Assisi, cinque articoli sul medesimo San Vivaldo. – 4° nel 1903, nella «*Miscellanea Storica della Valdelsa*» anno XIV, fasc. 2. *Castelfiorentino*, «*S. Vivaldo Eremita di Camporena e il suo culto*» di cui fu fatto anche un estratto a parte di pagine 20.

Per ben compire questi studi, mi sono messo pure a studiare le immagini di San Vivaldo. Per il fatto che, testifico, anche con mio giuramento, che: A. nelle Gallerie degli Uffizi di Firenze, vi si trova un quadro o dipinto sopra tavola, di scuola fiorentina, di autore ignoto, ove è rappresentato San Vivaldo. Il quadro che sta nel primo corridoio, n° 90, è alto 2 metri e 34, lungo 1, 41, ed è molto bello e ben conservato. Nella scritta annessa alla tavola si legge: «*Ignoto Toscano del Secolo XVI. La Vergine col Bambino Gesù in Gloria adorata da varii Santi*». [...] San Vivaldo, in ginocchio, coll'aureola ben visibile in testa, corona e bastone in mano, vestito coll'intero abito, di color cinerino, del Terzo Ordine Franciscano; è un uomo attempato, di grazioso e venerabile aspetto, di forme piuttosto grandi e robuste, con lunga e canuta barba. [...] Il detto quadro si ritrovava da secoli alla pubblica venerazione dei fedeli nella Chiesa del Convento di San Vivaldo fino al 1876, in sull'altare del fondo, il primo a man dritta di chi entra, di dove fu preso dal Demanio, per essere opera d'Arte, e portato a Firenze dopo il 1876. [...] la figura incolta, barbata, negletta del San Vivaldo delle Gallerie di Firenze lo fa rassomigliare con le due figurine del Santo che si trovano dipinte nell'urna delle sue reliquie, dove *ab immemorabili* si conservano le sacre sue ossa, che fino al 1906 si conservava nella Chiesa di Montaione, ed ora nel Convento di S. Vivaldo, come pure si rassomiglia all'immagine del sigillo del Convento, tanto l'antico, che è nel libro delle «*Memorie del Convento di San Vivaldo*» sotto l'anno 1725, quanto nel sigillo moderno. Come anche coll'immagine che è nella Chiesa della Madonna dei Lumi di San Gimignano, patria del Santo [...]. B. testifico pure che fino al 1882 era nella Chiesa di San Vivaldo un altare sopra cui, esposto da secoli alla pubblica venerazione dei Fedeli, spiccava un presepio bellissimo in terra cotta, opera della scuola dei della Robbia, rappresentante il Mistero della Nascita di Gesù Cristo, con attorno le immagini di San Francesco e di San Vivaldo, di circa 60 anni di età; quale opera, per essere di arte, è stata trasportata in Firenze nel Museo Nazionale delle Belle Arti, nel 1886, ove attualmente si trova.

In fede delle quali cose tutte sottoscrivo questa dichiarazione, facendo legalizzare la mia firma dal P. Guardiano.

Pistoia (Montecalvario) il 13 Giugno 1907.

Io Fr. Faustino Ghilardi dell'Ordine dei Minori, 1° Maestro dei novizi, confermo col mio giuramento quanto sopra.

La precedente firma è proprio del P. Faustino Ghilardi, Maestro dei novizi.
Pistoia il 14 Giugno 1907.
P. Raimondo Guazzini dell'Ordine dei Minori, Guardiano.

Doc. XXXV
(an. 1906)
Summarium. Documenta, p. 99

«Ill.mo sig. sig. P. Guard° del conv. dei M. di S. Vivaldo».
«Li 4 Agosto 1906».

«Significo con piacere alla S. V. Illma che questa Giunta Municipale nell'Adunanza del 27 u. s. dichiarava nulla ostare a che venga dato in custodia a codesto conv. il reliquiario contenente le ceneri dell'Eremita Vivaldo che attualmente è custodito in questa chiesa arcipretale, purchè sia esposto una volta all'anno alla venerazione del poplo».

«Tanto per sua norma».

Col massimo rispetto, il Sindaco Adolfo Capei

Io sottoscritto certifico che la precedente lettera è copia fedele di quella inviata, per mia cura al Guardiano di S. Vivaldo.

Ed in fede mi sottoscrivo, facendo legalizzare la mia firma dal P. Guardiano.

Pistoia (Montecalvario) il 12 giugno 1907.

Io fra Faustino Ghilardi dell'Ordine dei Minori, 1° maestro dei novizi, confermo quanto sopra con giuramento.

La precedente firma è del P. Faustino Ghilardi ed in fede mi sottoscrivo apponendo anche il sigillo del Convento.

Pistoia (Montecalvario) il 14 giugno 1907.

Fr. Raimondo Guazzini dell'Ordine dei Minori, Guardiano.

Doc. XXXVI
(an. 1907)
Summarium. Documenta, pp. 101-103

Reliquiae S. Vivaldi adhuc hodie asservatae recensentur

Nel nome di Dio. Così sia.

Noi sottoscritti, Guardiano e Religiosi Frati Minori del Convento di San Vivaldo (Diocesi di Volterra) certifichiamo le seguenti cose relative al culto di San Vivaldo, terziario di San Francesco, che si conservano nel nostro Convento:

1°. Una piccola teca di vetro di forma poliedrica lunga cinque centimetri, contenente una reliquia di S. Vivaldo colla scritta «*Ex dentibus S. Vivaldi*» reliquia riconosciuta autentica da Monsignore Incontri, Vescovo di Volterra che vivea nel 1806 (Gamo, Series Episc. pag. 764 Ratisbona) il di cui sigillo episcopale si vede sopra impresso.

2°. Un'altra teca di forma ovale contenente una reliquia del medesimo Santo, che sembra un osso, rinchiusa con altre reliquie, riconosciuta autentica dal medesimo Vescovo di Volterra Monsignor Incontri, di cui si vede integro il sigillo episcopale.

3°. Inoltre, dal 1906, conserviamo anche l'urna contenente le ossa di San Vivaldo, quell'urna che i Montaionesi promisero di rimettere fin dal 1500 al Convento, e che poi mai rimisero, e che solamente rimisero il 24 Ottobre del 1906 compiendo così la loro antica promessa. — L'urna misura 32 centimetri di altezza, larghezza 34, lunghezza 60 cent. Altezza nella faccia dell'urna cent. 14 larghezza cent. 25 lunghezza 51.

Una pelle di camoscio sul davanti rende visibili le sagre ossa.

Nel davanti vi sono due immagini di San Vivaldo con raggi intorno al capo in modo di aureola. In una, il Santo sta in ginocchio con le mani giunte in atto di preghiera; nell'altra, il Santo è prostrato davanti a un Crocifisso con un libro aperto in mano. In ambedue, ha un abito che appena lo ricopre dal collo alle ginocchia.

L'urna è chiusa con chiave e due cordelle e con quattro sigilli antichi irriconoscibili dall'usura del tempo, e quattro altri sigilli più recenti, parimenti irriconoscibili perché mezzo rovinati.

L'urna fu data al convento con una lettera del Municipio; del 4 Agosto 1906 nella quale si dice: «[...] nulla ostare a che venga dato in custodia a cotesto Convento il Reliquiario contenente le ceneri dell'Eremita Vivaldo, che attualmente è custodito in questa Chiesa arcipretale, purchè sia esposto una volta l'anno alla venerazione del popolo».

4°. Sopra la porta esterna del Convento in terra cotta a uso robbiano vi è la seguente iscrizione a caratteri e a stile antichissimi, che dice così:

«Nel MCCCCC° P°. di Maggio fu consignato a poveri frati osservanti di Sancto Francesco l'antra deserto di Sancto Vivaldo. E col divino auxilio e sudore de poveri frati e devozione de populi, miracolosamente di piccolo eremitorio per laudare Idio e pregar e per i populi si è hedificato tanto devoto oratorio. Fuit haec mutatio dextrae Ecelsi. Ideo illi laus et gloria divo Vivaldo».

5° Certifichiamo pure, che il sigillo del Convento, rifatto modernamente, rappresenta, dentro un ovale, il Padrone del nostro Convento, cioè un eremita, con abito, e pare anche con mantello, avente nella sinistra una croce, e colla diritta fa l'atto di mostrarla ad altri. Intorno al capo vi è,

Cappella dell'Andata
al Calvario, particolare.





ben visibile e spiccata, l'aureola dei Santi. Nel giro del sigillo si leggono queste parole a caratteri maiuscoli = CONVENTO DI S. VIVALDO-MONTAIONE =. Di questo sigillo ce ne serviamo per tutti gli atti pubblici, da inviarsi o alla Curia Vescovile o ai Superiori nostri, come pure per legalizzare ogni documento.

In fede delle quali cose tutte ci sottoscriviamo di nostro pugno, e vi apponiamo il sigillo del Convento.

Dato dal Convento di San Vivaldo, il 6 Giugno 1907

Umillmi Figli

Fr. Benedetto Lazzerini T. – Fr. Diego Ancilli Laico Professo

Fr. Egidio Martini – Fr. Ottaviano Gagliardini L. P.

Fr. Giovanni Simi Chierico – Fr. Urbano Baldereschi Ch.

Fr. Dante Tirinnanzi Ch. – Fr. Ubertino Dabizz Chier.

Fr. Giustino Cristiani Ch. – Fr. Francesco Bandinelli

Fr. Bernardino Berti Ch. – Fr. Eusebio Tintori Ch.

Fr. Daniele Pioreschi Ch. – Fr. Alfonso Borri Ch.

Sac. Giuseppe Bellandi Terziario – P. Callisto Monciatti

P. Aquilino Paoletti – Pad. Sebastiano Simoncini

P. Quirino Lari Let. Gent. – P. Giuliano Piccioli Lett G.O.F.M.

P. Leonardo Loth Vicario – P. Arcangelo Stagi Guard.

Revisa

Angelus Mariani S. C. Adv.

S.R.C. Assessor et S. Fidei Subropomotor

Doc. XXVII

(an. 1800)

Summarium. Documenta, pp. 76-77.

Estratti da un Codice manoscritto di formato 30/20 appartenente al Convento dei Frati Minori di San Vivaldo il cui titolo generale sarebbe «*Memorie del Convento di San Vivaldo*»

In esso sono trascritte le memorie del Convento, le costruzioni, i mutamenti dei Superiori, le questue, diritti temporali, etc. [...]. Comincia verso il 1600, e arriva fino al 1870. Da questo Codice si sono fatti gli estratti seguenti:

Folio 5. D'alcune Indulgenze che ci sono.

Indulgenza concessa da Papa Leone X di anni 7 e dicendo ad ogni Capella, un Pater noster et una Ave Maria.

La Pasqua di resurrezione con li due giorni seguenti.

La Pasqua di Natale con li due giorni seguenti.

La Pentecoste con li due giorni seguenti.

Il P° di Maggio che è la Festa di S. Vivaldo.

Il Venerdì Santo.

Il Giorno di S. Francesco.

Tutte le feste della Madonna.

Come costa dalle Bolle di detto Pontefice, che nell'Archivio del Convento si conservano.

Folio 5 tergo. Vi sono alcune reliquie ma piccole, e vi è la Mascella di S. Vivaldo donata a i frati dai Montaionesi, il resto del suo corpo, è a Montaione, perché i Montaionesi non hanno mantenuto la parola a i frati, cioè di dare ai frati il Corpo di S. Vivaldo, quando il luogo fosse finito e già sono anni 70 ò più che il Corpo non si è havuto, ne si haverà.

Folio 43 tergo. Ricordo della Compagnia.

Trovasi ne' manoscritti Antichi essere stata fondata la Compagnia fino dal 1405, trovandosi la relazione registrata in questi termini – Andorno di Montajone 22 Uomini per loro devozione e

Cappella dell'Andata
al Calvario, particolare.

di Dio e del Suo Servo Vivaldo vi fabbricano una Compagnia ad onor suo che i Vechi dicono che fusse del Terz'Ordine di S. Francesco come era S. Vivaldo e che fusse dove era quella Cappella che è nell'entrare in Chiesa a mano diritta in S. Vivaldo che ora chiamasi la SS. Concezione.

[...]

In quorum omnium fidem hoc documentum manu propria subscripsi.

Apud Collegium Sancti Antonii de Urbe, die 26 Junii 1907.

Fr. Antonius a S. M. Correia O. M.

Definitor Generalis et Bibliothecarius Coll.

Praecedentem subscriptionem authenticam esse hisce et subscriptione et muneris sigillo testamur.

Datum ex Collegio S. Antonii die 28 Junii 1907.

Fr. Dionysius Schuler Min. Geñlis.

Cappella dell'Andata
al Calvario, particolari.





¹ *Sacra Rituum Congregatione, Volaterrana seu Ordinis Fratrum Minorum, Confirmationis cultus praestiti Servo Dei Vivaldo Eremitae et Tertio Ordine S. Francisci, Sancto nuncupato, Positio super casu excepto*, Romae, ex Typographia Pontificia Instituti Pii IX, 1908 (d'ora in avanti *Positio*), p. 8.

² Ivi, p. 12.

³ Ivi, p. 11.

⁴ Ivi, p. 101.

⁵ Ivi, p. 77.

⁶ Cfr. S. GENSINI, *San Vivaldo in Valdelsa e la sua "Gerusalemme" tra agiografia e storia*, in *1° Convegno Internazionale sui Sacri Monti*, Varallo 14-20 aprile 1980, Quarona, Delos, 2009, pp. 157-166: 159.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ UGOLINO DI GUASPARRI GAMUCCI, *Ricordi*, Comune di San Miniato al Tedesco, Archivio Storico, *Enti Ecclesiastici. Altri Enti 1250-1757*, n. 844, AGGR. Ringrazio sentitamente il caro amico Rino Salvestrini, già sindaco di Montaione e infaticabile ricercatore di storia patria, per avermi generosamente messo a disposizione questa documentazione.

¹⁰ Cfr. *Positio*, p. 19.

¹¹ Cfr. A. BENVENUTI, *Santità e Ordini mendicanti in Valdelsa*, in *Gli Ordini Mendicanti in Val d'Elsa*, Castelfiorentino, Società Storica della Valdelsa, 1999, pp. 7-44: 30.

¹² Cfr. M. PAPI, *Mariano da Firenze e la "superiorità" della sua Toscana*, in *Una "Gerusalemme" toscana sullo sfondo di due giubilei: 1500-1525*, a cura di S. GENSINI, Firenze, SISMEL, 2004, 2004, pp. 69-81: 76. Sulla produzione apologetica di Fra Mariano si segnala la Giornata di Studi "L'opera storico-agiografica di frate Mariano da Firenze († 1523)", celebrata a Firenze il 22 ottobre 2016 e promossa dalla Provincia Toscana dei Frati Minori e dalla Rivista «Studi Francescani».

¹³ Cfr. *Trattato del Terz'Ordine, ovvero libro di come sancto Francesco istituì et ordinò el tertio ordine de' frati e suore de penitenza et de la dignità o vero perfectione sua di Mariano da Firenze*, a cura di M. PAPI, «Analecta TOR», XVIII (1985), pp. 261-547. Sul Terz'Ordine francescano nella regione resta di riferimento, pur nella sua estremamente sintetica e affastellata elencazione delle opere dell'erudizione francescana di Età moderna, M. BERTAGNA, *Origine, sviluppo e fine del Terz'Ordine regolare maschile in Toscana*, in *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della Penitenza (1215-1447)*, a cura di R. PAZZELLI, L. TEMPERINI, Roma, TOR, 1982, pp. 359-387, ove, a p. 385 a proposito dell'insestimento sanvivaldino si segnala: «Nel 1446 il comune di Montaione vi chiamò i Romiti del Terz'Ordine e di questi parla il Pulinari, che però finisce per ridurli ad uno. Il romitorio, che poi, fra il 1498 e il 1500, diventò Convento degli Osservanti, è ricordato, come tale, nell'elenco del Terrinca, ma è ignorato al Bordoni, che pure avrebbe potuto trovarlo citato nel Gonzaga. Il Wadding è inizialmente impreciso, ed è stato integrato da altri e si è occupato solo del convento».

¹⁴ Cfr. *Acta Sanctorum Maii*, I, Parigi, 1866, pp. 163-165; G. PICASSO, *Vivaldo (Ubaldo) di San Gimignano, beato*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XII, Roma, Città Nuova, 1990, coll. 1316-1317.

¹⁵ *Trattato del Terz'Ordine*, pp. 525-528, cit. dall'edizione in BENVENUTI, *Santità e Ordini mendicanti in Valdelsa*, p. 42.

¹⁶ Cfr. R. PRATESI, *Bartolo da San Gimignano, beato*, in *Bibliotheca Sanctorum*, II, Roma, Città Nuova, 1990, coll. 845-848.

¹⁷ BENVENUTI, *Santità e Ordini mendicanti in Valdelsa*, p. 42.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ Sui lineamenti agiografici della fioritura eremitica del tardo Medioevo mi permetto rimandare al mio *Prima e dopo la grotta di Paola. Rinascenza eremitica alla fine del Medioevo*, in *Prima e dopo San Francesco di Paola. Continuità e discontinuità*, a cura di B. CLAUSI, P. PIATTI, A. B. SANGINETO, Catanzaro, Abramo, 2012, pp. 535-581. Cfr. anche F. SALVESTRINI, *Modelli' di eremitismo: dal monachesimo tardoantico all'esperienza francescana (III-XIII secolo)*, in *Altro monte non ha più santo il mondo. Storia, architettura ed arte alla Verna dalle origini al primo Quattrocento*, a cura di N. BALDINI, Firenze, Ed. Studi Francescani, 2012, pp. 69-92.

²⁴ GENSINI, *San Vivaldo in Valdelsa*, p. 157.

²⁵ Ivi, p. 158.

²⁶ PICASSO, *Vivaldo (Ubaldo) di San Gimignano*, coll. 1316-1317.

²⁷ Cfr. F. CARDINI, *S. Vivaldo in Valdelsa: problemi topografici ed interpretazioni simboliche di una "Gerusalemme" cinquecentesca in Toscana*, in *Religiosità e società in Valdelsa nel Basso Medioevo*, Castelfiorentino, Società Storica della Valdelsa, 1980, pp. 11-74; ID., *La devozione a Gerusalemme in Occidente e il «caso» sanvivaldino*, in *La «Gerusalemme» di San Vivaldo e i sacri monti in Europa*, a cura di S. GENSINI, Pisa, Pacini, 1989, pp. 55-102; ID., *San Vivaldo e i Sacri Monti. Alla ricerca di un archetipo*, in *Studi in onore di Sergio Gensini*, a cura di F. CIAPPI e O. MUZZI, Firenze, Polistampa 2013, pp. 75-98. Sul complesso del Sacro Monte di

Cappella dell'Andata
al Calvario, particolare.

San Vivaldo si rinvia al volume, con ricco apparato iconografico, *Gli abitanti immobili di San Vivaldo il Monte Sacro della Toscana*, Firenze, Morgana, 1987, mentre per un inquadramento di carattere regionale alla tematica delle relazioni politiche, istituzionali, religiose e simboliche con Gerusalemme resta imprescindibile: *Toscana e Terrasanta nel Medioevo. Saggi raccolti e ordinati a cura di F. Cardini*, Firenze, Alinea, 1982.





IL COMPLESSO:
SCOPERTE, INDAGINI E RESTAURI



L'architettura delle cappelle di San Vivaldo

Riccardo Pacciani

In questo mio intervento cercherò di indicare i modi della modernità che fin dagli inizi del Cinquecento sono stati impressi all'architettura del convento, chiesa e cosiddette cappelle esterne del complesso di San Vivaldo. I modi della modernità sono parte dei criteri che si affermano già durante il XV secolo nel circuito dei Francescani Osservanti, compreso il controllo su quanto viene costruito nei conventi da parte dei cosiddetti 'frati architettori'. Proporrò anche la datazione almeno delle cappelle più antiche, per concludere con alcune considerazioni su una di queste.

La fama internazionale dell'intero convento francescano di San Vivaldo almeno dal XIX secolo è affidata all'immagine del gruppo delle cappelle distese ai margini della Selva di Camporena. A questo proposito vorrei rinviare alle informazioni implicite nella prima immagine professionale fotografica eseguita sul complesso delle cappelle, la famosa lastra Alinari¹ eseguita da due tecnici nel 1894 su verosimile indicazione e pagamento di una delle più attive componenti dell'*upper class* di New York fra Ottocento e Novecento. Mi riferisco a Edith Wharton nata Newbold Jones (1862-1937), appartenente a una vecchia famiglia borghese molto agiata, e al tempo stesso scrittrice di grande successo – forse da noi meglio conosciuta come l'acuta e irrequieta l'autrice di *The Age of Innocence*². La Wharton ha lasciato un'interessante descrizione dei modi con cui giunse a visitare le cappelle di San Vivaldo. Nel capitolo *A Tuscan Shrine*, nel libro di viaggio *Italian Background* del 1905, Edith narra come questa sua escursione le ha assicurato «one of the rarest and most delicate pleasures of the continental tourist», giungendo a scoprire opere poco note nel ristretto circuito internazionale degli studiosi di materie d'arte o turisti di buon livello, aggirando al tempo stesso il compilatore del *Cicerone*, la guida turistica allora più in voga.

Dopo aver visitato luoghi della Svizzera, dell'Italia settentrionale – come Sondrio, il lago di Como, Varallo, Bergamo e Brescia –, giunta a Firenze nessuno ha saputo darle niente di più di incerte notizie sulla presenza in Toscana di qualcosa di simile ai gruppi plastici che l'hanno colpita nel Settentrione. Niente di preciso su un convento collocato sulle colline fra Volterra e l'Arno. Consultato Enrico Ridolfi, direttore del Museo del Bargello, questi non è in grado di fornire una fotografia del luogo in questione, e meno che mai di «terra-cottas» che la signora di New York si aspetta confusamente di ritrovare.

Vale la pena soffermarsi brevemente sulla gita di una viaggiatrice internazionale, ottimamente educata come la Wharton, alla scoperta di questo misterioso luogo di culto al tempo frequentato solo dalla popolazione locale. Un mattino di aprile, dunque, Edith aggira volentieri quanto è scritto sul *Cicerone*, che assicura come l'unica strada da percorrere parta da Castelfiorentino, e 'attacca' invece la ricerca del luogo dalla parte di San Gimignano. Arriva, difatti, in treno da Firenze a Certaldo, dove trova «an archaic little carriage», il cui guidatore afferma di conoscere una strada che in quattro ore avrebbe condotto, fra le colline, da San Gimignano, dove Edith passa la notte, fino a San Vivaldo.

Cappella dell'Annunciazione.



Panoramica dall'alto della Gerusalemme di San Vivaldo.

Giunta nella foresta di «Camporeno» osserva parecchi religiosi al lavoro nel bosco e poi nell'orto vicino al convento, dove infine compare un frate col compito di condurre i visitatori nei vari sacelli (definiti «shrines» dalla Wharton). Dal soggetto delle terracotte ricordate pare di capire che la visita inizi con il gruppo della discesa dello Spirito Santo – dunque l'attuale cappella del Monte Sion –, quindi prosegue con 'Lo Spasimo'. Vengono successivamente indicati i gruppi di 'Cristo di fronte a Pilato', la Maddalena e la lavanda dei piedi, l'Ascensione e la Crocifissione. Le terracotte delle rimanenti «chapters» sono liquidate come «without special interest». Ritornata a Firenze, la viaggiatrice incarica il «Signor Alinari of Florence» di fotografare gruppi plastici a San Vivaldo, per cercare conferme alle proprie prime valutazioni secondo cui le plastiche non potevano essere opera settecentesca ma di «one living at the close of the fifteenth or beginning of the sixteenth century». Ricevute le immagini dopo il suo rientro in America, la Wharton le inoltrò al Ridolfi, che riconobbe alla fine la correttezza dell'opinione espressa dalla signora americana circa la paternità delle plastiche, da attribuire a qualche componente del gruppo dei Della Robbia.

Fin qui la vicenda di Edith Wharton a San Vivaldo. La visitatrice americana dimostra acuta sensibilità attributiva, particolare apprezzamento del paesaggio³ ed anche autorevole, involontaria, testimonianza che fra XIX e XX secolo l'architettura delle cappelle sanvivaldine ancora non emerge nemmeno dalle osservazioni dei visitatori colti, se non come fattore marginale.

Ritornando, allora, alla fotografia a noi più nota del gruppo Alinari scattata su sollecitazione della Wharton, vediamo che questa rivela l'aspetto delle cappelle non ancora immerse nell'odierna boscaglia infestante, che per di più ha compromesso e poi travolto definitivamente la protezione svolta dalla muraglia che ancora alla fine del Cinquecento circondava e proteggeva congiuntamente convento e cappelle⁴.

Occuparci dell'architettura di un complesso di più di cinque secoli fa implica non solo fare riferimento a forme dal mondo coevo o dall'antichità, ma riguarda soprattutto indagare su vicende, nonché cercare di dare nomi e almeno motivazioni alle azioni di personaggi che via via si rivelano importanti, abbinando anche i progressivi affinamenti sulle misurazioni delle strutture murarie, notizie di crolli, danneggiamenti, risarcimenti e campagne di restauro che nel tempo si sono accumulati, sfortuna e fortuna della fama del nostro convento. Ma anziché illustrare e confrontare le forme delle cappelle stesse, vorrei tentare di inserire gli 'oratori' o 'luoghi', secondo la denominazione del tempo, in una valutazione della storia dell'architettura relativa all'intero complesso.

Confidando sull'affidabilità delle informazioni confluite intorno al 1580 nelle *Cronache* di fra Dionisio Pulinari, la chiesa e il convento di San Vivaldo vengono allestiti nell'arco di tredici anni dopo la presa di possesso da parte dei Francescani nel maggio 1500⁵. Sono abbastanza noti il percorso e le vicende dell'insediamento Osservante nella propaggine del bosco di Camporena, strategicamente incardinata nella Valdelsa eppure proiettata non solo a sfiorare l'ambiente senese, ma anche a rasentare a occidente sia l'antico insediamento di Castelfalfi che l'ambiente verso la Maremma pisana.

L'antico romitorio viene proposto al Capitolo Provinciale degli Osservanti francescani a Poggibonsi nel 1497⁶ e l'accettazione confluisce nella composizione, avvenuta nel 1498, del lungo contenzioso fra le comunità di Castelfiorentino e Montaione per il controllo dei diritti sull'area boscosa.

Dopo l'accesso, dunque, della congregazione dei frati all'oratorio di San Vivaldo, i Francescani si avviano a strutturare l'insediamento, procedendo con la costruzione della chiesa di Santa Maria Assunta e San Francesco nella moderna – ai tempi assai aggiornata – sistemazione dell'impianto a tre campate con copertura a volta in muratura⁷, senza, cioè, ricorrere alla copertura a capriate, impiegata, per vari motivi, nel primario sito osservante fiorentino di San Salvatore al Monte, consacrato pochissimi anni prima, nel 1504⁸. La concezione dell'impianto della chiesa di San Vivaldo, inoltre, è moderna in quanto modellata sulle procedure del culto dei Francescani dell'Osservanza, che prevedevano lo svolgimento del coro nella cappella posta dietro l'altare; infatti nella chiesa di San Vivaldo si conserva ancora oggi l'apparecchiatura degli stalli del coro nella cappella a base quadrata alle spalle dell'altare maggiore, anziché di fronte all'altare, secondo più antiche consuetudini⁹.

Fra l'altro, che le due principali manifestazioni dell'insediamento conventuale a San Vivaldo – chiesa con convento e poi le cappelle – debbano essere considerate congiuntamente è sottolineato non solo dall'ovvia comune matrice della committenza francescana, ma anche dai comuni canali di intervento della committenza laica.

Lo stemma della famiglia fiorentina degli Alamanni testimonia il giuspatronato di un componente della medesima, Piero di Bocatino Alamanni, intervenuto nell'allestimento del nodo cultuale della chiesa, ossia nella costruzione dell'altare e del coro retro-





stante. Fra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, entro la congregazione dei frati francescani Osservanti è stato riconosciuto per primo il ruolo di fra Cherubino Conzi; mentre sono purtroppo ignoti coloro che a San Vivaldo svolsero il ruolo di 'frati architettori o fabbricieri', in quanto componenti della 'commissione' di frati che dalla seconda metà del Quattrocento venne individuata per il controllo dell'attuazione dei fabbricati



Panoramica della Gerusalemme di San Vivaldo con la Cappella della Veronica.

usati dagli Osservanti, e chiamati a redigere una relazione scritta al Padre provinciale.

Va notato, a questo proposito, che le dimensioni, proporzioni e organizzazione dell'edificio di culto furono sottoposte a regolamentazione presso la Congregazione. Per dare qualche esempio, è noto che lo spazio della navata nelle chiese osservanti è suddiviso approssimativamente in parti tramite l'impiego del pontile del coro o attraverso la disposizione dell'altare. Inoltre nei conventi dell'Osservanza francescana viene soppressa l'aula capitolare, per le cui funzioni viene utilizzato l'ambiente del refettorio.

In estrema sintesi lo schema dell'insediamento Osservante è riconducibile alla preferibile riutilizzazione di edifici preesistenti. Inoltre assai importante, in questo quadro, risulta il controllo dell'espressione architettonica e decorativa del fabbricato, che, si badi, non ostenta rigore aspro e severo, ma esprime piuttosto, come a San Salvatore al Monte, sobrietà, semplicità e modestia. Le stesse fonti dei frati minori utilizzate da fra Dionisio Pulinari da Firenze ricordano il successivo avvicendamento di un altro fabbricatore, fra Tommaso da Firenze¹⁰, cui è riferita la promozione di oratori o luoghi presso il convento «a similitudine dei luoghi di Gerusalemme legati ai misteri della passione di Cristo». Questi 'luoghi' affidano il riferimento a Gerusalemme principalmente, si direbbe, a due sistemi, di cui uno è consegnato alla narrazione visivamente diretta e facilmente decifrabile, ossia quella delle terrecotte policrome, mentre l'altra è l'architettura, la quale, in quanto involucro più silenzioso ma decisamente più stringente e coercitivo, contestualizza il 'luogo' a cui comunemente e impropriamente ci si riferisce come 'cappella', lo «shrine» della Wharton.

Per accennare a delimitare cronologicamente alcune fasi delle nostre cappelle, potrei ricorrere a uno strumento esterno all'architettura, ovvero alla serie, datata, delle superstiti lettere di concessione di indulgenze ai visitatori di tali 'luoghi'. La lettera di concessione darebbe conto dell'avvenuta costruzione o, almeno, dell'intenzione di approntare l'involucro murario dei 'luoghi' o 'cappelle'.

Occorrerebbe a questo proposito ricordare che esistono tracce di concessioni di indulgenze per gli anni precedenti alla più nota lettera di notifica da parte di papa Leone X del 19 febbraio 1516. Vi è, infatti, memoria di una lettera di notifica di indulgenze emessa a Roma dal cardinale genovese Niccolò Fieschi il 10 settembre 1513 – bisogna dire conosciuta solo attraverso una copia seicentesca¹¹ – nella quale vengono concesse indulgenze per i 'luoghi/episodi/oratori' situati presso la chiesa di San Vivaldo denominati «Sepulcrum Christi, Montis Calvarie, Sepulcrum Virginis, Montis Oliveti, Orti Christi, Unctionis Christi et Vallis Iosaphat». Con tutte le possibili cautele si potrebbe dedurre, allora, che la prime due siano fra le più antiche cappelle oggi superstiti a San Vivaldo. Da queste potrebbero dipanarsi le considerazioni sull'architettura delle cappelle.

Si potrebbe iniziare da quella del Sepolcro. Un moderno processo di conoscenza di un qualunque monumento architettonico non può che partire dall'indagine letteralmente misurata, ovvero adottando strumenti del rilievo progressivamente sempre più accurati, a partire dalla storica campagna svolta negli anni Settanta del Novecento da Antonio Paolucci, passando attraverso la serie di rilievi che ho avuto modo di far realizzare nel 1984-1985, fino alle misurazioni mediante *Laser scanner* che ho promosso alcuni anni fa con alcuni colleghi del DIDA (Dipartimento di Architettura dell'Università di Firenze).

Occorre cercare di confrontare la nostra 'cappella' con l'immagine del suo prototipo a Gerusalemme, l'Edicola del Santo Sepolcro, ovviamente nella condizione in cui presumibilmente si trovava alla fine del Quattrocento. L'immagine era nota da varie relazioni di pellegrinaggio. Oggi si può scegliere anche l'immagine evidenziata fra le xilografie che accompagnano l'edizione latina delle *Peregrinationes in Terram Sanctam*

del canonico del duomo di Magonza Bernhard von Breydenbach. Egli aveva appositamente condotto nel gruppo della spedizione, fra 1483-1484, anche un disegnatore da Utrecht, Erhard Reuwich, per l'approntamento delle immagini che avrebbero illustrato la successiva pubblicazione a stampa della relazione del viaggio.

Dal confronto con l'immagine dell'edicola a Gerusalemme¹², irregolare, presumibilmente allestita con pregiati materiali di spoglio, fiancheggiata da colonne tortili e lisce, coronata da lanterna, internamente foderata di marmi, risaltano meglio i caratteri di deliberata semplificazione e modestia architettonica svolti nell'edificio conventuale di San Vivaldo. La cappella del Santo Sepolcro, infatti, è costruita in mattoni, gli archivolti, i capitelli e le colonnine risultano semplificati come strisce in cotto, l'impianto si svolge su un profilo regolarizzato; rimangono anche le tracce dell'impianto esagonale della lanterna sovrastante il vano del letto sepolcrale occultate dalle falde del tetto che uniformemente ricoprono e appiattiscono, oggi, il profilo della cappella.

D'altro canto basta confrontare i tratti dei materiali del Sepolcro di San Vivaldo con lo splendore marmoreo dell'edicola del Santo Sepolcro nella cappella Rucellai (riferita a Leon Battista Alberti)¹³ nell'antica chiesa fiorentina dei monaci di San Pancrazio per intuire meglio la cornice in cui si svolge in un certo senso il moderno *sermone* umile dell'architettura a San Vivaldo. Troviamo confermato in questa cappella quel tratto di moderna sobrietà, abbinata a controllo razionale, che viene impresso nella chiesa e nell'edificio conventuale.

La parte più complessa di questo studio della storia dell'architettura porta, comunque, ad indagare su quali obbiettivi possano aver indotto alcuni componenti dell'importante famiglia fiorentina dei Bardi denominati 'della ghirlanda' (patroni anche di una cappella vera e propria nella chiesa primaria dei Domenicani a Santa Maria Novella a Firenze), ad appoggiare specificamente il patronato proprio del luogo del Santo Sepolcro a San Vivaldo. I meandri della ricerca hanno condotto tempo fa a ipotizzare come il Santo Sepolcro di San Vivaldo possa essere ricondotto alla risonanza della novità della nomina, nel 1506, di un componente del ceppo dei Bardi come priore nei Cavalieri Ospedalieri di San Giovanni e Rodi¹⁴.

Intrecciando, allora, informazioni cronologiche da notificazioni di indulgenze con ipotesi plausibili su motivazioni da parte dei committenti laici, si può derivare un quadro complessivo sul contesto e i caratteri dell'architettura di questa 'cappella'.

Dunque, alla delineazione del ruolo svolto dai primi due frati fabbricieri nel nostro convento si sommano lentamente gli studi documentari che hanno cercato di delimitare i patronati laici delle cappelle entro il contesto di alcune importanti famiglie fiorentine proprietarie di vasti gruppi di appezzamenti agricoli nelle vicinanze.

Quasi trent'anni fa esprimevo soddisfazione per le conoscenze che ritenevo acquisite semplicemente constatando la presenza di patronati laici attestati dagli stemmi (Alamanni, Gaetani, e poi Bardi, Mannelli, per citarne solo alcuni fra i ceppi fiorentini, oppure i Lambardi fra i pisani) che puntualmente coronano gli spazi nella chiesa o le entrate nelle 'cappelle'¹⁵. Oggi devo correggermi. Siamo, in realtà, solo all'inizio di uno studio integrato e plurale dei molti aspetti relativi alla storia di questo importante complesso.

NOTE

- ¹ Mi riferisco alla foto dall'archivio Alinari pubblicata in R. PACCIANI, G. VANNINI, *La 'Gerusalemme' di San Vivaldo in Valdelsa*, San Miniato-Montaione, Titivillus, 1998, p. 65.
- ² Della visita di E. Wharton a San Vivaldo alla fine dell'Ottocento ha scritto M. FERRETTI, «From Photographs Taken for the Author»: *Edith Wharton, la ditta Alinari, le terrecotte di San Vivaldo*, «Miscellanea Storica della Valdelsa», CXIV (2008), pp. 111-132; quindi M. LASANKY, *Beyond the Guidebook: Edith Wharton's re-discovery of San Vivaldo*, in *Edith Wharton and Cosmopolitanism*, ed. by M. L. GOLDSMITH, E. J. ORLANDO, University of Florida Press, 2016, pp. 132-165.
- ³ E. WHARTON, *Italian Backgrounds*, New York, Scribner, 1905; third printing Hopewell, NJ, The Ecco Press, 1998, pp. 85-106.
- ⁴ Alla fine del Cinquecento il muro di recinzione era nel patronato dei Salviati (R. PACCIANI, *La "Gerusalemme" di San Vivaldo e le informazioni sull'architettura dell'antica Gerusalemme nel primo '500*, in *Sacri Monti. Devozione, arte e cultura della Controriforma*, a cura di L. VACCARO, F. RICCARDI, Milano, Edizioni universitarie Jaca, 1992, pp. 195-205).
- ⁵ D. PULINARI, *Cronache dei Frati Minori della Provincia di Toscana*, a cura di S. MENCHERINI, Arezzo, Cooperativa tipografica, 1913, pp. 494-499.
- ⁶ A. ANGELELLI, *Memorie storiche di Montaione in Valdelsa*, Firenze-Roma, Tipografia Bencini, 1875; rist. a cura di F. SALVESTRINI, Bologna, Forni, 1992, p. CCXXV.
- ⁷ Si veda la pianta della chiesa in PACCIANI, VANNINI, *La 'Gerusalemme'*, alle note 20 e 22.
- ⁸ Sulla vicenda dell'ampliamento e della consacrazione di San Salvatore al Monte, connessa indirettamente con l'opera di Simone del Pollaiuolo detto il 'Cronaca', scarpellino/capomaestro dell'Opera di Santa Maria del Fiore, mi limito a rimandare al mio contributo R. PACCIANI, *Giuliano da Sangallo e Cronaca: incarichi complementari, carriere divergenti*, in *Giuliano da Sangallo*, a cura di A. BELLUZZI, C. ELAM, F. P. FIORE, Milano, Officina Libraria, 2017, pp. 141-150.
- ⁹ Sul progressivo adeguamento dello spazio interno di San Salvatore al Monte fra 1474 e 1504 rimando ai miei contributi: R. PACCIANI, *Cosimo de' Medici, Lorenzo il Magnifico e la chiesa di San Salvatore al Monte a Firenze*, «Prospettiva», LXVI (1992), pp. 27-35; ID., *Giuliano da Sangallo e Cronaca*, nota VIII, specialmente p. 144.
- ¹⁰ PULINARI, *Cronache dei Frati Minori*, nota v, pp. 492-499.
- ¹¹ Cfr. R. PACCIANI, *New Research on the Holy Sepulchre at the Jerusalem' of San Vivaldo, Italy*, in *Visual construct of Jerusalem*, ed. by B. KUEHNEL, G. NOGA-BANAI, H. VORHOLT, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 76-81.
- ¹² PACCIANI, VANNINI, *La 'Gerusalemme'*, nota 34.
- ¹³ Sulla Cappella del Santo Sepolcro Rucellai, cfr. PACCIANI, VANNINI, *La 'Gerusalemme'*, nota 13; R. PACCIANI, «Signorili amplitudini ...» a Firenze. *La cappella Rucellai alla Badia di San Pancrazio e la Rotonda della Santissima Annunziata: architettura, patroni, rituali*, in *Leon Battista Alberti, architetture e committenti*, a cura di A. CALZONA, J. CONNORS, F. P. FIORE, C. Vasoli, I, Firenze, Olschki, 2009, pp. 135-177.
- ¹⁴ PACCIANI, *New Research*, nota XII, pp. 76-80.
- ¹⁵ R. PACCIANI, *L'architettura delle cappelle di San Vivaldo: rapporti stilistici e iconografici*, in *La «Gerusalemme» di San Vivaldo e i sacri monti in Europa*, a cura di S. GENSINI, Pisa, Pacini, 1989, pp. 298-331.



La Gerusalemme di San Vivaldo: dalle analisi archeologiche ‘leggere’ al rinvenimento della cappella *Domus Herodis*

Elisa Pruno, Chiara Marcotulli, Guido Vannini

1. IL SITO

La ‘Gerusalemme di San Vivaldo’ è un grande complesso monumentale costituito da una serie di cappelle, corredate da terrecotte artistiche, costruito nel bosco di Camporena, presso il convento francescano di San Vivaldo, a Montaione, in Valdelsa (fig. 1). Le cappelle, anche mediante la loro dislocazione topografica, riproducono i luoghi sacri di Gerusalemme, seguendo un preciso progetto topomimetico, condotto a termine dal frate Tommaso da Firenze, tra il 1500 e il 1516. Le peculiarità di San



1. Localizzazione del sito di San Vivaldo, presso Montaione.

Vivaldo risiedono, come ormai noto dagli studi condotti sull’argomento¹, nella sua storia di luogo sacro di antica origine, risalente almeno all’epoca medievale (secondo alcune fonti, infatti, dal 1185 al 1280 è in possesso dei Frati della Croce di Normandia e conteso fra Castelfiorentino e San Miniato). La sua eccezionale parabola è stata costantemente legata ad una vocazione sempre rinnovata o reinterpretata: da luogo di aggregazione devozionale – ma anche civile, come solito nell’ottica medievale delle sue origini – attorno al luogo della vita e della morte del santo eponimo; alla costruzione francescana topograficamente impostata della Città Santa d’Oltremare; fino alla parziale acquisizione del carattere simbolico dei ‘Sacri Monti’ diffusi lungo l’arco alpino nei secoli XVI-XVIII e a giungere all’astrazione formalizzata propria della devozione legata alla ‘Via Crucis’ (che, non a caso, proprio in Toscana trova una delle prime realizzazioni, il ‘Monte alle Croci’ del San Salvatore di Firenze).

A fronte
Cappella della Madonna dello Spasimo.

Questo intervento, sul piano archeologico, si propone dunque di partecipare a quello che pensiamo potrebbe costituire il senso complessivo del Convegno e di questi Atti, proporre la ripresa, su basi anche metodologicamente rinnovate e sul piano di una nuova domanda storica innestata su problemi, esigenze e prospettive che questi nostri tempi sembrano riproporci, proprio, anche, in rapporto al nostro vicino oltremare, delle proposte di ricerca e valorizzazione del sito.

G.V.

2. IL PROGETTO ARCHEOLOGICO

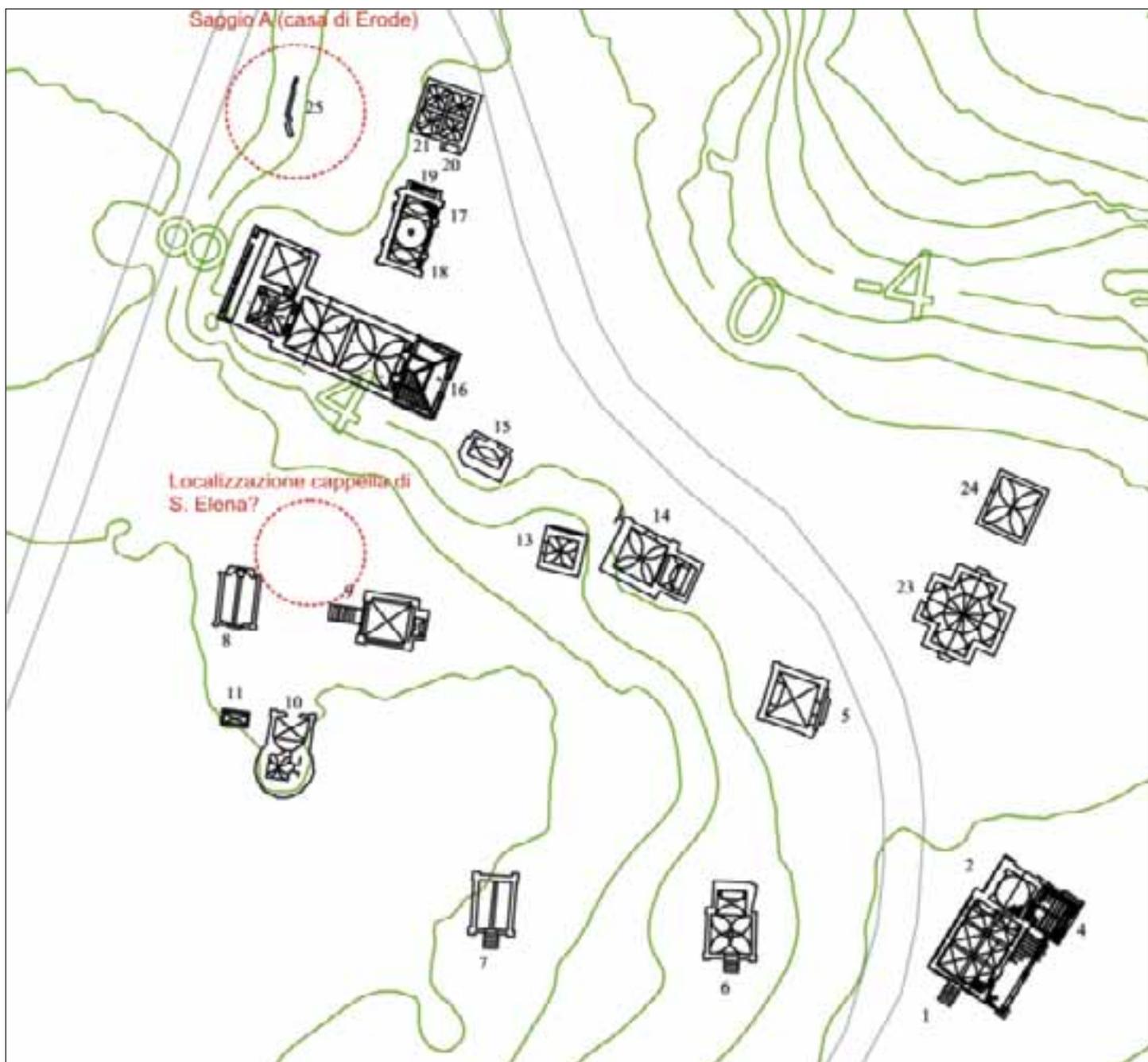
Già dagli anni Settanta del Novecento erano cominciate le ricerche su questo sito, che condussero alla pubblicazione di alcuni saggi che ne impostarono la lettura critica². Dopo alcune successive indagini mirate, per la prima volta con interventi anche di scavo, su problemi specifici posti da tali studi (un approfondimento degli elementi di passaggio da 'Gerusalemme' a 'Sacro Monte' nel 1998, per la Cappella della Samaritana, e l'estensione della valutazione alla misura verticale risolta in chiave architettonica nel 2004, con l'indagine sulla Cappella di David), tra il 2008 e il 2009, all'interno di un programma di ricerca promosso dal Centro Internazionale di Studi *La Gerusalemme di San Vivaldo*, il sito è stato oggetto di indagini archeologiche più estese, volte a costituire una base documentaria materiale su cui poter innestare l'interpretazione topografica e culturale del sito e della sua fondazione francescana. Si è trattato di un programma di interventi strategici e calibrati per la realizzazione di una serie di indagini archeologiche condotte secondo le metodologie proprie dell'archeologia medievale, declinate, però, nell'ottica di una vera e propria 'archeologia leggera' - nel frattempo messa a punto in una pluralità di casistiche dalla Cattedra di Archeologia Medievale dell'Ateneo fiorentino soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta del Novecento (con le esperienze condotte, in successione, soprattutto nel Valdarno superiore e medio, Calabria tirrenica, Giordania meridionale, aree urbane di Prato, Pistoia e Firenze, Amiata, Corsica nordorientale, Romagna toscana, Casentino e Mugello) - secondo cioè letture stratigrafiche del territorio, degli elevati, nonché prospezioni diagnostiche e saggi di scavo stratigrafico, sia autonome sia connesse alle operazioni di conservazione e restauro delle Cappelle.

Obiettivo principale del programma di indagini risalenti al biennio 2008-2009 è stato quello di individuare alcune delle cappelle attualmente mancanti (ma che, secondo la sua solida 'tradizione' documentaria, dovevano fare parte dell'originario impianto vivaldino³), di saggiarne la consistenza archeologica e di verificare, eventualmente, la presenza delle mura di cinta originali del complesso monumentale; una presenza che doveva conferire una percezione 'urbana' anche dall'esterno, in un paesaggio che non prevedeva la presenza di vegetazione di alto fusto, impiantata probabilmente non molto prima dell'inizio del Novecento. Inoltre, grazie all'occasione fornita dai restauri in corso dal 2008, sono state condotte ulteriori analisi di stratigrafia degli elevati (per ampliare il ventaglio conoscitivo rispetto a quelle conclusesi nella stagione di indagini 2004) per la lettura degli interni non intonacati delle cappelle, al fine di verificarne le tecniche costruttive, ove possibile, comparate con la 'Tomba di David', studiata nel 2004, e con la *Domus Herodis*, parzialmente visibile già prima dello scavo stratigrafico.

E.P.

2.1 Le indagini sulle cappelle scomparse

In merito alle indagini archeologiche relative all'identificazione delle cappelle attualmente scomparse (la cui perdita è spesso rintracciabile nelle documentazioni scritte



2. Localizzazione delle aree di indagine 2008-2009 nella planimetria del sito.

disponibili, preziose per una loro identificazione ed attribuzione: un possibile programma di ricerche archeologiche ancora da intraprendere), gli interventi si sono concentrati in due aree: quelle dove – sulla base della chiave ‘topomimetica’ gerosolimitana, di cui verrebbe così comprovata la rispondenza con il progetto tommasiano – si ipotizza la presenza della *Domus Herodis* e la *Spelunca sive Cappella Sancte Elene* (fig. 2). Nel resoconto redatto il 18 luglio 1610, a seguito di un terremoto, si deduce che le due cappelle subirono danni piuttosto consistenti: «la Cappella di Santa Elena è mezza rovinata et l'altra mezza sta male, talm.e che bisogna rifarla di nuovo» e «alla Capp.a del Cristo innanzi a Erode, perché si è aperta da capo per tutte le bande fa di bisogno mettere quattro catene una per banda». In effetti, dal punto di vista prettamente statico, la scomparsa di un numero considerevole di cappelle è probabilmente dovuta a due fattori: il dissesto geologico (presenza di paleofrane e notizie di frequenti smottamenti) e, in particolare, la scarsa qualità dei materiali impiegati, come riscontrato dall'analisi stratigrafica ed autoptica delle murature. Da un punto di vista devozionale, si può pensare, come già proposto nel 1980 a Varallo⁴, che alcune cappelle non siano state ripristinate o mantenute nella loro materialità perché

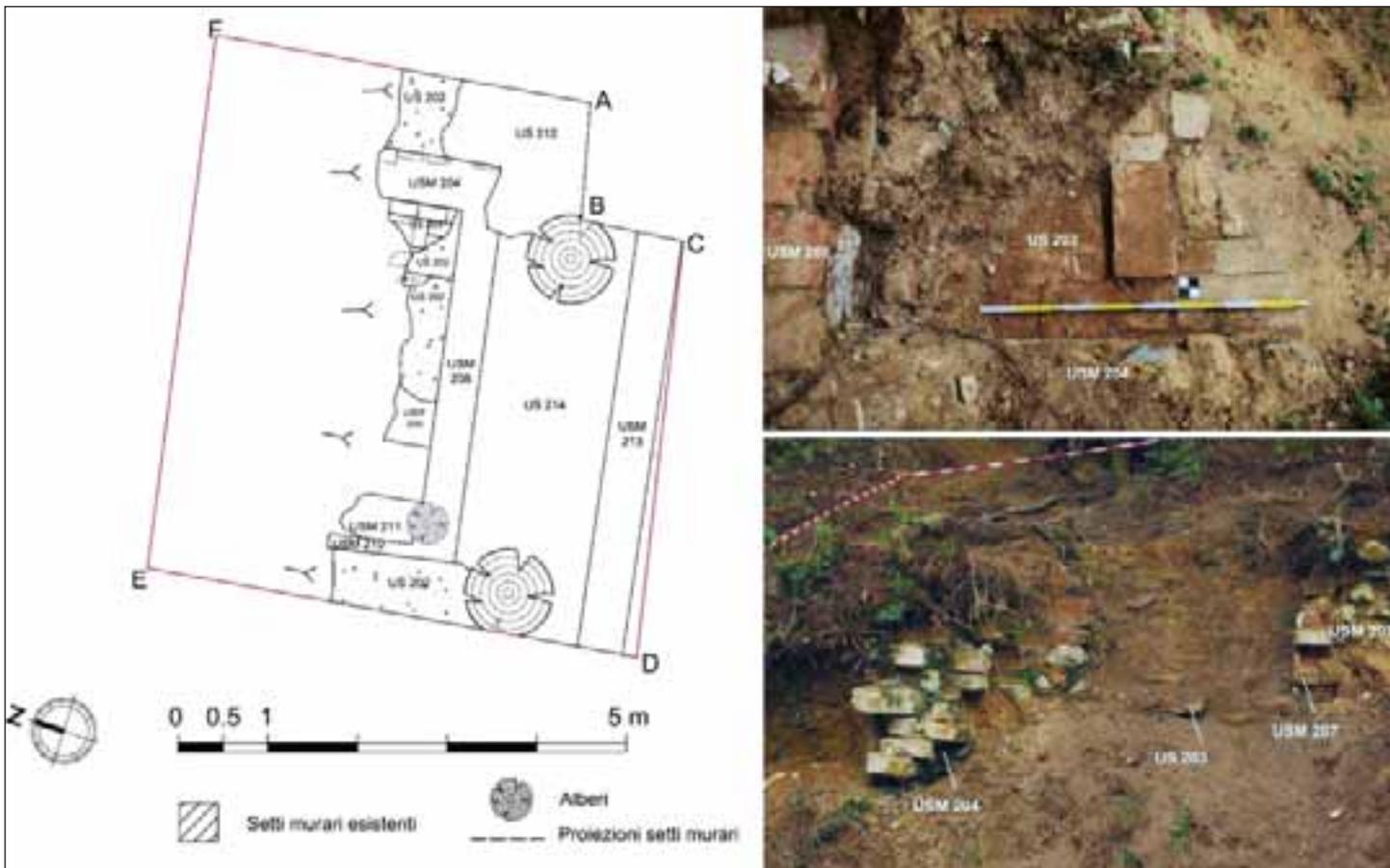


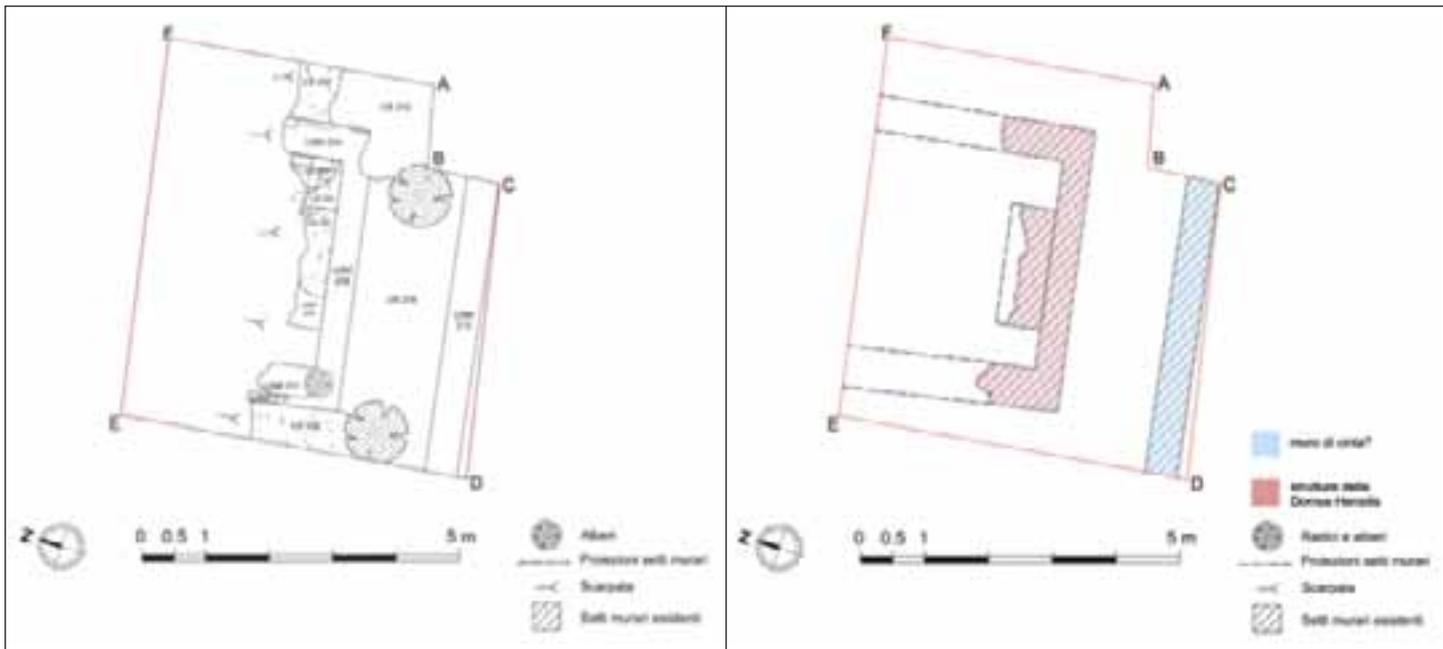
3. Il saggio di scavo presso la *Domus Herodis*.

non se ne riteneva più rilevante la funzione, causa la diversa interpretazione dell'impianto gerosolimomimetico originario (sempre più in chiave di 'Sacro Monte').

Nel corso delle indagini 1999-2004 vennero eseguite ricognizioni nella *Valle di Giosafat*, che portarono all'individuazione di alcune concentrazioni di laterizi in crollo, non meglio identificabili e non più visibili nel corso dell'ultima campagna, a causa del successivo rimboschimento. Con la ripresa delle ricerche dal 2008, la prima area evidenziata come potenzialmente fertile è stata quella sul colle del Calvario, fra la Cappella

4. Le strutture della *Domus Herodis* in corso di scavo: i residui di piano pavimentale US, 203, i setti murari in laterizi (UUSM 207, 204, 205), le pareti di fondo (UUSM 205, 208) e le caratteristiche del sotto murario USM210.





5. Planimetria finale del saggio di scavo e ipotesi interpretative della cappella della *Domus Herodis*.

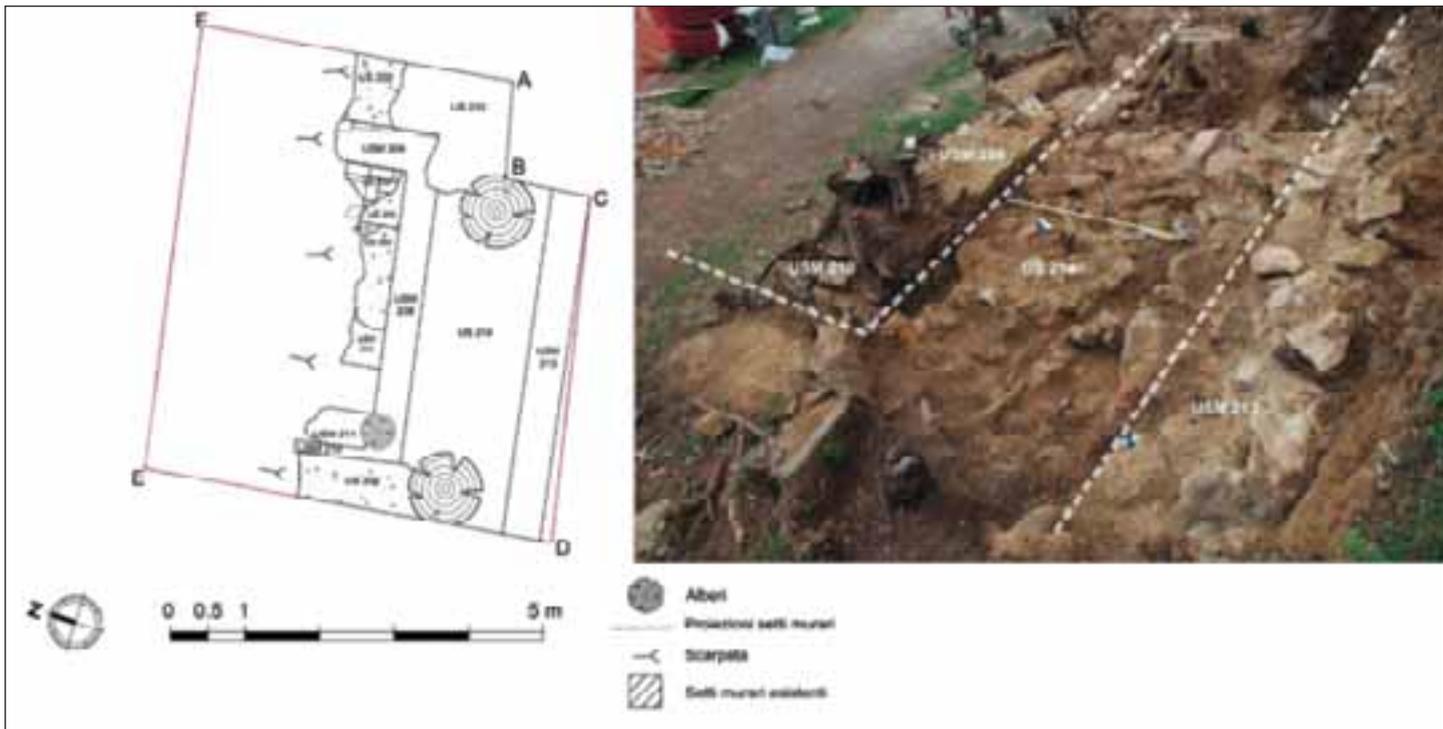
della Crocifissione e del Carcere di Cristo. In questo piccolo spiazzo, infatti, le fonti indicavano la presenza della Cappella di Sant'Elena, suggerita dalla documentazione scritta in rapporto alla planimetria originaria. Per verificare la presenza di resti sepolti sono state condotte prospezioni geofisiche a carattere diagnostico⁵, mentre è stato portato a termine un intervento di scavo stratigrafico sul ciglio dell'attuale strada asfaltata, fra le cappelle della Casa di Pilato e dell'Andata al Calvario, dove già emergevano, dal 2004, alcune tracce di strutture murarie allo stato di rudere.

E.P., C.M.

2.2 Lo scavo stratigrafico

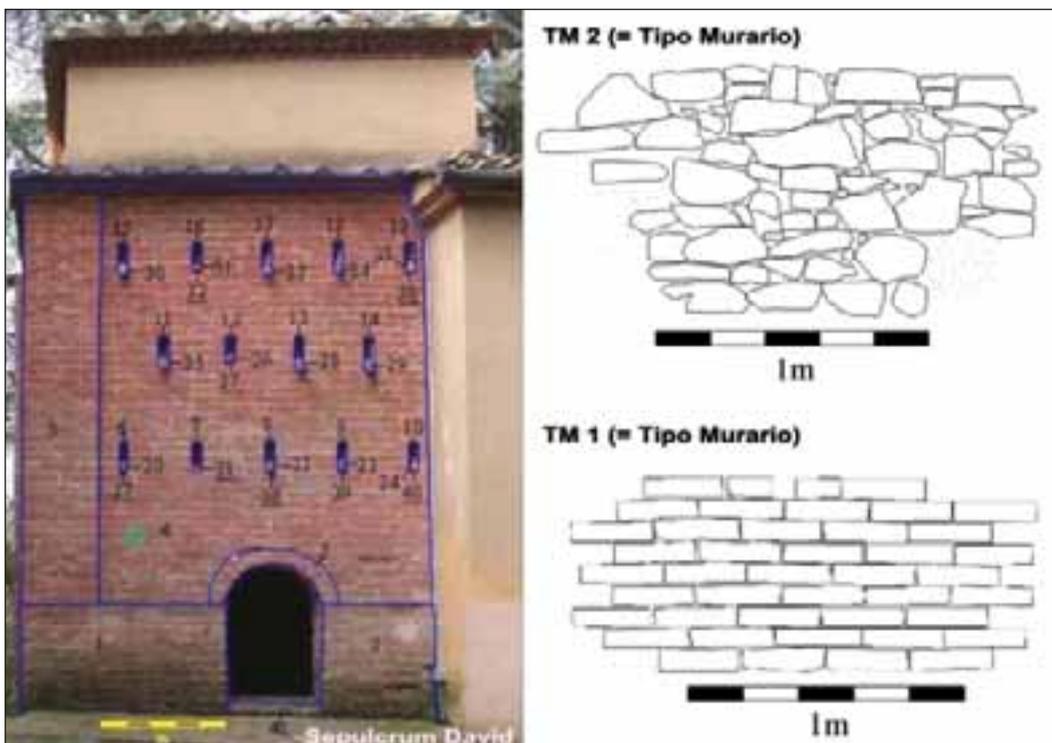
Il saggio di scavo stratigrafico, eseguito nella campagna di indagini 2009, è stato posizionato sul ciglio della strada che conduce oltre il sito di San Vivaldo, dove erano visibili, già affioranti dalla vegetazione, alcune strutture murarie in sezione che, in accordo con la documentazione iconografica e scritta, appartenevano alla scomparsa cappella della *Domus Herodis - Casa di Erode*. In quest'area si sono concentrate le indagini di scavo stratigrafico, con lo scopo di mettere in luce le strutture e delinearne, se possibile, l'esatto orientamento topografico, la forma e la funzione. L'aspetto del saggio, a causa dei caratteri del terreno, è caratterizzato da una sottile striscia di terra a quota più elevata, al livello stradale e confinante con esso; mentre una porzione più ampia, dove il deposito archeologico è poco consistente, è molto scoscesa (fig. 3). Le indagini hanno avuto l'obiettivo di evidenziare le strutture senza arrivare al livello della roccia madre – operazione che avrebbe reso necessaria l'asportazione completa delle murature già in evidente stato di crollo e/o cedimento – proprio nell'ottica del consolidamento, auspicabile, nell'ambito del progetto di valorizzazione e restauro promosso dalla committenza. La situazione conservativa dei setti murari, infatti, e la loro stessa localizzazione, sul ciglio della scarpata, sono causa di un'estrema fragilità di tutto il piccolo complesso architettonico; un particolare che ha consigliato di non rimuovere tutti i depositi e le radici, pena il crollo definitivo.

Lo scavo si è quindi incentrato sulla fascia superiore del saggio. Dopo la rimozione dell'*humus* erano presenti due strati: un livello di terra friabile a matrice argillosa di colore giallo, presso il limite E (Unità Stratigrafica = US 201), e uno strato più compatto e plastico, sempre giallo, sul lato W (US 202). Le strutture murarie, in questa fase dello



scavo, erano tutte visibili ma non chiaramente interpretabili nei loro rapporti fisici e funzionali. Verso N/E pochi laterizi (Unità Stratigrafica Muraria = USM 204) costituivano il paramento interno di una muratura in pessimo stato conservativo, con andamento S/E-N/W, di cui parte del nucleo era ancora interrata. Parallelo ad esso, appariva un secondo setto murario in laterizi (USM 207) e fra i due alcuni mattoni disposti di piatto (US 203), probabili residui di un piano pavimentale in parte coperto dalla US 202 e in parte scivolato a quota inferiore, verso N (fig. 4). Il setto murario visibile al centro dell'area (USM 205), invece, si presentava come un nucleo molto spesso, probabilmente realizzato a sacco, con pietrame di arenaria e malta poco tenace. Il meglio conservato era il setto murario, anch'esso in laterizi, sul lato N/W (USM 210), che sembrava avere

6. La situazione di fine scavo: in evidenza il setto murario USM 213, probabile cinta esterna del sito, e il suo crollo (US 214) in appoggio sulle strutture della *Domus Herodis* (UUSMM 210 e 208).



7. I risultati delle indagini del 2004 sulla cappella del *Sepulchrum David*: prospetti esterni (pp1), interni (pp6) e relativi Tipi Murari (in laterizi, TM1 e in arenaria, TM2).

un'estensione rilevante, in quanto erano visibili parti affioranti in sezione nel ciglio (fig. 4). La rimozione delle UUSS 202 e 201 ha messo in luce una situazione chiara che, proprio per le sue caratteristiche di leggibilità, si auspica venga consolidata come elemento per un percorso che dovesse essere realizzato sul sito.

I setti murari UUSSMM 210, 208 e 204 (spessi dai 45 ai 50 cm) costituiscono il perimetro sud-orientale di una medesima struttura con probabile pianta quadrangolare, in gran parte crollata assieme alla scarpata: la *Domus Herodis* (fig. 5). Il setto murario S/W è costituito da un paramento esterno (USM 210), in laterizi con tracce di intonaco grezzo o malta molto rifluente, e un paramento interno in blocchi irregolari di arenaria e laterizi (USM 211), in pessimo stato conservativo e scarsamente leggibile. La muratura a N/E sembra anch'essa costruita nel medesimo modo, anche se non è percepibile nettamente un limite fra il paramento esterno ed interno (USM 204), inoltre all'interno si conserva un buona quantità di intonaco bianco liscio. Lo stesso intonaco che riveste il paramento interno del setto murario USM 208 e di cui ora è visibile anche il prospetto esterno, anch'esso in laterizi e pietre di arenaria. La localizzazione dell'intonaco residuale e la presenza del piano in laterizi (US 203), oltre che l'andamento delle murature, permettere di distinguere fra interno ed esterno della cappellina, che si rivela orientata N-S e di dimensioni abbastanza ridotte: lunga attualmente poco meno di 5 m, sebbene prevalentemente perduta a causa del dilavamento lungo la scarpata, dove certamente proseguiva il resto della fabbrica. A conferma del dilavamento di tutto l'edificio verso N vi è la totale assenza di materiale, negli strati rimossi, identificabile come pertinente al crollo della cappella. All'interno di questa, la struttura già visibile prima dello scavo, in appoggio sul setto murario USM 208, si rileva una muratura molto spessa – circa 180

8. La *Domus Anne* e le due tecniche costruttive rilevate (TM2a e TM3).

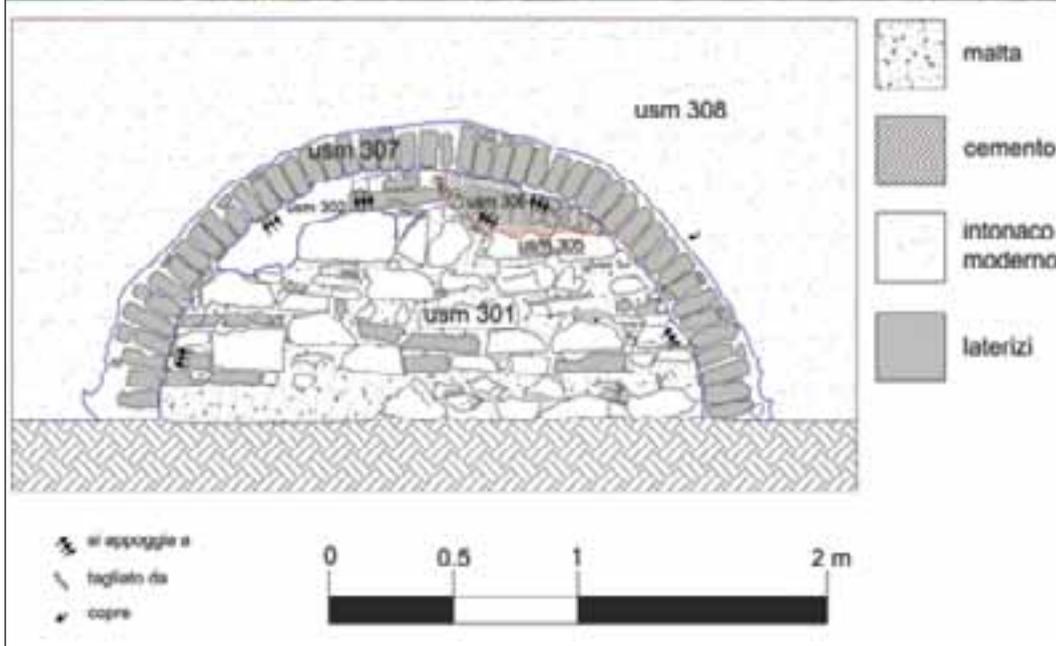


cm – costituita da un paramento esterno in laterizi visibile verso W (USM 207) e un nucleo con paramento esterno indifferenziato, verso E (USM 205). Non è possibile, ormai, a causa del dilavamento, risalire alle dimensioni originarie ma è ipotizzabile che, data la posizione e le dimensioni ancora visibili, tale struttura possa essere riferibile a quel che rimane di un piccolo altare addossato alla parete S della cappellina, anche per confronto con la strutturazione degli interni delle cappelle ancora esistenti. Immediatamente a ridosso del limite S del saggio si rileva, inoltre, la presenza di un setto murario orientato E-W, leggermente più spesso di quelli della cappellina – ca. 55 cm –, costituito da laterizi e arenaria sia in lamelle sia in pietre spaccate, legate da malta molto friabile con scarsissima aderenza (US 213). In questo caso è ben visibile, sotto la US 202, anche il crollo di questo paramento (US 214), con pietre e laterizi, anche integri, con andamento S-N, in appoggio sul muro della cappellina USM 208 ma non sulla sua cresta rasa (fig. 6). Questo particolare farebbe pensare che il crollo del muro USM 213 possa essere avvenuto prima del collasso della cappellina.

Si potrebbe quindi ipotizzare che il setto murario USM 213 sia identificabile, data la sua localizzazione sia rispetto alla *Domus Herodis* sia all'intero sito, con una porzione del muro di cinta che sappiamo circondare il complesso di San Vivaldo, esattamente come le mura urbane cingevano e cingono Gerusalemme. Lo scavo alla cappella della *Domus Herodis*, già identificata topograficamente dalla documentazione storica, ha por-



9. La cappella del *Mons Calvarius*, con relativa lettura stratigrafica del prospetto W dopo la rimozione dell'intonaco.



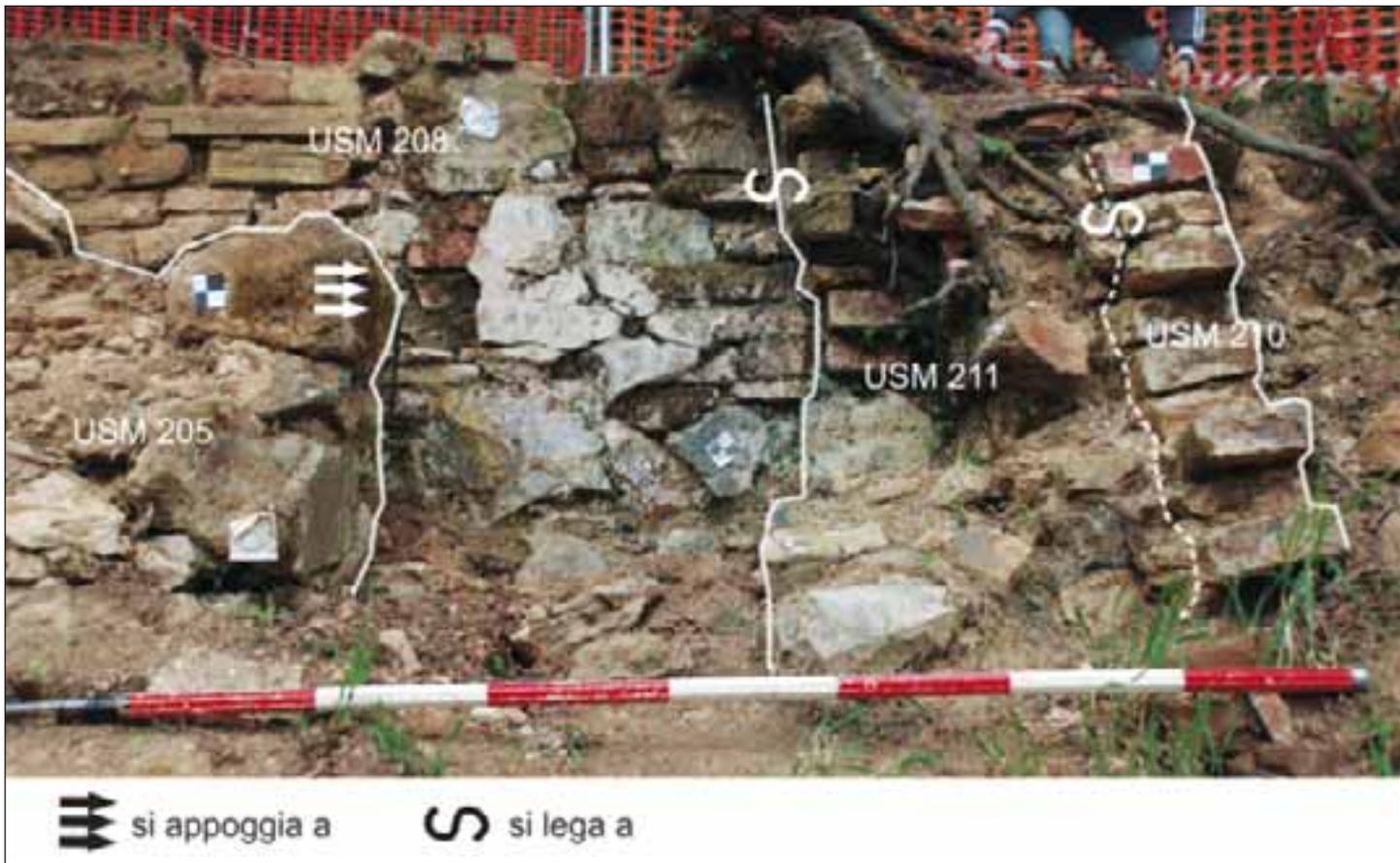
tato alla luce le strutture definendone parte della planimetria, le dimensioni e l'orientamento, sebbene non siano stati rinvenuti reperti riguardanti i gruppi scultorei. Si segnala, qui, che al momento non sono stati rimossi alcuni dei depositi terrosi a causa dell'estrema fragilità delle strutture superstiti che, se non verranno consolidate nell'immediato, rischiano di crollare definitivamente. Lo scavo stratigrafico ha anche permesso di rinvenire un altro setto murario, vicino alla cappellina e in stato di crollo, attribuibile per andamento e posizione, al muro di cinta del sito – come detto, anch'esso citato dalla documentazione – e, fino ad ora, non localizzato.

E.P.

2.3 Le indagini sulle murature

Come esplicitato dagli obiettivi del progetto, già dalla campagna di indagini del 2008, grazie all'occasione fornita dai restauri che, per lo studio degli intonaci, hanno riportato alla luce alcune porzioni di murature, su alcuni dei prospetti delle cappelle sono state eseguite analisi di stratigrafia degli elevati, proseguendo quanto fatto sia alla Cappella della Samaritana che alla Cappella di David nel 2004, benché su ben più ampie porzioni murarie (fig. 7).

Nel corso di questa ultima fase di ricerca, quindi, anche se non è stato possibile documentare dettagliatamente estese sequenze stratigrafiche, si è avuto modo di confrontare



10. La tecnica di messa in opera delle murature della *Domus Herodis*: si notino le tracce di intonaco sulla USM208 e il paramento esterno in laterizi a faccia-vista (USM210) riferibile al setto murario US211.

le tecniche costruttive di tutte le cappelle indagate e di verificare, al tempo stesso, eventuali analogie fra queste e le murature della *Domus Herodis* venute alla luce in corso di scavo.

LE MURATURE DELLA *DOMUS ANNE*. Le prime analisi sono state eseguite sugli interni della cappella della *Domus Anne*, stonacati per tutta la fascia inferiore perimetrale: si tratta della porzione di murature più completa ed omogenea analizzata nel corso delle ultime ricerche. La tessitura muraria appariva caratterizzata da una fascia inferiore alta circa 80 cm, che correva lungo il perimetro della cappella, costituita da pietre di arenaria, di medie e grandi dimensioni, spaccate e, in rari casi, sbozzate, disposte per corsi tendenzialmente orizzontali e non sempre paralleli (fig. 8). La malta era friabile e scarsamente tenace, di colore giallo chiaro, molto rifluente.

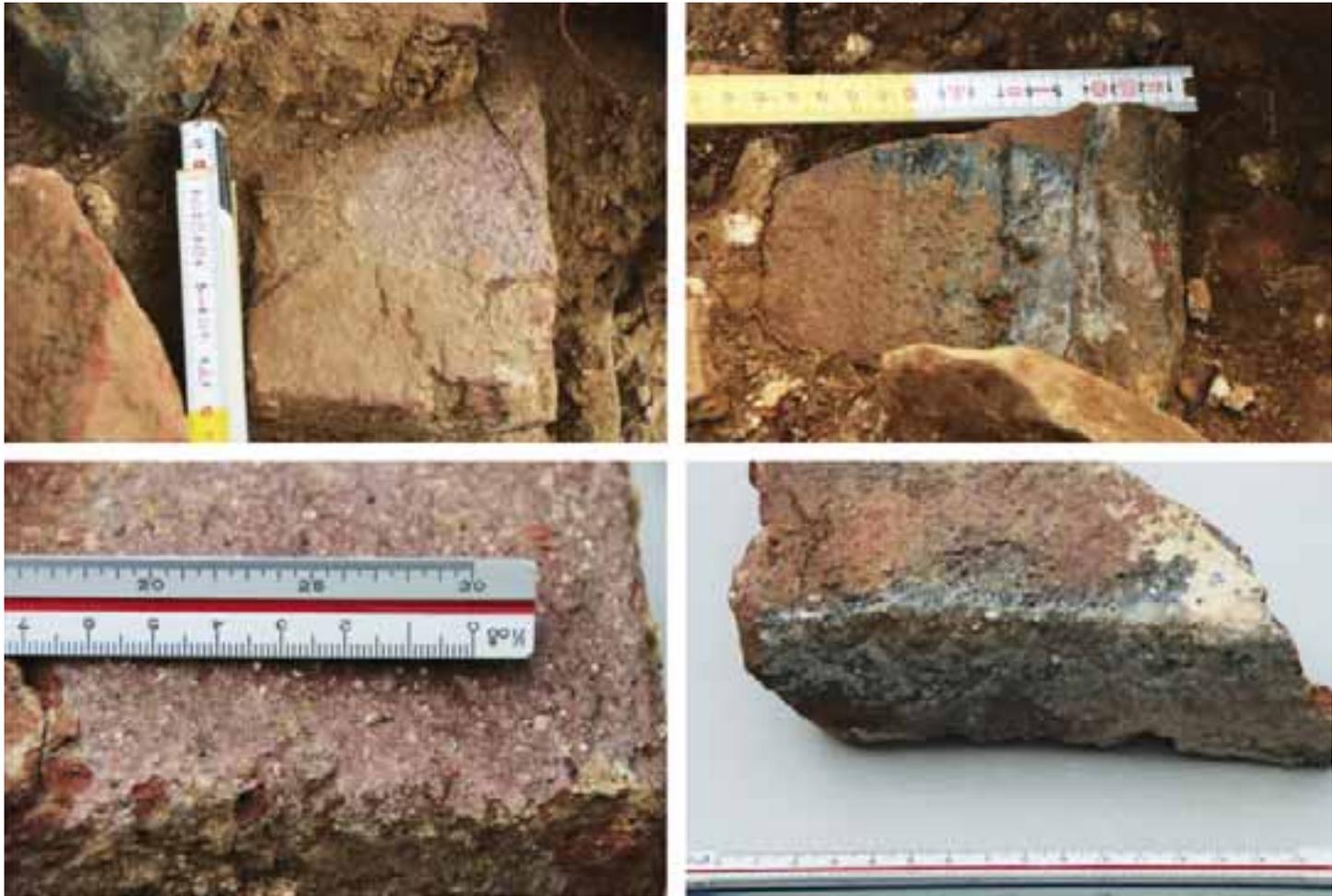
La tecnica costruttiva così descritta presentava una parentela stilistica con quella precedentemente individuata sul prospetto orientale interno (PP 5)⁶ del *Sepulchrum David*, il Tipo Murario 2 (TM 2), anche se nella *Domus Anne* la messa in opera sembrava più regolare e le pietre di dimensioni maggiori, tanto da suggerire l'individuazione di un sottotipo (TM 2 a).

Sul prospetto meridionale interno, inoltre, era visibile una zona più ampia di muratura, che ha consentito di registrare nella zona superiore del paramento, sopra la fascia in arenaria (TM 2 a), la presenza di una tecnica costruttiva diversa in opera mista, in pietre spaccate di arenaria e frequenti laterizi, prevalentemente disposti di fascia.

Si tratta di una messa in opera molto simile, come vedremo, a quella utilizzata per la costruzione dei setti murari della *Domus Herodis* (USM 208) e che ha consentito di proporre l'individuazione in queste due cappelle di un terzo Tipo Murario (TM 3) (fig. 8).

La malta rifluente e la messa in opera non troppo regolare suggeriscono che il paramento fosse già in origine ricoperto da intonaco.

LE MURATURE DEL *MONS CALVARIUS*. La cappella del *Mons Calvarius* si presenta disposta su due piani: una zona inferiore, nella quale a settentrione si apre l'edicola delle



Pie Donne, e una stanza sopraelevata, accessibile da una breve scala esterna sul lato meridionale, che, riproducendo la salita verso il monte Calvario, conduce al gruppo scultoreo della Crocifissione.

Nel corso delle indagini si è ritenuto opportuno far stonacare parte della parete occidentale della cappella, sulla quale era evidente la traccia di un arco a livello del terreno, in modo da verificare l'esistenza di un eventuale ambiente interrato, posizionato sotto il Calvario. La topografia altimetrica gerosolimitana, infatti, sembrava suggerire la possibile presenza di un vano originario ospitante il 'teschio di Adamo', forse successivamente obliterato per cause statiche (la cappella risulta essere stata danneggiata da smottamenti nel XVII secolo).

Una volta rimosso l'intonaco, è stato messo in luce un arco a tutto sesto in laterizi (USM 307), tamponato da una muratura irregolare con pietre di arenaria e laterizi, legate da malta scarsamente tenace e rifluente (USM 301) (fig. 9). L'apertura di un piccolo saggio esplorativo nel sodo del muro, in alto a destra dell'arco, ha rivelato come si trattasse, probabilmente, di un arco di scarico, posizionato sotto il solaio della cappella del Calvario, e che all'interno del paramento la struttura fosse riempita da terra di risulta mista a malta sciolta e pietre di piccole dimensioni. La presenza di una toppa in cemento e laterizi moderni (USM 306) denunciava, inoltre, l'effettuazione di un sondaggio, forse per i medesimi scopi diagnostici, in epoca piuttosto recente, ma comunque anteriore alla stesura dell'intonaco attualmente presente (USM 308).

LE MURATURE DELLA *DOMUS HERODIS*. Lo scavo stratigrafico, come si è visto, ha consentito di riportare alla luce alcune porzioni di muratura della cappella scomparsa, consentendoci di analizzarne le tecniche costruttive, sebbene esse fossero assai frammentarie e in pessimo stato conservativo.

11. Reperti mobili dallo scavo della *Domus Herodis*: alcuni dei laterizi con tracce di 'vetrina' verde.

I paramenti della *Domus Herodis* (UUSSMM 211, 208 e 204) si sono rivelati assimilabili a quanto rilevato nelle altre cappelle indagate per quel che riguarda la scelta dei materiali, costituiti prevalentemente da arenaria spaccata di dimensioni variabili, con scaglie usate come zeppe, e da laterizi, in minore quantità rispetto alla pietra ma comunque frequenti.

La tecnica di messa in opera non era chiaramente definibile, a causa dell'esiguità dei paramenti conservatisi, ma dimostrava di essere priva di corsi, caratterizzata dall'uso frequente di zeppe di arenaria, disposte prevalentemente nei letti, e legate da malta molto friabile che, ad un'analisi autoptica, si rivelava di scarsa aderenza (fig. 10). Una peculiarità, questa, che è stato possibile riscontrare per i leganti di tutti gli altri prospetti indagati e che suggerisce, in origine, l'uso diffuso di intonaco sia sugli interni, come riscontrato, sia sugli esterni (eccetto il prospetto occidentale, USM 210).

In fase di confronto, sono state evidenziate differenze e analogie fra le murature della *Domus Herodis* e quelle delle altre cappelle indagate.

A questo proposito, la principale tipologia di messa in opera riscontrata in corso di scavo (UUSSMM 211, 208 e 204) presentava forti somiglianze, come già detto, con quella analizzata nella fascia superiore del paramento della *Domus Anne*, consentendoci di individuare il Tipo Murario 3 (TM 3), ma era sostanzialmente diversa da quella presente nella fascia inferiore del paramento della stessa cappella, essendo in quel caso caratterizzata dall'uso esclusivo dell'arenaria (TM 2 a). Va invece segnalata un'interessante affinità fra l'unico setto murario con il paramento esterno costituito da laterizi a faccia-vista della *Domus Herodis* (USM 210, fig. 10) e il prospetto meridionale del *Sepulchrum David* (PP 1, fig. 7).

Un dato interessante, che merita approfondimento, è stato il rinvenimento, nel crollo US 214 e nei setti murari UUSSMM 208 e 204, di alcuni laterizi con tracce di invetriatura verdastra. Ad un'osservazione autoptica queste non hanno l'aspetto di colature, dato che nei campioni analizzati non sono visibili vere e proprie gocciolature, ma allo stesso tempo la stesura della vetrina non è comunque uniforme su tutte le facce e si presenta di spessore variabile (fig. 11). Le ipotesi che si possono avanzare al riguardo sono l'utilizzo della vetrina con finalità estetico-decorative oppure il residuo di tracce di lavorazione del vetro, attività diffusa fin dall'epoca medievale in Valdelsa.

C.M.

3. PROSPETTIVE DI VALORIZZAZIONE

In sintesi, il progetto archeologico condotto nella campagna 2008-2009 ha contribuito a chiarire alcune delle problematiche archeologiche del sito di San Vivaldo, sia topografiche che strutturali: identificazione dei resti di alcune delle cappelle scomparse, identificazione della cinta muraria del sito ed analisi delle tecniche costruttive. Benché siano da considerarsi concluse, per il momento, le indagini sul campo, rimangono aperte prospettive di ricerca che potrebbero costituire anche un'auspicabile implementazione per la valorizzazione degli aspetti archeologici del sito. Per quel che riguarda l'individuazione delle cappelle scomparse, infatti, potrebbero essere eseguiti dei sondaggi di scavo mirati nell'area della presumibile Cappella di Sant'Elena, in cui sono state realizzate le prospezioni georesistive, al fine di verificare la consistenza delle strutture evidenziate dalle tomografie. Nella *valle di Giosafat*, invece, le prospezioni geofisiche benché logisticamente difficoltose si prospettano promettenti e potenzialmente rilevanti per la definizione di aspetti determinanti della topografia sacra della Gerusalemme valdelsana; si potrebbero anche dedicare alcuni mirati saggi diagnostici alla pulitura profonda – ri-

mozione di *humus* e macerie – presso gli accumuli di laterizi evidenziati già nel corso delle indagini del 2004. Sono in previsione, inoltre – grazie alla collaborazione della Cattedra di Archeologia Medievale con l'Istituto di Geologia, Centro Studi Archeometrici (C.E.S.A.R.) dell'Università degli Studi di Urbino 'Carlo Bo' –, analisi archeometriche sui campioni di malta prelevati dalle murature della *Domus Herodis* e della *Domus Anne*, che potrebbero essere messi a confronto per composizione e provenienza, e su impasti e rivestimenti dei laterizi rinvenuti in corso di scavo nella *Domus Herodis*.

Se, infine, lo scavo è riuscito ad identificare parte dell'aspetto topografico della *Domus Herodis*, chi scrive pone l'attenzione sulla necessità di valorizzarne le strutture così come sono emerse, per fare contribuire anche la componente archeologica alla valorizzazione del sito di San Vivaldo. La Cattedra di Archeologia Medievale, in particolare nell'ottica della promozione di un nuovo approccio nel dialogo fra pubblico (o, meglio, 'pubblici'), archeologi e più in generale operatori nel settore dei Beni Culturali, secondo gli obiettivi della *Public Archaeology*⁷, si propone di elaborare – come contributo ad un progetto complessivo dedicato – un programma di comunicazione e gestione specifica del complesso topografico delle cappelle indagate archeologicamente, sia nella dimensione 'leggera', topografica, che con il concorso dei saggi di scavo, opportunamente 'innestati' sulla lettura territoriale complessiva e dedicati primariamente alla lettura strutturale, in diretta connessione con i valori stratigrafici interconnessi – profondi, verticali/strutturali, estensivi ('paesaggio sepolto'). Così, ad esempio, per la *Domus Herodis* qui trattata, come per le altre cappelle indagate, intanto i setti murari potrebbero essere restaurati e gli strati lasciati *in situ* consolidati, con lo specifico intento, anche didattico, di giungere ad illustrare non solo i contenuti ma – per un pubblico specifico ma che sappiamo bene essere non solo presente ma in genere capace di svolgere spesso ruoli di *opinion maker* – anche il metodo stratigrafico, per così dire *in fieri* e le modalità con cui si è giunti all'identificazione della cappellina.

Le potenzialità comunicative di un soggetto come questo di San Vivaldo, sottoposto a lunghe indagini incrociate da parte di specialisti di grande livello ed utilizzando le competenze tanto articolate quanto straordinarie, sotto il profilo dei diversi ambiti culturali che il tema sottende, si prestano ad essere oggetto di un programma di valorizzazione multilivello in grado di costituirne un polo d'interesse ben oltre quanto fin qui realizzato. Un esito che, come ricaduta, ne precostituirebbe le condizioni per una manutenzione del sito e dei suoi edifici che peraltro, da sempre, ha costituito un problema, la cui soluzione ha più volte consentito un rilancio ed una reinterpretazione delle vocazioni del sito⁸. Così come avvenuto per una lunga (ed ancora potenzialmente fertile) stagione di ricerche, l'approccio archeologico (così come fin qui interpretato: 'dall'archeologia leggera all'archeologia pubblica') potrebbe svolgere un ruolo peculiare anche sotto tale profilo, potendo costituire un filo rosso lungo il quale dipanare la ricchissima e variegata messe di informazioni e di studi dedicati che fanno di questo luogo una Basso Medioevo ed età moderna, in un'area valdelsana nevralgica – baricentrica, non solo in senso geografico, fra Firenze, Siena e Pisa – per la Toscana e, sotto alcuni profili, per l'intera Europa cristiana.

G.V.

NOTE

¹ A cominciare dagli studi confluiti in F. CARDINI, G. VANNINI, *San Vivaldo in Valdelsa: problemi topografici e interpretazioni simboliche di una «Gerusalemme» cinquecentesca in Toscana*, in *Religiosità e Società in Valdelsa nel Basso Medioevo*, Castelfiorentino, Società Storica della Valdelsa, 1980, pp. 11-74. Qui fu possibile dimostrare – attraverso un sistematico approccio ‘leggero’ di topografia archeologica comparata con l’impianto topografico gerosolimitano (questo solo per via indiretta, planimetrica) – il modello di interpretazione, proposto da Cardini, di una realizzazione sanvivaldina come riproduzione ‘topomimetica’ (e non solo allusivamente simbolica) della topografia sacra (ambiente/spazio e non luoghi biografici/tempo) della Gerusalemme di Gesù; una ben concreta sensibilità culturale prettamente ‘medievale’, che presto evolverà verso forme più marcatamente concettualizzate in senso ‘moderno’, come saranno i ‘Sacri Monti’, che cancelleranno sul terreno la generazione precedente ‘topografica’, di cui San Vivaldo costituisce una sorta di prototipo ‘fossile’. Si trattò, sul piano metodologico, della prima sperimentale applicazione (1977-79) di un uso estensivo di un’archeologia senza scavo, applicata ad un tema specifico e con un ruolo essenziale affidato ad un’interazione organica fra fonte archeologico-territoriale e fonti scritte, con un ruolo cardine attribuito alla topografia archeologica comparata, sulle tracce della scuola mannoniana dell’archeologia ‘globale’ applicata, su vasta scala territoriale, proposta per affrontare ampie tematiche di tipo storico: per tutti, cfr. T. MANNONI, *Venticinque anni di archeologia globale*, Genova, ESCUM, 1994; sul rapporto fra questo approccio e la valorizzazione, D. MANACORDA, *Archeologia globale e sistema della tutela*, «Archeologia medievale», XLI (2014), pp. 141-148.

² A partire dalle intuizioni, già presenti nella sua *Guida*, di Antonio Paolucci, sotto questo profilo, pionieristiche per alcune interpretazioni che gli derivavano dalla sua solida e sensibile cultura (A. PAOLUCCI, *Guida di S. Vivaldo*, Firenze, 1976), cfr. F. CARDINI, G. VANNINI, *Osservazioni topografiche e simboliche sulla genesi della «Gerusalemme» di San Vivaldo in Toscana*, in *I Sacri Monti in Italia*, Ponzano Monferrato, Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei, 2009, pp. 145-56; G. VANNINI, *Alla ricerca della San Vivaldo scomparsa*, in *Gli abitanti immobili di San Vivaldo il Monte Sacro della Toscana*, Firenze, Morgana, 1987, pp. 39-47; ID., *S. Vivaldo e la sua documentazione materiale: lineamenti di una ricerca archeologica*, in *La «Gerusalemme» di San Vivaldo e i sacri monti in Europa*, a cura di S. GENSINI, Pisa, Pacini, 1989, pp. 241-270; sempre in parallelo soprattutto con i risultati delle indagini architettoniche e storico-archivistiche condotte da R. PACCIANI, *L’architettura della chiesa e delle cappelle: note di una ricerca*, in *Gli abitanti immobili*, pp. 49-53; ID., *L’architettura delle cappelle di S. Vivaldo: rapporti stilistici e iconografici*, in *La «Gerusalemme» di S. Vivaldo*, pp. 299-331). A tale stagione, infine, ha fatto seguito una letteratura ‘di servizio’, anche *on line*, che ha portato ad una conoscenza più ampia di tale sito, unico nella cultura occidentale; fra le migliori, a puro titolo di esempio, *La Gerusalemme di San Vivaldo. Guida alla visita del museo e alla scoperta del territorio*, a cura di R. CATERINA PROTO PISANI, Firenze, Polistampa, 2006.

³ Una sintesi in R. PACCIANI, G. VANNINI, *La «Gerusalemme» di San Vivaldo in Valdelsa*, S. Miniato-Montaione, Titivillus, 1998, pp. 27-31.

⁴ F. CARDINI, G. VANNINI, *San Vivaldo in Valdelsa: problemi topografici e interpretazioni simboliche di una «Gerusalemme» cinquecentesca in Toscana*, in *Religiosità e società in Valdelsa nel Basso Medioevo*, Castelfiorentino, Società Storica della Valdelsa, 1980, pp. 11-74.

⁵ La campagna di prospezioni è consistita in tre tomografie elettriche georesistive 2D (ERT1, ERT2, ERT3) condotte in collaborazione con la dott.ssa Gabriella Losito del Laboratorio di Geofisica Applicata dell’Università di Firenze. I dati di campagna hanno evidenziato, in una zona, valori di resistività dieci volte maggiori della bassa resistività del terreno circostante, possibili indizi di manufatti di origine antropica. Si veda la *Relazione conclusiva delle indagini 2008-2009*, consegnata alla Soprintendenza dei Beni Archeologici della Toscana.

⁶ PP = Prospetto Particolare (G.P. BROGIOLO, A. CAGNANA, *Archeologia dell’architettura. Metodi e interpretazioni*, Firenze, All’Insegna del Giglio, 2012).

⁷ Si tratta di un settore disciplinare che ricerca e promuove, su base scientifica, il rapporto che l’archeologia ha instaurato, o può instaurare, con la società. In questa ottica l’Università di Firenze, ed in particolare la Cattedra di Archeologia Medievale, si è impegnata in una serie di progetti fra i quali si segnala la mostra internazionale (la prima, così impostata, in Italia) *Da Petra a Shawbak. Archeologia di una frontiera*, allestita nella Limonaia del giardino di Boboli (Luglio-Ottobre 2009), il progetto ‘PAPT. Polo di Archeologia Pubblica per la Toscana. Strategie integrate di ricerca scientifica e sviluppo socio-economico misurabile’, a cura di M. NUCCIOTTI (in G. VANNINI, *Archeologia pubblica in Toscana. Un progetto e una proposta*, Firenze, FUP, 2011) e il *Primo Congresso di Archeologia Pubblica in Italia*, realizzato con la collaborazione del Comune di Firenze, tenutosi a Palazzo Vecchio il 28-29 ottobre del 2012 (<http://morpheus.micc.unifi.it/archeopubblica2012/wp-content/uploads/2012/09/Poster-CONFERENCE-29-30-october-2012.pdf>), i cui Atti sono in stampa. La *Public Archaeology*, raggiunta una definizione matura in Gran Bretagna e Stati Uniti, è stata proposta all’Accademia una ventina di anni fa presso l’UCL di Londra e si sta affacciando sul panorama italiano solo recentemente [C. BONACCHI, *Archeologia Pubblica in Italia: origini e prospettive di un ‘nuovo’ settore disciplinare*, «Ricerche storiche», XXXIX (2009), 2-3, pp. 329-350, *Public Archaeology in Europe*, «Postclassical archaeologies», 2 (2012), pp. 269-360; G. VANNINI, C. BONACCHI, M. NUCCIOTTI, *Archeologia Medievale e Archeologia Pubblica*, in *Quarant’anni di Archeologia Medievale in Italia. La rivista, i temi, la*

teoria e i metodi, a cura di S. GELICHI, «Archeologia Medievale», XLI (2014), pp. 183-96]. Fino alla partecipazione al primo PRIN (*Archeologia al futuro*) dedicato all'Archeologia Pubblica, in corso e coordinato da Giulio Volpe.

⁸ Ad esempio, per non parlare delle numerose citazioni nelle cronache, gli stessi stemmi presenti sui portali delle cappelle indicano la costanza e la tenacia con cui, concentricamente, le principali famiglie della zona, fino a Firenze stessa, abbiano assicurato per secoli il loro patronato e le risorse per il loro mantenimento (oltre la manutenzione), consolidando così ruolo sociale ed appartenenza civile, cemento per la stessa identità delle comunità che a San Vivaldo storicamente facevano riferimento (cfr. R. PACCIANI, *Un brano della Città leggibile di San Vivaldo: la cappella del Monte Sion. Fondazione, committenti, destinazioni*, in *Una «Gerusalemme» toscana sullo sfondo di due giubilei 1500 - 1525*, Firenze, 2004, pp. 129-142).

San Vivaldo. Note sui restauri

Silvano Salvadori, Antonio Tamburini

La storia degli interventi fisici su questo sacro corpo architettonico a partire dal 1900, nonostante la riscoperta critica di Edith Wharton¹, inizia con una depredazione: la vendita all'antiquario Volpi² di Firenze del bel gruppo plastico della *Samaritana al Pozzo* oggi al Museo di Cleveland (Ohio). Si deve a Padre Luigi Civilini, per tanti anni custode del convento, il ritrovamento e la giusta individuazione della sua appartenenza al gruppo delle nostre terrecotte.

L'edicola, a protezione del pozzo situato nell'orto della clausura più stretta, progettata sul modulo di braccia fiorentine, era ormai ridotta a lavatoio, priva della terracotta e del pozzo stesso, completamente affumicata e ampliata sul retro allo scopo di ospitare le conche, con sottostanti fornelli, per fare il cosiddetto *ranno*.

Proprio questa Cappella della Samaritana è stata oggetto di un restauro, il primo filologicamente corretto, per il Giubileo dell'anno 2000³, secondo il progetto da noi predisposto che vide la liberazione del fabbricato dalla tettoia posticcia che lo collegava al fienile (il cui piano terra fu riconvertito in sala espositiva) e l'indagine archeologica delle murature con la direzione di Guido Vannini (Università di Firenze), condotta dagli stessi operatori che sono intervenuti poi nelle successive fasi dei lavori su San Vivaldo e che qui di seguito ne illustrano i risultati.

Nei primi anni Ottanta del Novecento erano già stati condotti, da parte della Soprintendenza, quasi in emergenza, i restauri di consolidamento della maggior parte dei gruppi plastici delle cappelle, compreso il rifacimento degli intonaci, delle pavimentazioni e la messa in opera dei pluviali. Fu a quell'epoca che uscirono i primi saggi puntuali di Franco Cardini e Guido Vannini su questa *Gerusalemme toscana*.

Rendendosi ormai necessaria un'esposizione esplicativa del complesso monumentale, su incarico del Comune di Montaione predisponemmo in quegli anni il recupero del piano alto del fienile, che consentì una prima mostra illustrativa delle varie cappelle, curata sempre da Guido Vannini con rilievi di Riccardo Pacciani (Università di Firenze).

In continuità con quanto già fatto per il Giubileo, l'Amministrazione Comunale, presieduta dal sindaco Rino Salvestrini, ci fece predisporre un programma di possibili interventi da effettuare per la conservazione e la valorizzazione del complesso sanvivaldino, che successivamente facilitò la partecipazione del Comune di Montaione al concorso indetto dalla Regione Toscana nell'ambito del *Programma Pluriennale degli interventi strategici nel settore dei Beni Culturali 2006-2008*, che ha reso possibile la realizzazione di un progetto complessivo, terminato nel giugno del 2010, il quale includeva interventi non solo di restauro, ma anche sull'ambiente, sul miglioramento dell'accessibilità e sull'innovazione nella presentazione museografica.

Le cappelle che costituiscono il complesso furono messe in sicurezza con l'installazione di nuove chiusure e circuiti di videosorveglianza e antifurto. Al loro interno fu installata una nuova illuminazione dinamica a luci led dei gruppi plastici collegata a una diffusione sonora di commenti con lettura dei brani evangelici di riferimento e rumoristica

di ambientazione collegata con effetti scenici all'illuminazione stessa. Gli interventi di restauro riguardarono i fondali ad affresco di tutti i gruppi (Fabrizio Iacopini) e le pigmentazioni di almeno tre gruppi scultorei (Casa di Anna, Casa di Simone Fariseo, Andata al Calvario, Gabriella Tonini), modello di riferimento per i successivi lavori. Fu infine scoperta la scritta in latino, ripresa dal Vangelo, che faceva 'parlare' le sculture, diffusa alla base di ogni gruppo plastico. I lavori riguardarono, inoltre, l'eliminazione delle barriere architettoniche, la ridefinizione delle strutture arboree del parco che si erano eccessivamente estese, la predisposizione di tecniche comunicative per non vedenti con modelli e tavole tattili predisposti dal Liceo Artistico 'Virgilio' di Empoli, il rilievo a scanner-laser delle parti più significative (Riccardo Pacciani), lo scavo archeologico della *Domus Herodis* (Elisa Pruno), l'installazione di nuova illuminazione esterna, la creazione di un sito web, la cartellonistica e un nuovo logo, la realizzazione della *Reception* al piano terreno dell'ex-fienile, con servizi e biglietteria.

Si formularono pure alcuni suggerimenti per il futuro miglioramento dell'offerta didattica anche in relazione alle cappelle scomparse, a nuove proposte turistiche, come la visita in notturna (già attivata una volta la settimana nel periodo estivo). Le proposte hanno portato anche ad un progetto di massima per la ristrutturazione di alcuni locali del convento da destinare ad ospitalità a basso costo e accoglienza per i pellegrini ed hanno fornito spunti interessanti per il proseguimento degli studi sul complesso sanvivaldino. Alla realizzazione di tale progetto contribuirono varie competenze che, per i restauri artistici, sono in questa sede illustrate dagli stessi protagonisti.

In conclusione ci preme evidenziare i risultati più significativi che gli interventi hanno, in passato, prodotto, quali: la scoperta di decori originali nelle pareti dell'*Ecce Homo* e del *Crucifige*, i cui intonaci non erano stati rifatti; il ritrovamento dei resti della lanterna che si trovava sul tetto dell'Edicola del Santo Sepolcro così da poterlo rendere *più originale* di quello in essere a Gerusalemme stessa; la riscoperta delle pigmentazioni originali dei gruppi plastici restaurati; l'innovativo sistema di illuminazione dinamica a led interagente con il commento audio per una immersione emotiva con attivazione automatica per ogni cappella; la possibilità di far divenire San Vivaldo un sito di eccellenza per i non vedenti presentandosi come esperienza percorribile, tattile e sonora, a livello topografico, urbanistico, architettonico e figurativo, sia scultoreo che pittorico, imitativa della vera Gerusalemme.

NOTE

¹ Edith Wharton, come ampiamente spiega Riccardo Pacciani nel saggio presente in questo volume, portò all'attenzione internazionale questo luogo e i fratelli Alinari ne fornirono la prima documentazione fotografica.

² Le *Memorie del convento* riferiscono alla data 1911 la decisione di alienare l'opera onde recuperare risorse per la manutenzione delle altre cappelle. Già dai documenti della metà del Settecento emerge che si era ingrandita detta cappella allo scopo di fare conche e vasche per «lavare i panni».

³ Il progetto da noi predisposto ebbe il finanziamento della Fondazione CR Firenze; il progetto più generale, avanzato dalla Provincia Franciscana, che avrebbe compreso la riqualificazione del convento per ospitalità a basso costo, pur giungendo alle ultime selezioni del concorso, non ottenne il finanziamento.



Pozzo della Samaritana.



La Gerusalemme di San Vivaldo.

Il restauro degli affreschi e delle sculture in terracotta

Fabrizio Iacopini, Louis Pierelli, Gabriella Tonini

Il progetto di restauro è iniziato ad aprile del 2008 e si è concluso nel giugno 2010. Esso ha interessato le seguenti 17 cappelle:

Cappella del Cenacolo
Cappella della Pentecoste
Cappella dell'Incredulità San Tommaso e Tomba di David
Cappella della Casa di Anna
Cappella della Casa di Caifa
Cappella di Casa Simone Fariseo
Cappella della Casa di Pilato
Edicola dell'*Ecce Homo*
Cappella dell'Andata al Calvario
Edicola del *Crucifige*
Cappella della Madonna dello Spasimo
Cappella delle Pie Donne
Cappella della Crocefissione
Cappella del Sepolcro
Cappella del *Noli me tangere*
Cappella dell'Ascensione

GLI AFFRESCHI

L'apparato decorativo delle Cappelle si compone dei gruppi plastici e della decorazione pittorica ad affresco che contestualizza, amplia ed integra la narrazione. Un aspetto interessante di questo ciclo pittorico, eseguito da artisti fiorentini nei primi decenni del Cinquecento, è la tecnica esecutiva che, già ad una prima analisi visiva poi confermata da indagini stratigrafiche, si configura come tecnica mista; inizialmente ad affresco, con pigmenti stemperati in acqua e/o bianco di calce, successivamente a tempera per le finiture eseguite con un legante di natura organica (uovo e latte).

L'intonaco pittorico, eseguito con una malta di colore giallo-nocciola per la presenza relativamente elevata della frazione siltosa-argillosa dell'inerte ricca di ossidi di ferro, tradisce giornate eseguite in tempi molto ravvicinati tra loro, come dimostrano i segni lasciati dagli strumenti usati sull'intonaco ancora molto fresco, e l'estrema cura con cui sono state eseguite le stuccature di giornata. Il disegno era trasportato con il cartone dal pittore e perfezionato tramite verdaccio e oca rossa, oppure, soprattutto nel caso di architetture, veniva inciso direttamente sull'intonaco ancora fresco (fig. 1).

Nell'Edicola del *Crucifige*, nella Cappella della Crocefissione e nella Cappella della Casa di Simone Fariseo il pittore ha fatto largo uso di biacca (bianco di piombo),

Cappella dell'Andata
al Calvario, particolare.



1. Cappella della Casa di Anna. In questo particolare risulta evidente il disegno preparatorio, con l'incisione diretta per le alabarde e l'uso di verdaccio e ocra rossa applicati ad acquerello.

pigmentata con vari colori come l'azzurrite e il verderame (nelle analisi chimiche¹ si sono trovati sali di rame, che poi col tempo 'imbrunivano', cioè si trasformavano per alterazione in ossido e/o solfuro di piombo) (figg. 2, 3).

Completamente a secco, con l'uso di una tempera, è stato realizzato il panneggio a motivi fitomorfi nella parte inferiore dietro le figure in terracotta nella Cappella della Casa di Simone Fariseo.

2. Edicola del *Crucifige*. Particolare per il prelievo di un campione sulla finestra destra con figura di colore bruno.

IL RESTAURO DEGLI AFFRESCHI

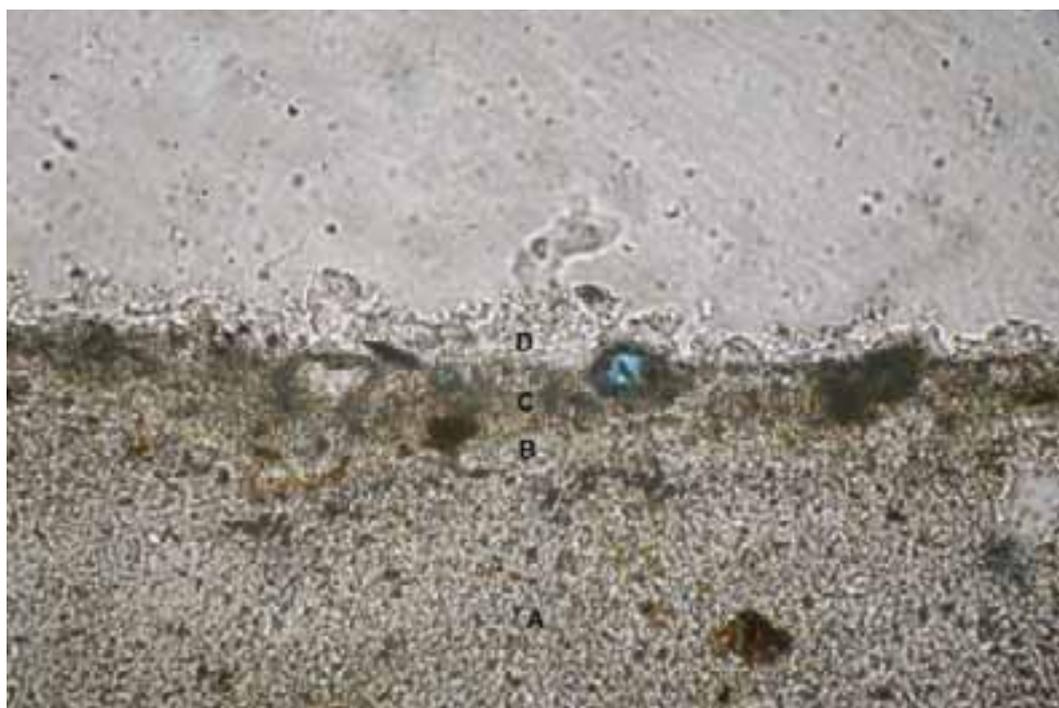
Nelle cappelle, al momento dell'intervento di restauro, la superficie pittorica si trovava ricoperta da materiali estranei di varia origine e natura: patine bianche, particellato solido, nero fumo, resti di scialbo, residui di cera di candele, fissativo acrilico applicato su tutta la superficie pittorica.

Dalle analisi chimiche si evidenziava un contenuto salino elevato, costituito soprattutto da cloruri, la cui concentrazione si potrebbe attribuire ad un antico intervento di pulitura a base di soda e potassa.

A seguito di test preliminari e dopo una accurata rimozione del nero fumo e delle polveri superficiali con spugne *wishab* e tamponi di cotone imbevuti di acqua deionizzata, sono stati eseguiti preconsolidamento e consolidamento della pellicola pittorica. Questa è stata un'operazione particolarmente delicata; sono state utilizzate le dispersioni di nanocalce in alcol isopropilico (Nanorestore) in 8/10 applicazioni attraverso la carta giapponese. Si è poi proceduto alla fase della pulitura con carbonato di ammonio in acqua deionizzata supportato da carta giapponese.



3. All'analisi stratigrafica il colore risulta costituito da una stesura con biacca (bianco di piombo) e azzurrite, dove la biacca (bianco di piombo) è completamente imbrunita per trasformazione in ossido e/o solfuro di piombo, e aggiunta di azzurrite (in parte virante al verde per alterazione). L'alterazione della biacca non permette di identificare un'eventuale stratificazione della coloritura.



4. Cappella dell'Andata al Calvario, un particolare dove al di sotto di una scialbatura a calce è stata ritrovata la policromia originale in azzurrite.



Particolarmente arduo è stato rimuovere la resina sintetica applicata in precedenti restauri e in particolare sulla scena della Crocefissione. In questo caso la pulitura è stata eseguita con microemulsioni a base di tensioattivi e solventi organici emulsionati applicati ad impacco.

Sempre sulla scena della Crocefissione, sulle zampe posteriori del cavallo di colore marrone, si è rilevato uno strappo di una porzione di pittura di centimetri 40 × 50 circa, che probabilmente si configura come test per un successivo strappo dell'intera parete dipinta, intervento fortunatamente mai realizzato.

Le ridipinture a calce che si trovavano in particolare nella Cappella dell'Andata al Calvario (fig. 4), nella Cappella delle Pie Donne, nell'Edicola del *Crucifige* (fig. 5), nel-



5. Edicola del *Crucifige*, un particolare dove al di sotto di una scialbatura a calce è stata ritrovata la policromia originale con decorazioni, finti marmi e la pergamena che continua dipinta sulla parete.

l'Edicola dell'*Ecce Homo* e nella Cappella della Casa di Simone Fariseo (qui era ancora presente prima dell'attuale restauro il colore celeste con stelle gialle probabilmente ottocentesco evidente dalle foto Alinari di primo Novecento), sono state rimosse a bisturi e con piccoli tamponi di cotone imbevuti di trietanolammina. Il bianco di piombo trasformato in ossido e/o solfuro di piombo è stato schiarito (non riconvertito) tramite le microemulsioni applicate con *carbogel*. La pulitura ha consentito il completo recupero della pittura originaria.



6. Cappella della Crocefissione. Particolare prima del restauro pittorico.

7. Cappella della Crocefissione. Particolare dopo il restauro pittorico.

Per l'asportazione dei sali solfati sono stati applicati su carta giapponese impacchi di pasta cellulosica con acqua demineralizzata con tempi di contatto di 24/48 ore. I consolidamenti degli strati di intonaco sono stati eseguiti con una miscela di calce naturale esente da sali efflorescibili.

Tutte le discontinuità della superficie dell'intonaco determinate dalla rimozione di alcune stuccature a gesso e cemento sono state stuccate con malta di calce aerea e sabbia, ricostituendo la continuità dello strato anche dal punto di vista della lavorazione superficiale.

Nell'Edicola del *Crucifige*, in seguito ad alcuni saggi stratigrafici sulla volta e pareti laterali, abbiamo scoperto le decorazioni a finto marmo originarie e coeve agli affreschi, che proseguono anche sotto la mazzetta della muratura di ingresso, a dimostrazione che la chiusura dell'edicola non è originaria.

Il restauro pittorico, eseguito ad acquerello e con pigmenti minerali dispersi in soluzioni diluite di caseinato di ammonio come legante, è stato trattato ad abbassamento di tono sulle parti abrase e a selezione cromatica nelle lacune-perdita, al fine di migliorare e facilitare una corretta lettura dell'opera (figg. 6, 7).

I GRUPPI SCULTOREI

I restauri iniziati nel 2008 e proseguiti fino al 2010 hanno riguardato i gruppi scultorei in terracotta di tre Cappelle: Cappella della Casa di Anna, Cappella della Casa di Simone Fariseo, Cappella dell'Andata al Calvario.

I gruppi scultorei in terracotta dipinta sono collegati alle pareti delle cappelle e sono di eccezionale interesse per la loro complessità compositiva (scene popolate da una grande quantità di figure realizzate sia in basso e altorilievo che a tutto tondo). Il legame stilistico e fisico con le pareti, dipinte con figure e architetture in prospettiva, crea una continuità visiva con gli spazi reali delle cappelle: le sculture a tutto tondo sono posizionate in primo piano, poi avvicinandosi alla parete di fondo i rilievi si fanno sempre meno pronunciati fino a confondersi con la pittura murale.

Tutte le sculture sono state eseguite in argilla modellata, cotta e dipinta a freddo: le figure in primo piano sono state modellate in elementi separati, poi montati direttamente sul basamento e i bassorilievi in secondo piano sono inseriti direttamente nella muratura. Quasi sempre l'artista ha lavorato mentre l'argilla era ancora morbida, come si nota dai segni degli utensili percepibili in tutte le parti nelle quali la policromia originale era assente, in particolare nei volti, le capigliature e i particolari decorativi degli abiti. Lo scultore ha utilizzato tecniche che permettessero di ottimizzare il lavoro: è probabile che molti volti siano stati realizzati da calchi di prototipi precisi e poi modificati nelle loro espressioni e caratteristiche con l'aggiunta di barbe, di riccioli di capelli o con lievi modifiche e varianti fisionomiche quando l'argilla era ancora fresca a consistenza cuoio. Questo procedimento ha permesso di realizzare una grande quantità di personaggi ed elementi architettonici basati su pochi prototipi di base e in tempi relativamente brevi: infatti anche le cornici con cherubini o altre decorazioni sono composte da stampi in serie di uguali dimensioni. La pittura è stesa a campiture ampie ed uniformi; solo alcuni personaggi all'interno delle diverse scene presentano una policromia più preziosa con effetti pittorici chiaroscurali (uso di velature trasparenti e doratura).

Le sculture si trovavano in cattivo stato di conservazione in particolare a causa del collegamento alla parete di fondo. La terracotta, specialmente nelle parti inferiori, ma-



Cappella della Casa di Anna, *Cristo davanti ad Anna*, particolare durante la pulitura.



nifestava un avanzato stato di degrado a causa dei sali solubili provenienti dalla parete retrostante o dall'umidità di risalita.

L'alterazione cromatica dei vecchi restauri in alcune zone era molto evidente e l'aspetto delle superfici risultava 'impastato' da campiture piatte di colore. Si notavano estese e corpose ridipinture; al di sotto si percepiva la presenza di strati di policromia, in parte lacunosi, di discreto spessore con notevoli distacchi dal supporto. La presenza e la corposità della ridipintura mascherava le lacune e confondeva sia la situazione delle integrazioni plastiche, sia quella delle varie stesure di colore. Su tutte le superfici si era inoltre alterato lo strato protettivo applicato in passato, che aveva fissato la polvere e lo sporco e si era notevolmente scurito.

Le consistenti integrazioni plastiche in gesso, dovute a restauri precedenti, sbordavano sul modellato e coprivano la policromia originale, spesso modificando l'andamento dei panneggi e occludendo i sottosquadra e le superfici.

Cappella della Casa di Anna, *Cristo davanti ad Anna*, prima del restauro.



Cappella della Casa di
Simone Fariseo, *La Cena in
Casa di Simone Fariseo*,
particolare durante la
pulitura.



IL RESTAURO DEI GRUPPI SCULTOREI

Con il restauro si è cercata una mediazione che, pur non arrivando sempre al colore originale, permettesse di mantenere una continuità nella policromia e, contemporaneamente, il maggiore recupero possibile del modellato originale.

Tutte le superfici sono state inizialmente spolverate a secco con pennelli a setole morbide, aspirapolvere e spugna *wishab*. Sono stati quindi eseguiti piccoli saggi su diverse parti delle sculture, volti ad accertare la natura degli strati pittorici e la consistenza delle ridipinture succedutesi nel tempo. Il procedimento è stato differenziato in base alle diverse situazioni di conservazione e le diverse zone dell'opera, per poter procedere, dove possibile, al recupero della più antica stesura pittorica e, con essa, al recupero del

Cappella della Casa di
Simone Fariseo, *La Cena
in Casa di Simone Fariseo*,
prima del restauro.



Cappella dell'Andata
al Calvario, *Via Dolorosa*,
prima del restauro.



Cappella dell'Andata
al Calvario, *Via Dolorosa*,
particolare prima della
pulitura.

modellato. Sono state rimosse le ridipinture nelle zone dove si è potuta verificare, sulla base dei saggi iniziali, l'integrità della policromia originale sottostante, utilizzando mezzi meccanici (leggera azione meccanica con bisturi), dopo aver ammorbidito le ridipinture con solventi diversi e loro miscele². Contemporaneamente alla pulitura è stato eseguito, ove necessario, il consolidamento localizzato del colore. Il modellato originale è stato recuperato progressivamente, eliminando, dove possibile, tutti i vecchi restauri e manomissioni di gesso, malta e stucco: sono state rimosse le stuccature e le integrazioni sbordanti sul modellato ed in particolare in queste zone la terracotta è stata consolidata localmente (presentava fenomeni di polverizzazione, scagliatura e degrado in profondità).

Sono state quindi realizzate nuove stuccature ed integrazioni. Il restauro pittorico è stato eseguito su di una base a tempera, a selezione cromatica con colori a vernice, cercando di creare un equilibrio fra la policromia originale e quella applicata in restauri più antichi.

NOTE

¹ Le analisi scientifiche sono state eseguite il 26 aprile 2008 da Marcello Spampinato.

² Acetone, alcol etilico.

**LE INDULGENZE:
DOTTRINA, PRATICA, CONTROVERSIE**



Cappella della Madonna dello Spasimo.

Martin Lutero e le indulgenze

Lucia Felici

Nel 1923, A. Mario Rossi così intitolava il suo libro nel quale ripercorreva la storia delle indulgenze e la posizione di Lutero: *Lutero e Roma. La fatale scintilla*¹. La definizione era d'effetto e chiaro il suo fine apologetico, ma rispondeva in fondo a verità. Fu la questione delle indulgenze, affrontata nelle *95 tesi*, ad appiccare l'incendio della Riforma protestante, se vogliamo riprendere quell'immagine: l'affissione del testo alla porta della cattedrale di Wittenberg il 31 ottobre 1517 – benché ancor oggi sospesa tra realtà e mito fondativo – segnò l'inizio della rivoluzione protestante, che avrebbe in breve tempo infranto la millenaria unità del corpo cristiano e dato origine a un nuovo mondo, nuove Chiese, nuovi valori, nuovi Stati².

Alla realizzazione della Riforma contribuirono un insieme di fattori, politici, sociali, culturali, economici. Ma primario ed essenziale fu l'elemento teologico, perché la Riforma nacque per un problema religioso: quello della salvezza eterna. Era un problema fondamentale e vissuto angosciosamente da tutti gli uomini del tempo, per le profonde trasformazioni in atto nella società europea e lo choc della scoperta di un mondo ignoto, l'America, e, d'altra parte per la grave crisi della Chiesa cattolica, incapace di rispondere, a causa della sua corruzione e del suo temporalismo, alle acute esigenze spirituali della cristianità. Lutero lo avvertì però con particolare ansia, per la sua antropologia pessimistica di matrice agostiniana e per la sua viva sensibilità religiosa, alimentata dalla ricezione della concezione antispeculativa della filosofia nominalistica, che assegnava il primato alla fede rispetto alla ragione. La sua riaffermazione dell'assolutezza e onnipotenza di Dio e, di contro, della finitezza umana a causa della corruzione originata dal peccato originale, in un'età come quella dell'Umanesimo, incentrata sulla celebrazione dell'uomo e delle sue potenzialità, fu in linea con la mentalità medievale. Ciononostante, Lutero aprì l'età moderna³. A quel problema antico Lutero dette infatti una risposta del tutto nuova sul piano dottrinale, destinata a rivoluzionare il mondo coevo, e quello a venire. Le *95 tesi* ne furono la pietra miliare. È dunque essenziale ripartire da esse, illustrando le ragioni del suo rifiuto della dottrina delle indulgenze, ma anche il contesto generale in cui si inserì, al fine di coglierne appieno la valenza.

Da anni la Germania era soggetta alle campagne di vendita delle indulgenze scrupolosamente guidate dal cardinale Raymond Peraudi e continuate dopo la sua morte nel 1505⁴. A causa dell'indulgenza crociata concessa all'ordine teutonico per arginare la minaccia russa⁵, sino al 1510 il paese non fu interessato dall'indulgenza giubilare plenaria (*in forma jubilaei*) concessa da Giulio II nel 1507 per finanziare i lavori di costruzione della nuova basilica di San Pietro, nei suoi intenti monumento grandioso alla potenza politica del papato sulla scena nazionale e universale e al suo personale pontificato. I costi della Fabbrica di San Pietro, per la quale furono mobilitati i maggiori artisti del tempo – da Bramante, a Raffaello, a Michelangelo – si rivelarono subito esorbitanti.

L'aggravarsi delle difficoltà economiche del papato, dato il lievitare delle spese per la basilica, per la sua politica e per la magnificenza della sua corte, spinsero poi Leone X a rinnovare l'indulgenza e ad estenderla alle province ecclesiastiche tedesche, ad esclusione



dei domini ecclesiastici di Magonza, Magdeburgo e Halberstadt e del marchesato di Brandeburgo. Ne furono esenti anche la Spagna, la Francia, l'Inghilterra, dove la presenza di un potere centrale forte impediva l'imposizione di molte misure papali, soprattutto finanziarie: cosa resa invece possibile in Germania dalla mancanza di unità del grande mosaico di realtà politiche dell'Impero germanico. Anche nel precedente periodo di conflitto tra i nascenti stati nazionali e il papato, l'imperatore e i principi germanici erano infatti rimasti più soggetti a Roma, in particolare per la nomina dei vescovi e la riscossione delle annate, malgrado le loro lagnanze. Una dipendenza che contribuì a generare una crescente ostilità verso le interferenze romane nella vita politica ed economica della Germania, destinata ad esplodere allorché anche i principi germanici avviarono nei loro domini il processo di rafforzamento dello Stato proprio dell'età moderna e, insieme, un moto di emancipazione dall'imperatore Carlo V.

D'altra parte, la storia delle indulgenze si intrecciò con la costruzione della teocrazia papale e del *Patrimonium Petri*, di cui furono elemento essenziale. Un vero e proprio sistema di amministrazione della salvezza fu realizzato col tempo, molto potente e redditizio. Numerosi i suoi beneficiari: il papato, gli istituti ecclesiastici, caritativi, sanitari, religiosi, le istituzioni di mediazione, politiche e finanziarie, i collettori e un variegato mondo di operatori che ruotava intorno all'"economia dell'indulgenza". Certi i suoi introiti, per l'assicurazione che offriva sull'aldilà. Particolarmente vantaggiosa era l'indulgenza giubilare. In linea con lo statuto di essa, fissato nel XIV secolo da Bonifacio VIII, essa veniva concessa a coloro che si recavano a Roma o versavano la somma corrispettiva del pellegrinaggio, e poteva contemplare, dietro pagamento, l'elargizione di speciali privilegi e dispense di spettanza papale, primi dei quali le "lettere confessionali", che assicuravano l'assoluzione dai peccati e la scelta del confessore. Era stata così ampliata la sfera indulgenziale, che dava la possibilità di ottenere, dietro un'opera di varia natura offerta alla Chiesa (elemosine, messe votive, opere edili ecc.) una "lettera bollata" con il sigillo pontificio con cui il fedele otteneva per sé e per i propri cari la remissione parziale o totale non solo delle pene inflitte per i peccati, ma anche delle stesse colpe (incluse le scomuniche papali) da scontare in purgatorio, in virtù della potestà del pontefice di amministrare il tesoro dei meriti dei santi. Tale tesoro consisteva in un enorme capitale spirituale, costituito dai meriti accumulati da Cristo e dai santi con la loro vita esemplare, che, eccedendo la quantità necessaria per la salvezza, poteva essere dispensato dalla Chiesa in cambio di altri beni. Al papa era infatti attribuito, sull'esempio dell'apostolo Pietro (*Mt* 16, 19), il "potere delle Chiavi" (raffigurate come suo simbolo), ossia di "legare e sciogliere" i penitenti in merito alle colpe. Si trattava di un potere immenso sulla cristianità, poiché decideva del destino ultraterreno di beatitudine eterna o di lunghissima sofferenza nel purgatorio dei fedeli. L'indulgenza non agiva in modo meccanico, perché la dottrina penitenziale richiedeva la previa contrizione e assoluzione del cristiano dopo la confessione dei peccati. Ma le licenze e gli abusi imperarono da subito in considerazione delle risorse finanziarie e del potere che le indulgenze assicuravano ai vivi sul mondo dei morti.

I soggetti preposti alla campagna delle indulgenze in Germania lo dimostrarono con chiarezza. Prima di Johann Teztel, furono Giovanni Angelo Arcimboldi, commissario generale dell'indulgenza per la Fabbrica di San Pietro in Germania e nei paesi scandinavi (poi vescovo di Milano) e i francescani a dar vita a tali abusi da suscitare la protesta financo dei vescovi del V Concilio lateranense (1512-1517) e a indurre il collegio cardinalizio ad impegnarsi per sottrarre all'Ordine la predicazione indulgenziale. Proteste si levarono anche dalle università, in particolare dalla Sorbona e da Lovanio, nonché dai vescovi di Norimberga e Costanza per il *vulnus* che veniva inflitto al potere vescovile.

Cappella delle Pie Donne,
particolare.

Anni dopo, il celebre teologo Johannes Eck, strenuo avversario di Lutero a cominciare proprio dalla questione delle indulgenze (difese nel suo scritto *Obelisci*, 1519), attaccò nelle sue importanti proposte di riforma della Chiesa l'uso improprio fatto dei denari ottenuti con la loro vendita, usati anche per spese di diletto dei collettori⁶. Un problema non irrilevante fu infatti costituito dalla destinazione delle rendite indulgenziali in Germania. Amministrate dai Fugger, i grandi banchieri di Augusta, solo in parte servirono per la costruzione di San Pietro, venendo invece utilizzate per il pagamento delle varie istituzioni da cui il denaro passava, l'imperatore, la Dieta, i vescovi, i principi, i Fugger, il personale impiegato per la raccolta (all'Arcimboldi andò per esempio la metà degli introiti) e, non da ultimo, per il palazzo di proprietà di Leone X – tanto che un testo satirico recitava: *Laurentius* (Leone X) *aedificat, non Petrus, lapides noctu migrant*⁷.

Tuttavia, a scatenare la protesta di Lutero fu la campagna per la vendita delle indulgenze promossa da Alberto di Brandeburgo-Hohenzollern nei suoi territori, confinanti con la Sassonia. Il principe, detentore dei vescovati di Magdeburgo e di Halberstadt, voleva ottenere anche l'arcivescovado di Magonza, importantissimo per estensione territoriale e per peso politico (a causa del privilegio dell'elezione imperiale), in deroga al diritto canonico che vietava il cumulo di benefici. Papa Leone X gli concesse la licenza dietro pagamento di una somma enorme (10.000 ducati), che Alberto di Brandeburgo si fece prestare dai Fugger. Per saldare il debito, con la bolla del 3 marzo 1515, gli fu concessa una campagna straordinaria di indulgenze di otto anni nei suoi territori e nella marca di Brandeburgo, dominio del fratello Gioacchino, i cui proventi sarebbero andati per metà a lui e per metà a Roma per la Fabbrica di San Pietro – a differenza della norma che stabiliva che alla Santa Sede doveva andare un terzo, con conseguente riduzione delle entrate per i vari intermediari.

La vendita della cosiddetta indulgenza magontina ebbe inizio nel 1517, con la pubblicazione dell'*Instructio summaria pro subcommissariis* dell'arcivescovo Alberto. Fu affidata, cosa anch'essa nuova, ai domenicani invece che ai francescani, per l'autorità da loro esercitata a Magonza e nell'Inquisizione, preziosa in vista della repressione di eventuali dissensi. Essi avevano inoltre un vero "specialista" della predicazione, Johann Teztel, che organizzò una campagna capillare e massiccia, ma anche molto rozza, per quello che lo riguardava. È attestato che predicasse: «quando il soldo tintinna nella cassa, un'anima salta via dal purgatorio», e che proferisse la «scellerata dichiarazione», come la definì Lutero, che la sua indulgenza avrebbe liberato persino chi avesse violentato o ingravidato la Vergine Maria⁸.

Nell'Impero lo scandalo per la campagna fu grande e aggravò la già forte insofferenza verso la corruzione e l'avidità di Roma che percorreva la Germania, come pure verso la pratica indulgenziale, molto screditata presso la popolazione. Allorché masse di fedeli si mossero verso i domini di Alberto di Brandeburgo per acquistare le indulgenze, Lutero decise di dare voce alla sua protesta, con tutta l'autorevolezza che gli derivava dal ruolo pubblico di rinomato professore dell'Università di Wittenberg, di sacerdote nella chiesa parrocchiale, di predicatore e vicario generale dell'ordine degli agostiniani. Redasse così le *95 tesi*. Il suo intento non era quello di ribellarsi contro la Chiesa, ma di impedire la perdizione delle anime dei cristiani messe a repentaglio dall'erronea dottrina delle indulgenze, mostrando la via salvifica indicata dalla Sacra Scrittura. Lutero agì da teologo e da pastore delle anime quale era, per dare risposta ad un problema cruciale per la cristianità – quello della salvezza – secondo la scienza teologica e l'insegnamento della Bibbia. Le *Tesi* rappresentavano, infatti, ai suoi occhi solo un testo realizzato in vista di una disputa teologica in un ristretto consesso di teologi, secondo la prassi tradizionale. Tuttavia, la sua presa di posizione fu radicale: egli non si oppose solo agli abusi delle in-

dulgenze, ma anche – e il punto è dirimente – alle indulgenze *in sé*. La dottrina della salvezza elaborata da Lutero risultò alternativa a quella cattolica e costituì il fondamento di una nuova Chiesa. Neppure i maggiori critici delle opere salvifiche, quali Girolamo Savonarola, Jan Hus, Erasmo da Rotterdam, si erano spinti a tanto, non intaccandone, di fatto, il nucleo concettuale. La stampa determinò poi la svolta: migliaia di copie dello scritto, subito edito e tradotto in tedesco, inondarono la Germania e fornirono risposta alle esigenze religiose, ma anche politiche ed economiche largamente sentite nell'Impero. Con le sue invettive contro la “rapina romana” Lutero toccò infatti corde assai sensibili nei principi e nella popolazione tedesca, già molto insofferenti verso i *Gravamina Germanicae nationis* – tanto da aver indotto l'imperatore Massimiliano I d'Asburgo a un progetto di riforma. Anche la scelta della data per la divulgazione fu strategica: la vigilia di Ognissanti, quando una grande folla sarebbe accorsa da tutta la Germania per vedere

Cappella delle Pie Donne.



la rinomata collezione di reliquie di Federico il Savio, l'elettore di Sassonia. Insomma, il momento era propizio per intervenire con le *95 tesi* contro le indulgenze.

Comunque, le idee esposte nelle *Tesi* erano già da anni al centro della riflessione di Lutero. Anni di tormentosa ricerca spirituale e di studio assiduo della Sacra Scrittura per rispondere all'angosciosa domanda: come può l'uomo, completamente corrotto dal peccato, salvarsi con i propri mezzi? Nello scenario providenzialistico, la figura di Dio si stagliava davanti ai suoi occhi in tutta la sua potenza e lontananza di giudice implacabile per la colpa commessa dall'uomo, gettandolo nell'angoscia e nella disperazione. La risposta gli era a poco a poco giunta grazie alla lettura della Bibbia, soprattutto dei Salmi e di san Paolo; ed egli l'aveva divulgata nelle lezioni universitarie e nei sermoni tenuti dal 1514 al 1517. Il nucleo della sua dottrina era già qui presente, come pure gli attacchi contro la corruzione di papi e cardinali, rei di depredare i poveri fedeli per il

Cappella delle Pie Donne,
particolare.



loro lusso e le loro attività belliche. La “rivelazione” gli era però giunta dalla Lettera ai Romani durante la cosiddetta *Turmerlebnis* (l’esperienza della torre): lì l’apostolo dichiarava che la giustizia di Dio si rivelava nel Vangelo «com’è scritto: il giusto vivrà per fede» (*Rm* 1, 17). La giustizia divina non significava dunque condanna per i peccatori, ma giustizia attraverso la quale Dio misericordioso ci giustifica per la fede⁹. La “scoperta” fu all’origine della sua rinascita spirituale e di una nuova concezione teologica: «Ora mi sentivo come se fossi rinato ed entrato in paradiso. Da quel momento il volto della Scrittura mi divenne chiaro»¹⁰. La dottrina della giustificazione per sola fede, legittimata dalla Sacra Scrittura – già allora per lui fonte primaria della religione in quanto Parola di Dio – rappresentò la chiave di volta della sua posizione sulle indulgenze esposta nelle *95 tesi*.

Secondo tale dottrina, la sola possibilità di salvezza per l’uomo risiedeva nella sua fede in Cristo, che si originava dal dono gratuito della grazia divina illustrata nel Vangelo. La fede costituiva un’esperienza tutta interiore e tale da trasformare completamente la vita, configurandosi come una rinascita. Una rinascita in Cristo, che in questo percorso salvifico acquisì assoluta centralità: mediatore tra Dio e l’uomo, in virtù della sua duplice natura, Cristo incarnava la giustizia di Dio ed era fonte della giustificazione degli uomini, nei quali dimorava attraverso la fede e come forza viva operante nella loro vita cristiana. Questa fu la “teologia della croce”, basilare nel pensiero luterano. Le opere, tra cui le indulgenze, non potevano invece rappresentare uno strumento salvifico essendo frutto dell’agire dell’uomo: di un uomo che, per la sua natura irrimediabilmente corrotta dalla colpa originaria, era impossibilitato a collaborare alla salvezza. Non esistendo meriti umani, attribuire capacità salvifiche alle opere buone conduceva alla perdizione eterna perché questa idea falsa e nociva distoglieva dalla verità divina. Lutero non rifiutava le opere, ma le considerava *conseguenza*, non *causa* della salvezza: erano dunque legittimate in quanto manifestazione della fede.

Lutero esponeva chiaramente la sua posizione sin dalla prima tesi: «Il Signore e maestro nostro Gesù Cristo, dicendo: “Fate penitenza” [*Mat.* 4, 17] ha voluto che tutta la vita dei fedeli sia una penitenza». Per penitenza si intendeva un atto di sincero pentimento per il peccato originale, che generava nell’uomo orrore, odio e dolore per la propria natura corrotta. Questa metanoia avviava un processo di profonda e duratura trasformazione interiore, che lo apriva alla fede salvifica in Cristo, alla grazia e alla redenzione. La pena restava comunque finché persisteva «l’odio di sé (che è la vera penitenza interiore), cioè fino all’entrata nel regno dei cieli» (tesi 4), rendendo la vita un purgatorio in terra. Al processo interiore doveva però corrispondere una manifestazione esteriore: «la penitenza interiore è nulla se non produce esteriormente varie mortificazioni della carne» (4) e con le opere di misericordia e di carità, che miglioravano l’uomo (43-44). Di contro, iniziò poi la sistematica distruzione della dottrina delle indulgenze, illustrandone l’illegittimità sul piano dottrinale e della prassi. In linea con i teologi più tradizionalisti negò l’autorità del papa di perdonare le colpe e di rimettere le penitenze, ad esclusione di quelle imposte da lui e dai canoni, ossia il «potere delle Chiavi» (5-6, 20, 22, 23). Le penitenze canoniche non potevano comunque essere imposte ai morenti, con la prospettiva di scontarle in purgatorio: si trattava di un «errore nocivo», perché era la morte stessa a liberarli dalla loro condizione peccaminosa (8, 10, 11, 13). Il «sacro orrore» verso di essa era già sufficiente a «costituire la pena del purgatorio, perché è vicino all’errore della disperazione» (15). Nel purgatorio invece, le anime non avevano alcuna possibilità di «accrescere il proprio merito o carità», non essendovi alcun passo della Sacra Scrittura a dimostrarlo (18). Di conseguenza, mutava completamente la nozione dell’aldilà: «La differenza tra l’inferno, il purgatorio, il cielo sembrano differire tra loro



come la disperazione, la quasi disperazione e la sicurezza» (16). E altrettanto conseguentemente, concludeva Lutero, «errano quei predicatori delle indulgenze, i quali dicono che, per opera delle indulgenze del papa, l'uomo viene liberato da ogni pena e salvato», estendendo la loro efficacia anche in caso di violazione della stessa madre di Dio, come faceva Teztel (21, 75). La cancellazione delle colpe e la remissione delle pene promesse non avevano alcun fondamento: era un «inganno» basato su opinioni umane, come quelle di coloro che affermavano che «appena il soldino ha tintinnato nella cassa, un'anima se ne vola via» (24, 27, 76). Una frode «dannosissima», degna della «dannazione eterna», dell'indignazione divina, se confidando in essa si perdeva il timore di Dio (32, 45, 49). L'idea della salvezza connessa alla fiducia nelle indulgenze era «vana» e alimentata da nemici di Cristo (52, 53). Le indulgenze risultavano pertanto generatrici di false illusioni, poiché prospettavano una via facile ed erronea per sfuggire alle proprie responsabilità. Il pentimento vero era, infatti, di per sé garanzia della «liberazione completa della pena e della colpa», perché ogni cristiano «veramente pentito ha la remissione plenaria della pena e della colpa che gli è dovuta, anche senza lettere di indulgenza» (36-37). La vera resipiscenza: non la confessione superficiale richiesta allora dal clero.

Lutero respinse altresì la dottrina del tesoro dei meriti dei santi e la possibilità di dispensarli con le indulgenze: i santi «operano sempre, anche senza il papa, la grazia dell'uomo interiore e la croce, la morte e l'inferno dell'uomo esteriore» (58). Il suo rifiuto si fondò sul richiamo alla Bibbia, di cui affermò per la prima volta l'assoluta centralità prima di formulare il principio fondamentale nella sua dottrina del *Sola Scriptura*, secondo il quale l'unico fondamento della religione è la Bibbia. «Il vero tesoro della Chiesa, scrisse, è il sacrosanto Vangelo della gloria e della grazia di Dio», con cui secondo Matteo (4, 19) si «pescavano gli uomini ricchi» (62, 65). Denunciò invece i meri fini pecuniari della Chiesa: «i tesori delle indulgenze, invece, sono reti con cui pescano le ricchezze degli uomini» (66, 67). Il tintinnio della moneta nella cassetta accresceva solo «i guadagni e l'avidità» della Chiesa, impoverendo il gregge cristiano a vantaggio della magnificenza della fabbrica di San Pietro, fine «funestissimo»: un argomento, questo, particolarmente sensibile per il nazionalismo tedesco (28, 82).

Al papa non era, in conclusione, riconosciuto alcun potere nella sfera salvifica. D'altra parte, se davvero lo avesse avuto, argomentava Lutero, perché non lo impiegava per «vuotare il purgatorio», spinto dalla carità? (82, 88). Le sue critiche si indirizzarono anche contro la venalità del papato, cui chiese ragione dell'impiego dei denari dei fedeli poveri invece che delle sue immense ricchezze per la Fabbrica di San Pietro (83-86). Nelle *95 Tesi* Lutero non sembrò comunque voler mettere in discussione il ruolo del papa, ma difenderlo dagli abusi operati nella predicazione delle indulgenze. Significativamente, nella tesi 50 sostenne che «se il papa conoscesse le estorsioni dei predicatori di indulgenze, preferirebbe che la basilica di San Pietro andasse in cenere piuttosto che la si edificasse con la pelle, la carne e le ossa delle sue pecore»; e, nelle tesi 73 e 74, che fulminerebbe coloro che compiono abusi in nome della carità e della verità. Occorreva pertanto insegnare ai cristiani che «non è intenzione del papa che l'acquisto delle indulgenze sia in alcun modo da mettere alla pari con le opere di misericordia», perché «il papa, come ha maggiore bisogno, così desidera maggiormente per sé, nel concedere le indulgenze, una preghiera devota che del pronto denaro» (tesi 42, 48, 51, 53, 55, 70, 81, 90, 91).

Tuttavia, per le peculiari situazioni storiche e grazie alla stampa, la sua protesta portò al crollo del sistema indulgenziale per avviare poi una trasformazione complessiva del mondo cristiano. Il principio del *sola fide* fece della fede un percorso salvifico interiore, vissuto nel foro della coscienza e guidato dalla Parola di Dio, che rendeva responsabili del proprio destino e nullificava i mezzi esterni tradizionalmente offerti dalla Chiesa al

Cappella della Veronica.

Nelle pagine successive
Cappella della Veronica,
particolare.





cristiano per cooperare alla propria salvezza. Il mondo dell'aldilà diveniva per la prima volta solamente il dominio di Dio, del suo volere e della sua misericordia, dove l'anima, perduti i suoi legami terreni, poteva conquistare la pienezza della grazia celeste. Si chiudeva così l'età di una religione dei vivi al servizio dei morti, come è stata definita¹¹. Questa rottura avrebbe determinato la nascita di una nuova concezione della vita e della religione e la distruzione del possente apparato di potere, religioso ed economico fondato dalla Chiesa cattolica sulla pratica delle opere, con tutte le sue conseguenze più generali.

Cappella della Veronica,
particolare.



NOTE

¹ A. M. ROSSI, *Lutero e Roma. La fatale scintilla (la lotta intorno alle indulgenze), 1517-1519*, Roma, Bylchnis, 1923.

² Per un quadro d'insieme vedi ora L. FELICI, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci, 2016.

³ Così R. BAINTON, *La Riforma protestante*, Torino, Einaudi, 2000 (ed. or. 1952), p. 36. Sul riformatore vedi ora G. DALL'OLIO, *Lutero*, Roma, Carocci, 2013; H. SCHILLING, *Martin Lutero. Ribelle in un'epoca di cambiamenti radicali*, Torino, Claudiana, 2016; A. PROSPERI, *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Milano, Mondadori, 2017.

⁴ Vedi H. GRISAR, *Lutero. La sua vita e le sue opere*, Torino, Sei, 1933, p. 88. Per un *excursus* sulla storia delle indulgenze si rinvia a ROSSI, *Lutero e Roma*, libri II-IV.

⁵ L'indulgenza crociata fu estesa alle province ecclesiastiche di Magonza, Colonia, Treviri e ai vescovati di Meissen e di Bamberg per la durata di tre anni. Nelle province ecclesiastiche del Nord, Magdeburgo, Brema, Riga, l'indulgenza concessa da Alessandro VI nel 1503 e iniziata l'anno successivo non fu rinnovata.

⁶ Su Eck vedi E. ISERLOH (ed.), *Johannes Eck (1468-1543) im Streit der Jahrhunderte*, Münster, Aschen-dorffsche Verlagsbuchhandlung, 1989.

⁷ Citata in ROSSI, *Lutero e Roma*, p. 106.

⁸ L'espressione è rimasta in tedesco: «Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Feuer springt». Lutero lo riferì, tesi n. 21, 27, 75. Per l'altra dichiarazione vedi anche i suoi *Discorsi a tavola* (n. 5349).

⁹ DALL'OLIO, *Lutero*, p. 55, nota 13.

¹⁰ LUTHER *Werke*, 54, pp. 179-87. Le citazioni sono tratte dall'edizione Utet (Torino, 1967).

¹¹ Su questo vedi in particolare Prospero, *Lutero*, pp. 167 sgg.



Le indulgenze al Concilio di Trento: uno sguardo di sintesi

Matteo Al Kalak

Nel ripercorrere per sommi capi quale fu la reazione cattolica alla protesta di Lutero e, nello specifico, il trattamento che, dopo la dura contestazione dell'agostiniano di Wittenberg, la Chiesa cattolica riservò al tema indulgenziale, vale la pena partire da una convinzione diffusa che, ancorché valida nei suoi contorni di fondo, merita tuttavia qualche precisazione. Generalmente si tende a indicare tra i risultati del concilio di Trento la riconferma di una posizione tradizionale in materia di indulgenze – affermazione che, se coglie l'effettiva volontà di mantenere inalterati i fondamenti di una prassi ampiamente diffusa nella vita ecclesiastica, rischia però di non valorizzare elementi di ripensamento che pure furono presenti. A ben guardare, infatti, il testo del decreto con cui, il 4 dicembre 1563, l'assemblea prese posizione su quello che era stato il punto di avvio di una frattura divenuta insanabile mostra relazioni evidenti con le tesi affisse da Lutero e con le contestazioni che ne erano scaturite, giungendo a momenti di violenta contrapposizione.

Vero è che, prima ancora dei contenuti, a colpire sono i ritardi e le dilazioni subite da una materia tanto importante. Lo sottolineava già lo storico del concilio Hubert Jedin, notando i contorni paradossali della situazione venutasi a creare: «Si può definire un'ironia della storia che solo ora [a poche ore dalla conclusione dell'assemblea] fosse approvato il decreto sulle indulgenze, proprio la dottrina e la prassi della Chiesa intorno a cui nel 1517 era scoppiata la polemica sulle indulgenze e, connessa con questa, si era verificata la scissione nella fede»¹. Se la storia, per riprendere Jedin, aveva giocato qualche scherzo, non vi è dubbio che rimandare fino all'ultimo quell'argomento – scottante anzitutto per il suo valore simbolico – rispondeva anche ad altre finalità, tra le quali il mantenere aperti possibili (per quanto improbabili) fronti di contrattazione e di compromesso con i protestanti o, più verosimilmente, con l'imperatore e le istanze provenienti dal mondo tedesco.

Ad ogni modo, quando sul finire del novembre 1563 i legati papali Giovanni Morone e Marcello Simonetta furono informati che Pio IV era in pericolo di vita, il proposito di chiudere il concilio nel mese successivo registrò un'accelerazione. Il 1° dicembre Morone riunì i rappresentanti delle principali potenze (spagnoli, francesi e imperiali, cui il giorno seguente si aggiunsero altri ambasciatori) e ottenne l'assenso a una rapida chiusura per evitare che i lavori, protrattisi per quasi un ventennio, rischiassero nuovamente un rinvio. Di fronte a questa situazione emergenziale, il desiderio di dare compimento al concilio trovò facile corrispondenza.

Non si poteva però congedare l'assemblea senza un pronunciamento su tre punti, strettamente connessi l'uno all'altro, da cui erano scaturite violente controversie confessionali: il Purgatorio, il culto dei santi, delle immagini e delle reliquie e, appunto, la dottrina delle indulgenze. Dare fine al concilio senza deliberare su questioni così centrali nella pratica quotidiana del mondo cattolico e balzate immediatamente al centro della critica protestante avrebbe significato ammettere che le contestazioni riformate coglievano nel segno e che, dottrinalmente, quei temi erano difficilmente sostenibili.

Il concilio, dunque, nella sua ultima sessione, la venticinquesima, si incamminò verso un'approvazione dei brevi decreti che avrebbero dovuto risolvere le questioni in sospeso. In tutti e tre i provvedimenti si ricorreva a modalità argomentative simili: si procedeva cioè a distinguere la prassi ordinaria della Chiesa dalle ragioni teologiche che ne costituivano la motivazione.

Tale schema è facilmente ravvisabile anche nel decreto *de indulgentiis* su cui ora ci si soffermerà². Con allusioni più o meno esplicite e, non di rado, con riferimenti riconducibili a eventi storici ben precisi, la Chiesa ribadiva la dottrina tradizionale, correggendo il tiro sugli abusi che, ultimi di una lunga serie, avevano fatto esplodere la protesta di Lutero. Al riguardo, il testo non era formulato come una reiterazione apologetica di posizioni consuete, ma affiancava ad alcuni principi di fondo una netta condanna degli eccessi perpetrati.

Dopo avere sancito che la *potestas* di conferire le indulgenze era stata concessa da Cristo alla Chiesa sin dai primi tempi (il rimando era al potere delle Chiavi, che Lutero nelle sue tesi aveva circoscritto alle pene canoniche), i padri stabilivano che la pratica indulgenziale fosse da conservare a vantaggio dei fedeli. Si condannava poi chi negava l'utilità delle indulgenze o l'autorità della Chiesa nell'amministrarle.

Se fin qui non vi erano particolari novità, seguivano tuttavia significative prese d'atto sugli errori commessi nei decenni precedenti: il concilio raccomandava moderazione nel concedere indulgenze, affinché non venisse indebolito il rispetto della disciplina ecclesiastica, in ciò richiamando un'idea di rigore morale e di necessario equilibrio tra pena e possibile remissione indulgenziale della stessa. I padri esprimevano poi l'auspicio che «gli abusi introdotti nella pratica delle indulgenze, in occasione dei quali il sacro nome di quello strumento era stato infangato» (*abusus vero, qui in his [indulgentiis] irrepserunt et quorum occasione insigne hoc indulgentiarum nomen ab haereticis blasphematur*), fossero corretti. Con evidente riferimento a episodi come le campagne condotte in Germania per finanziare la Fabbrica di San Pietro, si spiegava che ogni guadagno disonesto lucrato con le indulgenze era da abolire e vietare, poiché da lì – continuava il decreto – erano provenuti scandali a danno del popolo cristiano. Infine, per estirpare gli abusi, generati *ex superstitione, ignorantia [et] irreverentia*, si prevedeva, non senza una qualche macchinosità, che i vescovi, vigilando sulle loro diocesi, segnalassero ogni distorsione nei sinodi provinciali (i sinodi periodici delle regioni ecclesiastiche) e che di qui fossero portate all'attenzione del pontefice, cui solo spettava il potere di dispensare le indulgenze.

Insomma, per quanto si trattasse di una concessione minima rispetto ai disordini prodottisi attorno a una prassi talora sfuggita di mano alle autorità religiose, altre volte consapevolmente utilizzata per fronteggiare impellenze economiche, non si può negare che i rilievi mossi a suo tempo da Lutero avessero sortito un certo effetto.

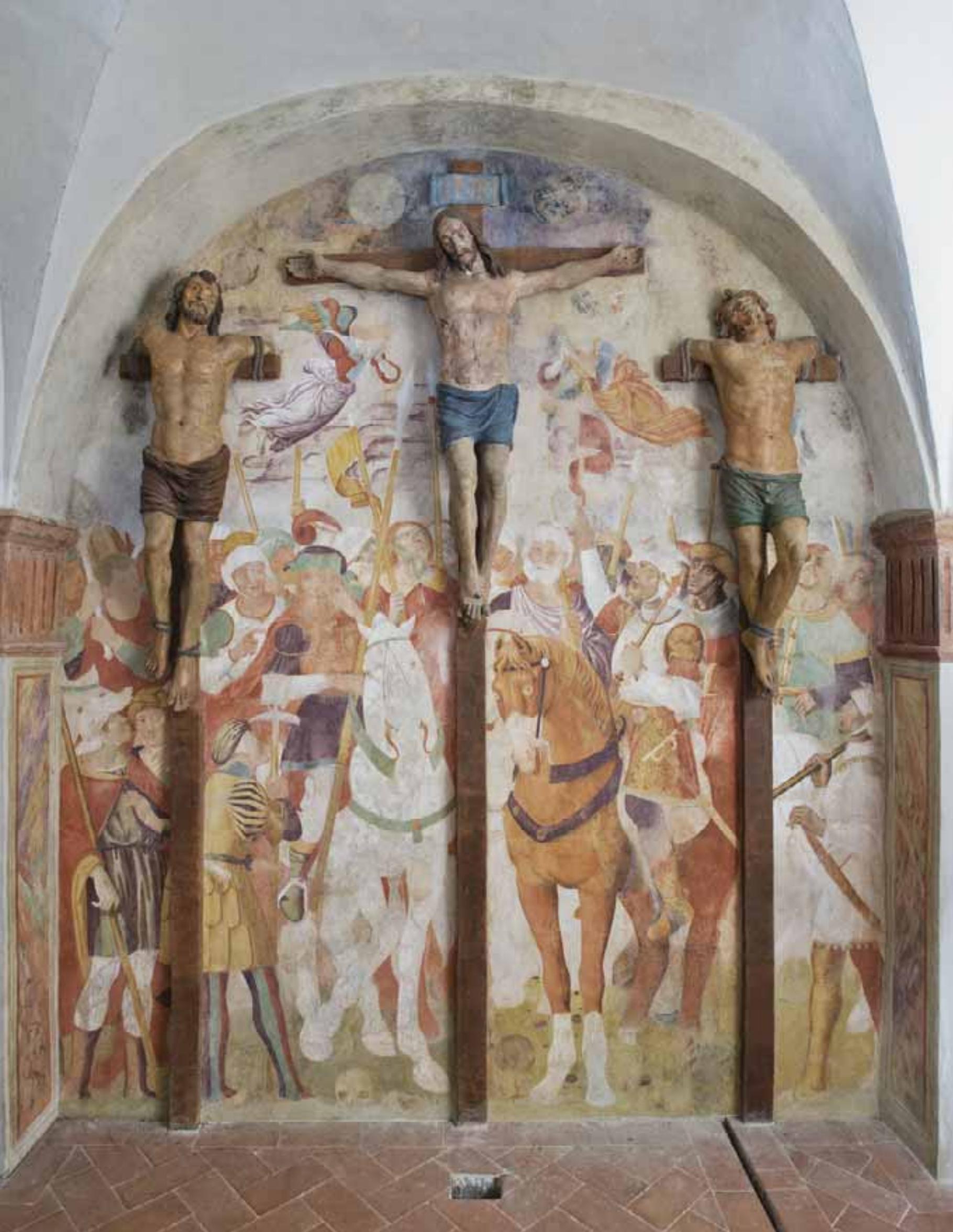
Per portare un solo esempio, la vigilanza dei vescovi invocata nel provvedimento sembrava replicare, con mezzo secolo di ritardo, alle tesi del riformatore sassone:

I vescovi e i curati sono tenuti ad accogliere con tutto il rispetto i commissari delle indulgenze apostoliche. Ma sono tenuti ancor di più a vigilare attentamente, con occhi ed orecchi bene aperti, affinché, invece del mandato ricevuto dal papa, quelli non predichino i loro sogni. Chi parla contro la verità delle indulgenze apostoliche sia anatema e maledetto. Ma chi si oppone alla sfrenatezza e alla licenza nel parlare dei predicatori di indulgenze, sia benedetto³.

Totalmente impermeabile sul piano dottrinale, il concilio aveva almeno riconosciuto l'esistenza di gravi violazioni della prassi e, recependo le legittime ragioni giunte

Cappella del Carcere di Cristo, particolare.





dal mondo protestante, aveva distinto il contenuto dottrinale dalla sua applicazione. Peraltro alla prevenzione degli eccessi legati alla raccolta di denaro derivante dalle indulgenze aveva già cercato di porre rimedio, il 16 luglio 1562, un decreto *de reformatione*⁴ che sanzionava i guadagni impropri ottenuti tramite elemosine e collette, cresciuti nonostante i divieti emanati da vari concili (Laterano IV, Lione e Vienne). Per sanare la situazione, a Trento si era proceduto a sopprimere la figura dei cosiddetti questuari. Per quanto riguardava invece le elemosine derivanti dalle indulgenze, ci si appellava ai vescovi e si prevedeva che questi avrebbero dovuto designare due membri del Capitolo della Cattedrale per raccogliere eventuali offerte. Sottrarre indebiti lucri agli elemosinari e a una pratica sregolata – concludevano i padri – serviva a mostrare ai fedeli che lo strumento delle indulgenze non era finalizzato al guadagno, ma mirava ad accrescere la pietà (*non ad quaestum, sed ad pietatem exerceri*).

Al decreto *de indulgentiis*, come accennato, si era giunti *in extremis*, quando ormai non c'era più spazio per una reale discussione. Gli atti conciliari confermano che quasi tutti i padri, interpellati singolarmente dal segretario del concilio Angelo Massarelli, approvarono il testo senza riserve⁵. Non mancarono comunque alcune voci fuori dal coro o, meglio, osservazioni attente su quel provvedimento che, nonostante l'urgenza, qualcuno non desiderava licenziare troppo frettolosamente.

L'arcivescovo di Braga Bartolomeu dos Mártires, seguito da una ventina di altri vescovi, raccomandò che fossero reintegrate nella versione finale le parole presenti nello schema originario, elaborato in casa del presidente del concilio Morone, e tolte all'ultimo. Come si intuisce dalle rimostranze del vescovo di Guadix, uno dei padri che più vivacemente protestò per quella mancanza, erano state espunte una precisazione che, oltre agli indebiti lucri (*quaestus*), aboliva anche tutte le *taxae et suspensiones* connesse alle indulgenze e, fatto più rilevante, era stato cancellato un passaggio che proibiva di concedere indulgenze *nisi ex causa iusta*. Una minoranza dei presenti, perlopiù spagnoli e portoghesi, premeva perciò perché il decreto enfatizzasse una limitazione della pratica indulgenziale.

Malgrado tali rilievi, la maggior parte dei partecipanti non poté che rimettersi al testo letto in aula – l'unico che rifiutò di approvarlo fu il celebre canonista Diego de Covarrubias y Leyva, allora vescovo di Ciudad Rodrigo – e per i pochi che proposero modifiche non vi furono risultati. Per certi versi i padri furono messi di fronte al fatto compiuto e, come scriveva Jedin, i provvedimenti sulle indulgenze ebbero essenzialmente un carattere disciplinare.

Gli unici ad avere partecipato prima di allora a una più significativa discussione sul tema erano stati i teologi intervenuti in assemblea, che, nel 1547, si erano confrontati in una congregazione di carattere più esplorativo che ufficiale⁶.

Il 19 giugno di quell'anno furono sottoposti loro sette quesiti di cui vale la pena riportare i passaggi salienti: anzitutto si chiese cosa fosse l'indulgenza, se la remissione della colpa o della pena, e, in quest'ultimo caso, se fosse remissione della pena temporale o eterna. Qualora si concordasse sulla pena temporale, bisognava poi capire se essa si intendesse solo relativamente alle pene imposte dai canoni o anche a quelle inflitte dalla giustizia di Dio. Restava inoltre da definire la composizione del tesoro da cui le indulgenze attingevano: vi erano i meriti di Cristo o anche quelli dei santi? Si passava infine a toccare due nodi che si intrecciavano con i delicatissimi dibattiti sulla giustificazione: da un lato ci si domandava come l'indulgenza potesse giovare al peccatore dato che, una volta contrito, pentito e assolto, non necessitava di un'ulteriore applicazione della giustizia di Cristo; dall'altro, si poneva un quesito analogo, in relazione ai fedeli defunti (in che termini l'indulgenza valeva per i morti?).

Di tutto ciò, quasi nulla confluì nel decreto promulgato dal concilio che, come detto, si mantenne su un piano disciplinare. È comunque interessante cercare di capire quali fossero i principali orientamenti teologici in campo e fino a che punto le voci divergessero. Se, sostanzialmente, i periti concordarono sul fatto che l'indulgenza rimettesse le pene temporali derivanti dal peccato e derivasse dal tesoro dei meriti di Cristo e dei santi, sul resto si produssero interpretazioni dissonanti.

Estrema fu quella del domenicano Girolamo Papino, inquisitore e fedele informatore del duca Ercole II d'Este dal concilio. A suo avviso, la materia indulgenziale rientrava esclusivamente nell'ambito giurisdizionale (*ad modum iurisdictionis*): un'indulgenza era valida anche se concessa con dichiarate finalità di lucro e senza alcuna volontà di manifestare la misericordia divina. La posizione appena ricordata potrebbe indurre a credere che il domenicano incarnasse istanze rigoriste e conservatrici, ma gli studi sui dispacci da lui inviati alla corte estense – sprezzanti e cinici sulle volontà di riforma del papato – e il comportamento accomodante tenuto nella conduzione dell'Inquisizione di Ferrara svelano, più che un rigido difensore della fede, un personaggio spregiudicato, attento a consolidare una fedeltà politica al suo sovrano e, in pubblico, a indossare le vesti che lo avrebbero dovuto far entrare nelle grazie del Sant'Ufficio⁷. La biografia di Papino aggiunge dunque un elemento di cui anche una storia delle indulgenze deve tenere conto nell'esaminare l'articolarsi del dibattito dottrinale: la presenza di istanze non solo e non sempre teologiche.

Al di là delle finalità che mossero Papino, il tema del *modus iurisdictionis* che propugnò con risolutezza affiorò anche in altri casi, come in materia di applicazione ai defunti dell'indulgenza: così, per il canonico lateranense Riccardo da Vercelli, *summus pontifex hab[et] iurisdictionem super hiis qui sunt in Purgatorio*. Una tesi, questa, che trovò avversari e contraddittori: il carmelitano Antonio Ricci negò la potestà papale sulle anime del Regno di mezzo e, di conseguenza, considerò l'applicazione dell'indulgenza ai defunti un atto di suffragio. Si affiancò a lui il domenicano Girolamo Muzzarelli, futuro maestro del Sacro Palazzo, che equiparò le indulgenze per i morti alla preghiera ad essi applicata.

Il padovano Gregorio Perfetto, esponente dell'ordine agostiniano, configurò invece il ruolo del papa non in termini di *auctoritas*, ma in funzione ministeriale: il pontefice poteva concedere le indulgenze, in quanto dispensatore (*minister*) del tesoro di Cristo e dei santi. Restavano poi spiegazioni differenti sul fatto che il papa, detenendo il potere delle Chiavi, potesse disporre dei meriti dei santi; o, ancora, sull'origine della prassi indulgenziale: relativamente recente per alcuni, antichissima per altri.

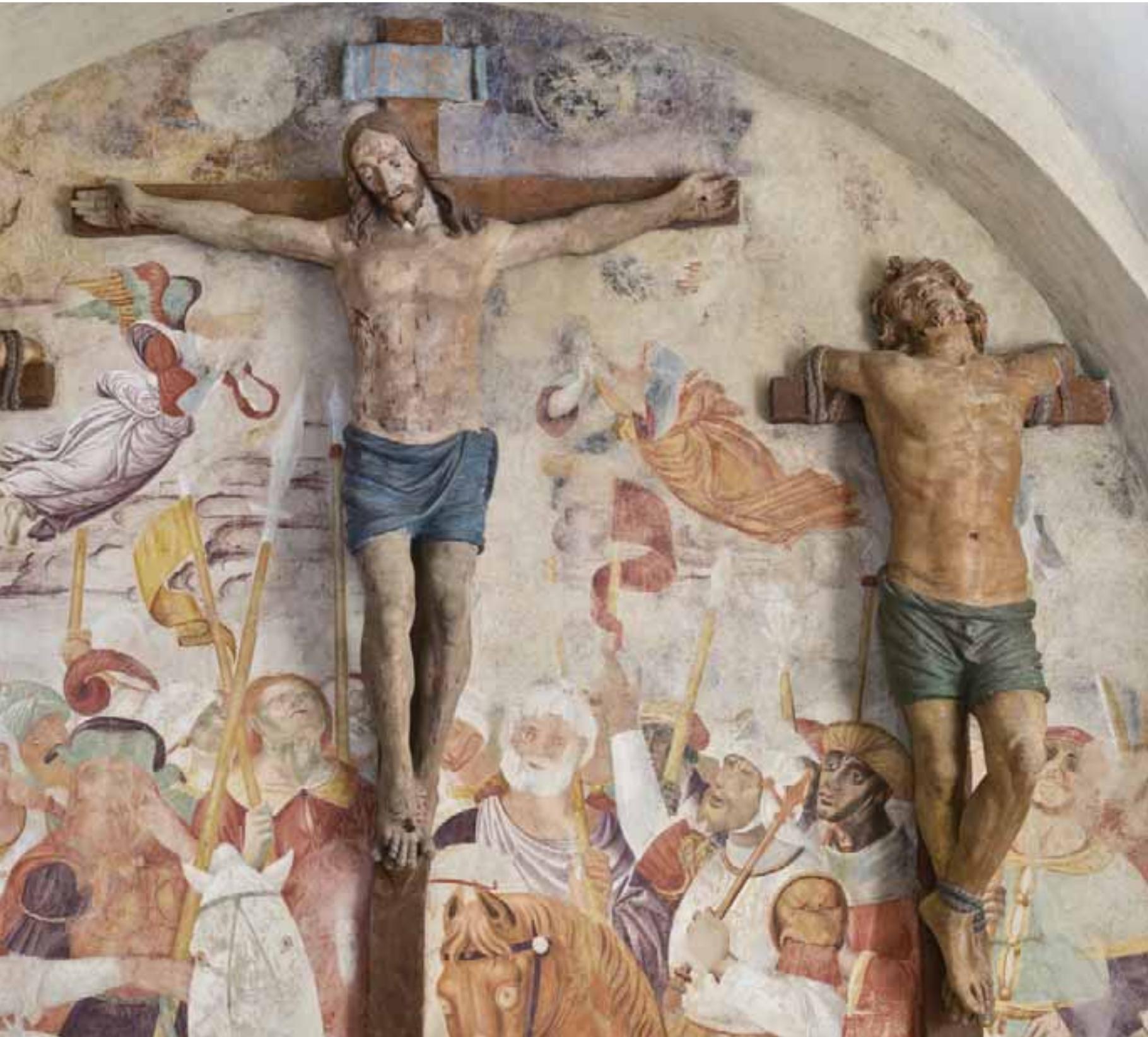
Questi pochi cenni mostrano come teologi persino appartenenti agli stessi ordini religiosi esprimessero posizioni diametralmente opposte, che difficilmente si sarebbero potute conciliare e giungere a una sintesi condivisa, con evidenti rischi per la credibilità e il buon esito dell'assemblea.

Ci si può chiedere, per concludere la scorsa offerta in questa sede, che effetto abbia sortito nel lungo periodo la scelta presa, a torto o a ragione, a Trento. Non pare eccessivo affermare che, dopo Lutero, le autorità cattoliche posero maggiore attenzione nell'amministrazione delle indulgenze, al fine di collegarle più intensamente alla devozione dei credenti. La loro concessione divenne uno dei tratti distintivi dell'associazionismo confraternale, di particolari forme di spiritualità destinate ai laici e corroborò forme di pietà radicate nella coscienza dei fedeli. Dopo essere assunta a emblema della corruzione del sistema chiesastico, simbolo di un clero mai sazio di guadagni, quell'antica pratica fu associata in modo sempre più stretto a opere di misericordia e atti di devozione, sebbene non spogliandosi mai del tutto di implicazioni economiche e "contabili".



A partire da quel mutamento – culturale, pastorale e percettivo –, tra Otto e Novecento prenderà avvio un altro percorso, che farà delle indulgenze e dei culti ad esse collegati uno strumento di identificazione tra il fedele e il romano pontefice: in una Chiesa assediata dalla modernità e dalle sue pretese di emancipazione, la preghiera per le intenzioni del papa permetterà ai credenti di attingere al tesoro di Cristo e dei santi, in attesa che il consorzio umano – come auspicavano encicliche ed esortazioni apostoliche – tornasse sotto la guida dei successori di Pietro⁸.

Cappella della Crocefissione,
particolare.



NOTE

¹ H. JEDIN, *Il concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana, 2010, vol. IV/2, p. 264. Per la ricostruzione degli eventi conciliari proposta di seguito, cfr. *ivi*, pp. 235-270.

² Il testo è reperibile in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO *et alii*, Basilea, Herder, 1962, pp. 772-773.

³ Tesi 69-72. Traduzione italiana a cura di P. RICCA, G. TOURN, *Le 95 tesi di Lutero e la cristianità del nostro tempo*, Torino, Claudiana, 2010.

⁴ Cfr. *Conciliorum Oecumenicorum*, pp. 707-708 (canone IX).

⁵ Per i dibattiti qui riportati: *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1901-2001, IX, *alla data* (4 dicembre 1563).

⁶ *Concilium Tridentinum*, VI/1, *alla data* (19 giugno 1547 e successivi).

⁷ Sulla condotta di Girolamo Papino in concilio e il suo rapporto con i duchi di Ferrara: F. VALENTI, *Il carteggio di padre Girolamo Papino informatore estense del Concilio di Trento durante il periodo bolognese*, «Archivio storico italiano», CXXIV (1966), pp. 303-417.

⁸ La preghiera secondo le intenzioni del romano pontefice, necessaria per l'ottenimento dell'indulgenza plenaria, è stata ribadita da Paolo VI nella costituzione apostolica *Indulgentiarum doctrina*, norme nn. 7-10, consultabile all'url https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_01011967_indulgentiarum-doctrina.html.

Cappella della Crocefissione,
particolare.



Concessioni generali di indulgenze: 1264-1695

Andrea Pagano

È un compito non facile circoscrivere storicamente il tema proposto, per non distanziarlo troppo dal periodo cronologico oggetto di questo volume e allo stesso tempo dalle tematiche che in particolare stiamo affrontando. Nonostante questa apparente lacuna temporale, era intenzione di chi scrive, però, prendere comunque ispirazione diretta proprio dall'ambiente che, in quanto ufficiale preposto alle indulgenze, frequenta e consulta quotidianamente per lavoro. L'Archivio dell'ufficio Indulgenze presso la Penitenzieria Apostolica custodisce, infatti, in modo sistematico ed ordinato documentazione e carteggi dal 1908 in poi, anno in cui san Pio X soppresse la Congregazione per le Indulgenze e le Sacre Reliquie¹. Ecco, quindi, che il titolo del primo faldone custodito in Archivio, *Concessioni generali – 1264-1825*, è diventato un proficuo pretesto per scorrere cinque secoli di storia delle indulgenze e cercare di tracciarne origini e significato fin dall'antichità. Partendo quindi da una premessa di tipo storico-terminologico, si introduce così il concetto stesso di indulgenza:

L'Indulgenza è la remissione dinanzi a Dio della pena temporale per i peccati, già rimessi quanto alla colpa, remissione che il fedele, debitamente disposto e a determinate condizioni, acquista per intervento della Chiesa, la quale, come ministra della redenzione, autoritativamente dispensa ed applica il tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei santi².

L'indulgenza può essere plenaria o parziale, a seconda che con essa venga rimessa del tutto o in parte la pena temporale dovuta per i peccati già confessati; essa può essere, inoltre, annessa a un luogo (chiesa, cappella ecc.) o a un oggetto (rosario, crocifisso ecc.); può essere applicata ai vivi³ e ai defunti a mo' di suffragio; la possibilità di conseguirla può essere limitata a un determinato periodo di tempo oppure elargita in perpetuo. La concessione delle indulgenze spetta esclusivamente al Papa e solo per sua delega ai vescovi. Per conseguirle occorre essere battezzati, non scomunicati e bisogna soprattutto avere l'intenzione di beneficiarne e compiere le opere prescritte alle solite condizioni (confessione sacramentale, comunione eucaristica, preghiera secondo le intenzioni del santo padre e completo distacco dal peccato; in fondo non altro che il «cor semper paenitens» della formula papale nella benedizione *Urbi et Orbi*)⁴.

Il Codice di Diritto Canonico così definisce l'indulgenza:

Remissione, davanti a Dio, della pena temporale dovuta per i peccati, già rimessi quanto alla colpa, che l'autorità ecclesiastica, attingendo al tesoro della Chiesa, concede, per i viventi a modo di assoluzione, per i defunti a modo di suffragio⁵.

A conclusione del Concilio Vaticano II, volendo attuare una riforma generale di tutta la normativa in materia di indulgenze, il beato Paolo VI emette, nel 1967, la costituzione apostolica *Indulgentiarum doctrina*, secondo la quale: l'indulgenza plenaria è



conseguibile solo una volta al giorno; la parziale non ha più alcuna determinazione cronologica in giorni, mesi o anni; i sommari di indulgenze concesse lungo i secoli a ordini o a congregazioni religiose devono essere sottoposti alla revisione della Penitenzieria Apostolica; viene riaffermata con particolare vigore la necessità della preghiera, della confessione e della comunione⁶.

Per tracciare un seppur breve quadro storico sulle origini delle indulgenze, si premette fin da ora che, dati i limiti cronologici del tema trattato, la prassi in oggetto è ovviamente quella precedente alla Riforma del 1967, prassi rimasta pressoché invariata dai tempi delle risoluzioni del concilio di Trento⁷.

Per chi si era macchiato di peccati gravi e pubblici, l'antica disciplina della Chiesa comportava l'obbligo di opere di espiatione e di penitenze pubbliche. È questa, appunto, la pena temporale, ed è questo offrire un'opera espiatoria dopo la confessione del peccato, l'obbligo cui si riferisce il *Codice di Diritto Canonico*⁸.

Vi erano due tipi di penitenze canoniche: pubbliche e solenni per i delitti pubblici, private e sacramentali per i delitti occulti. Le penitenze pubbliche si imponevano per peccati gravissimi (idolatria, omicidio, adulterio, rapina e fornicazione). Con esse si rimetteva del tutto o in parte la pena temporale anche nel cosiddetto 'foro interno'⁹, ma non veniva rimessa direttamente dalla Chiesa in virtù del potere delle chiavi¹⁰, bensì a seguito dell'opera penale del penitente stesso, o nel sacramento o fuori dal sacramento della Penitenza. Questa penitenza si imponeva al peccatore non solo come medicina ma anche come pubblica soddisfazione da offrirsi al Tribunale della Chiesa, per riparare allo scandalo provocato oltre che per ammonire e spaventare gli altri. Si trattava per così dire di una penitenza 'di precetto', la cui soddisfazione era necessaria per il peccatore che voleva redimersi.

La pena temporale si rimetteva quindi in gran misura per mezzo della pubblica penitenza: non tramite la Chiesa ma in virtù dell'opera stessa che, spontaneamente compiuta, era parimenti espiatoria nella misura dell'intenzione con cui si compiva. Questo valeva anche per le penitenze cosiddette 'canoniche' che, per quanto opere penali, non erano libere ma imposte al peccatore dalla Chiesa. Se, quindi, le opere 'di precetto' soddisfacevano ugualmente Dio (basti pensare ai martiri e alle pene ad essi inflitte per non rinnegare la fede cristiana), perché allora i pubblici penitenti non potevano soddisfare allo stesso modo con le pene ad essi ingiunte dalla Chiesa e da loro pazientemente compiute?

Ecco, in proposito, una decisione dogmatica del Concilio di Trento:

Se qualcuno dirà che per quanto riguarda la pena temporale dei peccati non si soddisfa affatto a Dio, grazie ai meriti di Cristo, con le pene da lui inflitte e pazientemente tollerate, o imposte dal sacerdote, ma neppure con quelle scelte spontaneamente, come i digiuni, le preghiere, le elemosine, o anche altre opere di pietà; e che, perciò, la miglior penitenza è soltanto una vita nuova, sia anatema¹¹.

Non vi è pertanto alcuna incongruenza tra le pene che, per citare Matteo, bastano a ciascun giorno¹² e quelle inflitte dalla Chiesa, che riceve proprio da Dio la sua autorità: dunque molto più si doveva soddisfare Dio con le pubbliche penitenze, quelle 'canoniche', umilmente adempiute e liberamente eseguite. Queste penitenze, quindi, rimettevano la pena temporale anche nel foro interno in virtù dell'opera stessa, della penitenza compiuta, benché ingiunta dalla Chiesa.

Il Papa e la Chiesa hanno pertanto la facoltà di rimettere con le indulgenze la pena temporale nel foro interno e hanno sempre avuto l'autorità di applicare il tesoro delle

soddisfazioni di Gesù Cristo e dei santi¹³: queste facoltà sono state loro concesse da Cristo stesso. La Chiesa ha esercitato, quindi, sempre il potere di concedere indulgenze: ad esso probabilmente allude san Paolo¹⁴ e conseguenza di esso era l'intercessione che i peccatori pubblici, per poter essere riammessi nella Chiesa, supplicavano a chi veniva condotto al martirio.

Il primo esempio di indulgenza lo troviamo appunto in san Paolo¹⁵: egli aveva condannato un incestuoso di Corinto alla pubblica penitenza e lo aveva separato dal resto della comunità, per recare salute alla sua anima e preservare gli altri dall'«infezione». Il giovane, rinsavito, rende pubblica penitenza e i Corinzi chiedono all'apostolo che usi indulgenza con lui. San Paolo acconsente, anche per non indurre il giovane alla disperazione per l'eccessiva durezza inflittagli¹⁶. San Paolo quindi si dimostra indulgente con questo penitente, lo fa assecondando le preghiere dei Corinzi e soprattutto in virtù della potestà conferitagli da Gesù Cristo stesso: «Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos, in persona Christi»¹⁷. Quella di san Paolo è penitenza pubblica fuori dal sacramento, della stessa natura quindi di quella canonica dell'antichità.

Sin dal II secolo si comincia a concedere l'indulgenza ai cristiani macchiatisi di idolatria per intercessione dei martiri, che difendevano la fede cristiana rinchiusi nelle carceri. Tertulliano li prega di mantenere la concordia reciproca nonostante la reclusione, proprio pensando a tutti coloro che non potendo ottenere riconciliazione dalla Chiesa, la supplicano ai martiri in prigione¹⁸.

La documentazione medievale è ricca soprattutto di materiale concernente indulgenze concesse a chi compiva pellegrinaggi alle tombe degli apostoli e ai Luoghi santi. Dal secolo VII in poi si parla, infatti, delle cosiddette 'redenzioni' e dei pellegrinaggi a Roma: con le prime si intendono quelle opere che, per disposizione del confessore, supplivano le penitenze canoniche; con i secondi i Pontefici imponevano una minore penitenza a coloro che compivano pellegrinaggi nella Città Eterna e questo sia per i molti disagi che gli spostamenti stessi allora comportavano, sia per la devozione che in tal modo veniva dimostrata verso gli apostoli Pietro e Paolo. Non si può tuttavia parlare ancora di vere e proprie indulgenze: le 'redenzioni', infatti, non sono altro che delle commutazioni, con le quali una pena considerata eccessiva viene scambiata appunto con una di più facile attuazione; mentre i pellegrinaggi a Roma sono semplicemente delle opere buone, valide per l'espiazione dei peccatori¹⁹.

Nell'alto medioevo si diffondono le cosiddette 'assoluzioni', sia sacramentali (dal secolo X) che extra sacramentali (da san Gregorio Magno in poi). Erano, queste, delle formule di preghiera a Dio affinché rimettesse i peccati, nate dalla volontà dei fedeli di voler essere assolti da quelli più frequenti e già inserite nella liturgia (vedi il *Confiteor*²⁰), sia per i vivi che per i defunti. Questo desiderio di cancellare il peccato e le sue conseguenze prepara l'istituzione dell'indulgenza propriamente detta.

Nei secoli XI e XII, l'indulgenza plenaria viene concessa solo ai crociati. Dall'XI secolo in particolare diventa inoltre consuetudine premiare con indulgenze le opere buone, compiute con intento per così dire 'soprannaturale', ma mediante qualcosa di concreto, come partecipare appunto alla Crociate o provvedere ad esse, oppure contribuire alla costruzione di nuove chiese o di ospedali ecc. La prima indulgenza plenaria è concessa da Papa Urbano II nel Concilio di Clermont (1095): «Iter illud pro omni paenitentia computetur» e ancora «Paenitentiam totam peccatorum [...] auctoritate dimittimus, quoniam res et personas suas Dei et proximi caritate exposuerunt»²¹.

Il lavoro pratico, quotidiano, nella concessione delle indulgenze ha prodotto una notevole massa di documenti: numerosissime sono al riguardo le lettere usate dalla Cancelleria Apostolica, ma accanto ad esse, almeno a partire dal secolo XII, si trovano

Cappella della Crocefissione,
particolare.





Edicola dello *Stabat Mater*, particolare.

decreti di concessioni episcopali e cardinalizie, elargite specialmente in occasione della dedicazione di chiese e, più tardi, per incentivare le opere pie.

Quanto alla dottrina generale circa le indulgenze, volendo studiare un valore cui attingere per la loro concessione, i teologi dell'epoca sembrano trovarlo nella misericordia di Dio, nelle preghiere della Chiesa, nei meriti dei santi. Alcuni credono piuttosto in una specie di 'supplenza' nell'opera della Chiesa militante, cioè una sorta di compensazione. Ugo di San Caro²² (1230), però, propone l'idea di un tesoro di meriti²³ a disposizione della Chiesa, costituito dagli immensi meriti di Cristo e dall'incommensurabile cumulo di meriti dei santi²⁴. Questa sarà la tesi che in seguito prevarrà, solidamente dimostrata dai grandi scolastici Alberto Magno e Tommaso d'Aquino²⁵ e che costituisce ancora oggi il fulcro della spiegazione delle indulgenze²⁶.

Nel secolo XIII il concetto di indulgenza a poco a poco si sviluppa. Il concilio Lateranense IV (1214) restringe la potestà dei vescovi, stabilendo determinati tempi di validità delle indulgenze a seconda del tipo di concessione²⁷. In questo stesso secolo viene concessa, per esempio, l'indulgenza della Porziuncola a chi visita la chiesa di Santa Maria degli Angeli il 2 agosto e la teologia perfeziona più volte la dottrina in materia: viene affermato il valore della remissione delle pene davanti a Dio, il tesoro delle soddisfazioni della Chiesa, la possibilità di indulgenze per i defunti.

Per ottenere l'indulgenza, l'opera buona doveva anche allora essere sempre accompagnata da preghiere, dalla confessione e dalla comunione. Poiché nella confessione erano applicate le severe pene stabilite dai libri penitenziali, tutti i penitenti trovavano giovamento nelle indulgenze e cercavano di conseguirne il più possibile, sollecitati anche da una certa 'pubblicità' intorno ad esse, come quella diffusa dalle tavole esposte nelle chiese o da apposite pubblicazioni. Ne scaturiscono inevitabilmente anche degli abusi, praticati sia con l'estensione indebita delle indulgenze, al punto che si giunge a venderle o barattarle come un qualsiasi oggetto materiale, sia con l'esagerarne gli effetti, soprattutto per quanto riguarda i defunti.

Nelle pieghe di questo fiorento contesto storico e dottrinale, si inseriscono così le antiche concessioni di indulgenze tratte da quel faldone d'Archivio oggetto del presente contributo: Festa e Ottava del *Corpus Domini*; Salmi Graduali e Penitenziali; Atti di ossequio al SS.mo Sacramento quando si dà il segno dell'elevazione; Comunione frequente; Assistenza o recita del Divino Ufficio nel giorno del Santo Natale; Corona del Signore; Croci, Corone e Rosari di Terra Santa; Accompagnamento del SS.mo Sacramento quando si porta agli infermi.

La concessione per la Festa e Ottava del *Corpus Domini* è contenuta nella Costituzione *Transiturus* di Urbano IV, datata 11 agosto 1264, con la quale egli introduce appunto la festa del *Corpus Domini* con ottavario seguente, da celebrarsi in tutto il mondo cattolico in memoria dell'istituzione del sacramento della SS.ma Eucaristia. Si concedono pertanto «omnibus vere paenitentibus et confessis» 100 giorni²⁸ per chi partecipa all'Ufficio mattutino della Festa, altrettanti per la messa e per i primi e secondi Vespri; 40 giorni per chi recita qualsiasi ora dell'Ufficio e la compieta; ancora 100 giorni per l'Ottavario seguente. Tali indulgenze sono confermate ed accresciute da Martino V, nella costituzione *Ineffabile*, del 26 maggio 1429 e da Eugenio IV, nella sua *Excellentissimum*, del 26 maggio 1433, riconfermate poi dalla Sacra Penitenzieria Apostolica con decreto generale per «Roma e Orbe» del 16 giugno 1933²⁹, con l'aggiunta della Plenaria *semel in die*, una sola volta al giorno e dell'unificazione della parziale a 10 anni³⁰.

Con la bolla *Quod a nobis* di san Pio V del 9 luglio 1568, egli non solo approva una versione unificata del *Breviario Romano*, ma concede a tutti i fedeli che reciteranno devotamente i salmi graduali e penitenziali³¹ nei giorni prescritti dalla Rubrica del Breviario

Romano, l'indulgenza di 50 giorni. A quelli poi che li reciteranno per loro devozione in qualunque tempo, lo stesso Pontefice concede l'indulgenza di 50 giorni attraverso la bolla *Superni Omnipotentis Dei* del 5 aprile 1571. Come da Segnatura³² del 16 febbraio 1932 e *de mandato Em.mi Paenitentiarum Maioris* del 18 marzo dello stesso anno³³, la parziale si aumenta da 50 giorni a 7 anni³⁴.

Gregorio XIII, nella costituzione *Ad Excitandum* del 10 aprile 1580, concede in perpetuo ai fedeli un anno di indulgenze ogni volta che, al suono della campana come segno di Elevazione del SS.mo Sacramento in una messa cantata, o conventuale, o parrocchiale, dovunque essi si trovino, genuflessi adoreranno con qualche preghiera Gesù sacramentato; due anni di indulgenze, invece, se, recatisi in chiesa, all'Elevazione pregheranno come sopra. Sempre nella stessa costituzione, Gregorio XIII concede in perpetuo l'indulgenza di 5 e 10 anni, rispettivamente per i fedeli che si saranno confessati e comunicati nei giorni festivi e per quelli che si comunicheranno almeno una volta al mese e nei festivi, nonché la plenaria alle stesse condizioni per il giorno della festa principale. Nella Segnatura del 31 marzo 1931 e *de mandato Em.mi Paenitentiarum Maioris* del 25 febbraio 1933³⁵, abrogate le indulgenze accordate da Gregorio XIII, si concede solamente la parziale di 300 giorni per coloro i quali al segno dell'Elevazione del SS.mo Sacramento nella Messa reciteranno qualche preghiera in qualsiasi luogo³⁶. Le concessioni in materia di comunione nei festivi e comunione frequente, invece, su decisione della Segnatura del 31 marzo 1931 e *de mandato Em.mi Paenitentiarum Maioris* del 2 aprile 1936³⁷ non verranno più pubblicate.

Per accrescere nei fedeli cristiani una maggiore devozione per la solennità del Santo Natale, Sisto V col suo Breve *Ut fidelium devotio* del 22 ottobre 1586, concede le seguenti indulgenze a tutti i fedeli che veramente pentiti, confessati e comunicati, in tale giorno reciteranno i divini Uffici o vi assisteranno: 100 anni per le Lodi, per la Messa e per i primi e secondi vespri, 40 anni per ciascuna delle Ore dalla Prima alla Compieta. Dopo la Segnatura del 17 febbraio 1931 e *de mandato Em.mi Paenitentiarum Maioris* del 2 aprile 1936³⁸ si decide quanto segue: per la Messa di mezzanotte, si diminuisce la parziale da 100 a 10 anni e si aggiunge la plenaria alle solite condizioni; per l'assistenza al Mattutino e alle Lodi dell'Ufficio si diminuisce la parziale da 100 a 10 anni. Restano abrogate le altre indulgenze concesse dal breve del 22 ottobre 1586³⁹.

Un discorso a parte merita l'indulgenza per la Corona del Signore, concessa da Clemente X col breve *De salute Dominici gregis* del 20 luglio 1674. Come è noto, questa Corona fu istituita nel 1516 da un monaco camaldolese, si recita in onore di Gesù ed è composta di 33 Padre Nostro (in memoria dei 33 anni che Egli visse su questa terra) cui si aggiungono 5 Ave Maria, per onorare le Sue 5 Piaghe. Già Leone X (l'anno stesso dell'istituzione di questa pia pratica), seguito poi da Gregorio XIII e Sisto V, avevano concesso indulgenze a chi avesse avuto con sé o avesse recitato questa Corona; Clemente X rinnova ed amplia quelle già concesse, rimaste valide fino alla raccolta del 1886, dopo la revisione generale delle indulgenze attuata nel 1877 che è anche l'ultima del XIX secolo⁴⁰.

Con il breve *Unigeniti Dei Filii* del 28 gennaio 1688, il Papa Innocenzo XI riassume in un Sommario tutte le indulgenze che può conseguire ogni fedele cristiano che porti con sé croci, corone o rosari che abbiano toccato la Terra Santa nonché le sacre reliquie. A proposito di queste ultime, sarà proprio la Congregazione per le Indulgenze e le Sacre Reliquie, attraverso gli appositi decreti del 1721 e del 1722, a proibire la vendita di quelle croci che avessero toccato le sacre reliquie, o il loro baratto con altri oggetti, o il prestito atto a trasferire ad altri le indulgenze annesse. Nella Segnatura del 26 gennaio 1932⁴¹, la Sacra Penitenzieria Apostolica, a proposito delle indulgenze di Terra Santa, stabilirà quanto segue:





Cappella del Sepolcro,
particolare.

Si ristampi soltanto con questa dicitura: «Alle Croci, Crocifissi, Corone, Rosarii, Statuette, Medaglie ecc. che toccarono i Luoghi di Terra Santa o le Sacre Reliquie ivi esistenti, sono annesse le Indulgenze Apostoliche». Aggiungendo poi: «Si dia pure una brevissima spiegazione di dette Indulgenze Apostoliche, senza però riportare l'elenco che può variare in ogni Pontificato»⁴².

Per animare i fedeli ad accompagnare il SS.mo Sacramento quando si porta agli infermi, Papa Innocenzo XII nella costituzione *Debitum pastoralis officii* del 5 gennaio 1695 conferma ed amplia le indulgenze già concesse dai predecessori (7 anni e 7 quarantene per chi accompagnerà il SS.mo Viatico con lume o cero acceso; 5 anni e 5 quarantene per chi Lo accompagnerà senza lume; 3 anni e 3 quarantene per gli impediti che manderanno altri ad accompagnare il SS.mo Viatico col lume acceso). La Sacra Penitenziaria Apostolica, come da Segnatura del 31 marzo 1931 e *de mandato Em.mi Penitentiarii Maioris* del 18 marzo 1932⁴³ deciderà di togliere le quarantene⁴⁴.

Volendo, a questo punto, trarre delle conclusioni, seppur parziali e non definitive, di quanto fin qui esposto a proposito di antiche concessioni di indulgenze, non si può far altro che sottolineare come, scorrendo anche solo velocemente le carte contenute nel faldone 'Concessioni Generali'⁴⁵, ci si renda conto che ciascuno di quei documenti, pur attraverso un'inevitabile evoluzione storica, ha conservato intatti valori e significati fino a giorni molto vicini a noi, ovvero fino al 1950, data dell'ultima raccolta⁴⁶ prima della Riforma del 1967 e termine cronologico oltre il quale il presente lavoro non è andato.

Questo rapido passaggio dal 1264 (come abbiamo visto, anno dell'istituzione della festa del *Corpus Domini* ad opera di Urbano IV) o dal 1695 (sull'accompagnamento del SS.mo Viatico), così come dal 1568 (sui salmi gradualis e penitenziali, bolla *Quod a nobis* di san Pio V) o dal 1585 (su Messa e Ufficio del Santo Natale), per giungere quasi senza soluzioni di continuità alle attualizzazioni di 'ieri', quelle del 1933 e del 1950, colpirebbe la *forma mentis* di qualsiasi contemporaneo, avvezzo come tutti ormai all'immediatezza del progresso, offrendo subito quella netta sensazione di un tempo che, nonostante lo scorrere di lunghi secoli, in realtà non è mai passato, anch'esso frutto della felice alchimia tra il 'potere delle chiavi' e il potere della tradizione.

NOTE

¹ Clemente IX nel 1669, con il Breve *In ipsis pontificatus nostri primordiis*, creò la Congregazione per le Indulgenze e le Sacre Reliquie che, con il Motu Proprio *Quae in Ecclesiae*, fu unita da Pio X nel 1904 alla Congregazione dei Riti. Nel 1908, attraverso la Costituzione apostolica *Sapienti Consilio*, Pio X soppresse la Congregazione per le Indulgenze e ne trasferì le competenze al Sant'Ufficio, mentre Papa Benedetto XV, con il Motu Proprio *Alloquentes proxime* del 25 marzo 1917, le assegnò definitivamente alla Penitenzieria Apostolica.

² PAOLO VI, Costituzione apostolica *Indulgentiarum doctrina* (d'ora in poi ID), Normae, 1, «Acta Apostolicae Sedis» (d'ora in poi AAS) 59 (1967), pp. 5-24: 21.

³ Ma ciascun fedele può conseguirla solo per sé e non per un altro fedele vivente.

⁴ «Indulgentiam, absolutionem et remissionem omnium peccatorum vestrorum, spatium verae et fructuosae penitentiae, cor semper penitens et emendationem vitae, gratiam et consolationem sancti Spiritus et finalem perseverantiam in bonis operibus, tribuat vobis omnipotens et misericors Dominus».

⁵ *Codex Iuris Canonici, Auctoritate Ioannis Pauli II Promulgatus*, 25 Ianuarii 1983 (d'ora in poi CIC 1983), cann. 992-997, AAS, 75 (1983), pp. 176-177.

⁶ ID, Normae, 1-20.

⁷ *Lexikon für Theologie und Kirche*, a cura di J. HÖFER E K. RAHNER, Freiburg i. B., Herder, 1957, I, coll. 46-54.

⁸ CIC 1983, Can. 992.

⁹ Nel *foro esterno*, ogni atto giuridico della potestà di governo viene realizzato pubblicamente, anche nei suoi effetti; nel *foro interno*, invece, la potestà di governo nei suoi effetti giuridici si attua principalmente nell'ambito del sacramento della penitenza.

¹⁰ «Gesù ha conferito a Pietro un potere specifico: 'A te darò le chiavi del Regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli' (Mt 16,19). Il 'potere delle chiavi' designa l'autorità per governare la casa di Dio, che è la Chiesa» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992 [d'ora in poi CCC] 553).

¹¹ Sess. 14, can. 13, in H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna, EDB, 2001, 1713.

¹² Cfr. Mt 6,34.

¹³ CIC 1983, Can. 992.

¹⁴ Cfr. II Cor, 2, 5 e sgg.

¹⁵ Cfr. I Cor, 5.

¹⁶ Cfr. II Cor, 2, 7.

¹⁷ Ivi, 2, 10.

¹⁸ Cfr. TERTULLIANO, *Ad Martyras*, cap. 1.

¹⁹ Non è documentata infatti l'intenzione del Papa di voler attingere dal Tesoro della Chiesa ogni qual volta diminuisse la penitenza di un pellegrino romano.

²⁰ «... Misereatur vestri omnipotens Deus et, dimissis peccatis vestris, perducatur vos ad vitam aeternam. Amen. Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum nostrorum tribuat nobis omnipotens et misericors Dominus. Amen...».

²¹ *Lettera al clero e al popolo di Bologna del 19 settembre 1096*, in H. HAGENMAYER, *Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes*, Innsbruck, Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 1901, p. 137.

²² Penitenziere Maggiore dal 1256 al 1263.

²³ Cfr. Sap 7, 14.

²⁴ B. POSCHMANN, *La penitence et l'onction des malades*, Parigi, Éditions du Cerf, 1966, pp. 183-201.

²⁵ S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, a cura di R. COGGI, O.P., Libro 4, Dist. 20 e 45, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1999.

²⁶ *Enchiridion Indulgentiarum*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1999, p. 21, CCC, 1471.

²⁷ DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, 819.

²⁸ Con tali conteggi, fino alla Riforma del 1967, si quantificavano i giorni, le quarantene o gli anni di pena temporale che il fedele, nel conseguire l'indulgenza parziale, avrebbe rimesso per i peccati già confessati. Cfr. *supra* p. 2.

²⁹ CITTÀ DEL VATICANO, Archivio Penitenzieria Apostolica (d'ora in poi APA), Indulgenze, Concessioni Generali, vol. 2, 1264-1825, fasc. «Festa e Ottava del Corpus Domini» e vol. 13, 1926-1933, fasc. «Modificazioni Indulg. Corpus Domini e ottava», Prot. N. 7133/33.

³⁰ *Preces et pia Opera in favorem omnium christifidelium vel quorundam coetuum personarum Indulgentiis ditata et opportune recognita*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1938, n. 142; *Enchiridion Indulgentiarum - Preces et pia Opera* (d'ora in poi *Enchiridion Indulgentiarum* 1950), Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950, n. 171.

³¹ Gli uni si cantano dopo la Prima Lettura, così definiti in quanto i cantori erano originariamente posizionati sui gradini dell'ambone; gli altri sono sette (6; 31; 37; 50; 101; 129; 141) ed esprimendo appunto carattere di pentimento, vengono recitati durante la Quaresima.

³² Col termine 'Segnatura' si designano le riunioni che, in Penitenzieria Apostolica, vengono periodicamente convocate per discutere e sancire decisioni rilevanti che riguardano le materie di competenza del

Tribunale. Sono presiedute dal Cardinale Penitenziere Maggiore e vi partecipano il Reggente con i Prelati Consiglieri.

³³ APA, Indulgenze, Concessioni Generali, vol. 2, 1264-1825, fasc. «Salmi Graduali e Penitenziali».

³⁴ *Preces et pia Opera*, n. 639 ed *Enchiridion Indulgentiarum* 1950, n. 686. Sebbene nel 1950 compaia già la dicitura *Enchiridion Indulgentiarum*, per il periodo precedente alla Riforma del 1967 si usa generalmente il termine 'Raccolta', abbreviazione di *Raccolta delle orazioni e pie opere per le quali sono concesse dai Sommi Pontefici le SS. Indulgenze*. Questo testo fu pubblicato la prima volta nel 1807 a cura di Telesforo Galli, in associazione con la Sacra Congregazione delle Indulgenze e Sacre Reliquie, con successive edizioni dal 1810 al 1849. A seguito di un Decreto ufficiale del 15 dicembre 1854, le edizioni successive furono emesse direttamente della Santa Sede attraverso la suddetta Congregazione. Una generale revisione delle indulgenze fu attuata nel 1877, l'unica dichiarata autorevole: altre edizioni della raccolta vennero poi pubblicate nel 1886 e nel 1898.

³⁵ APA, Indulgenze, Concessioni Generali, vol. 2, 1264-1825, fasc. «Atti di ossequio al SS. Sacramento quando si dà il segno dell'elevazione».

³⁶ *Preces et pia Opera*, n. 115 ed *Enchiridion Indulgentiarum* 1950, n. 142.

³⁷ APA, Indulgenze, Concessioni Generali, vol. 2, 1264-1825, fasc. «Comunione frequente».

³⁸ APA, Indulgenze, Concessioni Generali, vol. 2, 1264-1825, fasc. «Assistenza o recita de' Divino Ufficio nel giorno del S. Natale».

³⁹ *Preces et pia Opera*, n. 99 ed *Enchiridion Indulgentiarum* 1950, n. 123.

⁴⁰ APA, Indulgenze, Concessioni Generali, vol. 2, 1264-1825, fasc. «Corona del Signore».

⁴¹ APA, Indulgenze, Concessioni Generali, vol. 2, 1264-1825, fasc. «Croci, Corone e Rosari di Terra Santa».

⁴² Fino alla Riforma del 1967, venivano chiamate Indulgenze Apostoliche quelle che il Sommo Pontefice impartiva ai fedeli in possesso di corone, rosari, croci, crocifissi, statuette e medaglie benedetti dal Papa o da un sacerdote che ne avesse la facoltà. Ciascun Sommo Pontefice stabiliva un proprio elenco di queste indulgenze. Cfr. *Preces et pia Opera*, n. 626 ed *Enchiridion Indulgentiarum* 1950, n. 673.

⁴³ APA, Indulgenze, Concessioni Generali, vol. 2, 1264-1825, fasc. «Accompagnamento del SS. Sacramento quando si porta agl'infermi».

⁴⁴ *Preces et pia Opera*, n. 116 ed *Enchiridion Indulgentiarum* 1950, n. 143.

⁴⁵ A dispetto di un ottimistico titolo, questo faldone non contiene alcun originale, alcuna bolla, nessun documento ufficiale ma solo trascrizioni, appunti di lavoro e annotazioni varie.

⁴⁶ Ma allo stesso tempo, come si è visto, già *Enchiridion Indulgentiarum*. Cfr. nota 34.

Nelle pagine successive
Cappella dell'Annunciazione
dal portico della Cappella
della Madonna
dello Spasimo.







Richieste di indulgenze nell'Archivio della Penitenzieria Apostolica (secoli XV-XVI)

Ugo Taraborrelli

Esattamente cento anni or sono, nel 1917, papa Benedetto XV trasferiva dal Sant'Uffizio alla Penitenzieria Apostolica la competenza sulla concessione e l'uso delle indulgenze¹. A ben guardare, tuttavia, il legame tra la pratica delle indulgenze e il 'tribunale della misericordia' può farsi risalire a un'epoca assai più remota, a quel tardo medioevo, cioè, in cui il penitenziere maggiore era una delle figure più influenti della Curia Romana e la Penitenzieria elargiva assoluzioni, dispense e grazie a tutti i fedeli della cristianità e pressoché in ogni ambito del diritto canonico².

Questo contributo, elaborato dall'analisi delle migliaia di suppliche conservate nell'archivio della Penitenzieria Apostolica, intende presentare alcuni significativi esempi inerenti al tema delle indulgenze per il periodo compreso tra il Quattrocento e la prima metà del Cinquecento. Il bacino della ricerca comprende le due serie documentarie delle suppliche originali (oltre 1.770 pezzi datati dal 1469 al 1570, ma con distribuzione cronologica irregolare) e dei 'Registri *Matrimonialium et Diversorum*' (163 registri dal 1410 fino al 1569). Delle suppliche originali, inedite, è stato condotto uno spoglio sistematico, mentre per i registri si è lavorato prevalentemente sulle edizioni scientifiche pubblicate negli ultimi decenni soprattutto su scala regionale³, limitando il ricorso diretto ai volumi ad alcuni sondaggi in forma rapsodica.

La trattazione della materia è articolata in due sezioni. Nella prima parte si presentano alcuni esempi di concessioni di indulgenza accordate direttamente dalla Penitenzieria Apostolica. La seconda parte del testo, invece, offre una vivace rassegna di suppliche che, pur non essendo finalizzate all'ottenimento di un'indulgenza, indirettamente offrono spunti insoliti sul fenomeno indulgenziale.

1. INDULGENZE CONCESSE DALLA PENITENZIERIA APOSTOLICA

Indulgenze concesse dal cardinale penitenziere maggiore o dal reggente della Penitenzieria, suo vicario, sono attestate a partire dal XV secolo.

Come noto, le lettere di indulgenza propriamente dette erano documenti emanati ordinariamente dal pontefice – nella forma di *litterae de gratia* spedite dalla Cancelleria – o da cardinali e vescovi, che accordavano al fedele la remissione della pena temporale dovuta per i peccati in virtù del compimento di certe opere pie: pellegrinaggi, crociate, venerazione di reliquie, sovvenzioni a chiese e monasteri, ecc.⁴. Diversamente da queste, le indulgenze concesse dalla Penitenzieria non erano provvedimenti specifici, *ad hoc*, ma concessioni in cui l'indulgenza risultava associata o subordinata a un'altra grazia, come l'autorizzazione per il destinatario a scegliersi liberamente il proprio confessore, eventualmente dotato delle più ampie facoltà di assoluzione dei peccati (*litterae confessionales*), o la licenza di portare solennemente in processione il Santissimo Sacramento.

Cappella del Sepolcro,
particolare.



1.1. *Litterae confessionales*

Nel 1215, col celebre canone ventunesimo *Omnis utriusque sexus*, il concilio Lateranense IV sancì per tutti i cristiani l'obbligo annuale della confessione al *proprius sacerdos* (cioè al sacerdote che aveva giurisdizione per territorio), segnando uno spartiacque nella disciplina penitenziale della Chiesa latina⁵. Da subito, tuttavia, furono concesse deroghe a tale restrizione, inizialmente dalla sola Cancelleria Apostolica, poi anche dalla Penitenzieria e dalla Camera nonché, a livello diocesano, dagli ordinari del luogo⁶. Le cosiddette *litterae confessionales in forma minori* accordavano al destinatario la facoltà di scegliere liberamente il proprio confessore, per un periodo limitato di tempo (*ad quinquennium*) o *in perpetuum*. Di portata più ampia erano invece quelle *in forma maiori*, che prevedevano anche la facoltà per il confessore di assolvere da particolari censure riservate.

Le prime *litterae confessionales*, sia di Cancelleria che di Penitenzieria, non avevano tuttavia nulla a che fare con le indulgenze. Questo collegamento fu stabilito per la prima volta, sembra, da Celestino V, il quale il 7 settembre 1294 concesse a Filippo il Bello di Francia che il confessore da lui prescelto, ascoltata la confessione, potesse assolverlo sia dalla colpa che dalla pena per i peccati da lui commessi, una sola volta nella vita⁷. Da allora, lettere confessionali che prevedevano anche l'indulgenza plenaria *in articulo mortis* e/o in vita (denominate *in forma 'Provenit'*, dalla prima parola dell'arenga) iniziarono a essere spedite dalla Cancelleria Apostolica e, in seguito, anche dalla Penitenzieria, nonostante ancora l'11 luglio 1373 Gregorio XI le ribadisse di stretta prerogativa papale⁸.

Lettere di indulgenza *in articulo mortis* sono attestate nei formulari di Penitenzieria già a metà del Trecento⁹. Anche tra i modelli compresi nel formulario di Walter Murner di Strasburgo, il cui nucleo originario risale al 1382-1384, compare un esempio di indulgenza plenaria concessa dal penitenziere maggiore. Si tratta di una lettera confessionale *in forma 'Provenit'* recante il nome del cardinal Giordano Orsini, penitenziere maggiore dal 1412 al 1438. Con essa veniva accordata al beneficiario della grazia la facoltà di ricevere dal proprio confessore, *in mortis articulo*, la piena remissione («plenam remissionem») di tutti i peccati di cui si fosse pentito e confessato («de quibus corde contritus et ore confessus fueris»)¹⁰.

A fronte delle occorrenze presenti nei formulari, è difficile stimare l'effettiva produzione e diffusione delle *litterae confessionales in forma 'Provenit'* da parte della Penitenzieria tra la fine del XIV e la prima metà del XV secolo. Secondo Patrick Zutshi, «there is no evidence of the penitentiary actually issuing such letters prior to the mid-fifteenth century»¹¹. Stando alle testimonianze fornite dai registri, in effetti, si può affermare che esse sono documentate con sicurezza solo a partire dal pontificato di Callisto III (1455-1458).

Così, a titolo esemplificativo, il 14 luglio 1456 il cardinale Domenico Capranica, penitenziere maggiore, sottoscrisse la supplica presentata dal duca d'Austria Sigismondo 'il Danaroso' (1427-1496) e dalla moglie Eleonora di Scozia (1433-1480) per l'assoluzione dei peccati (compresi quelli riservati) e l'indulgenza plenaria una volta nella vita e in punto di morte¹². Se da due rappresentanti della più alta aristocrazia europea spostiamo l'attenzione su una famiglia della nobiltà locale italiana, il tenore della supplica resta invariato: la stessa grazia della precedente fu accordata, il 13 aprile 1457, in favore di Pietro Visconti e dei suoi familiari, appartenenti a un ramo collaterale della famiglia ducale di Milano¹³. A un anno di distanza, infine, il 23 maggio 1458, *litterae confessionales in forma 'Provenit'* del medesimo tenore furono spedite a nome del penitenziere maggiore a due sorelle di Firenze, entrambe vedove¹⁴. Si tratta di tre soli esempi, che ben illustrano però il notevole influsso della Penitenzieria sui fedeli di ogni gradino della scala sociale.

Una battuta d'arresto nelle concessioni si verificò con i successori del primo papa Borgia, Pio II (1458-1464) e Paolo II (1464-1471), durante i pontificati dei quali non è presente nei registri alcuna occorrenza. A neanche un mese di distanza dall'incoronazione di Sisto IV, però, col nuovo pontefice arrivò anche il riconoscimento formale della facoltà: con la lettera *Personam tuam* indirizzata al cardinal Filippo Calandrini, penitenziere maggiore, il pontefice delegò al porporato, tra le altre competenze, l'autorità di concedere indulgenze plenarie nella forma consueta: «...de commissisque absolutiones in forma *Provenit* solita, videlicet semel in vita et semel in mortis articulo cum plenaria remissione omnium peccatorum concedere...»¹⁵.

Concessioni di indulgenza connesse alle lettere confessionali sono dunque attestate nei registri della Penitenzieria per i pontificati di Sisto IV (1471-1484) e Innocenzo VIII (1484-1492). A cavallo tra XV e XVI secolo, infine, si assistette a un crollo del numero di concessioni, che praticamente finirono per azzerarsi sotto Giulio II e Leone X¹⁶.

1.2. Processioni eucaristiche

Oltre alle *litterae confessionales*, la documentazione attesta indulgenze connesse con un'altra tipologia di grazia, quella delle cosiddette *licentiae deferendi Corpus Christi*.

La devozione al Santissimo Sacramento conobbe nel medioevo uno sviluppo eccezionale con l'istituzione della festa del *Corpus Domini*, celebrata originariamente a Liegi nel 1246 ed estesa da papa Urbano IV alla Chiesa universale con la bolla *Transiturus de hoc mundo* (11 agosto 1264)¹⁷. Come è stato osservato, benché la processione eucaristica non comparisse tra le forme liturgiche espressamente menzionate nella bolla pontificia, essa divenne nel Trecento «the most appropriate mode of celebrating the eucharistic feast»¹⁸. In particolare, i fedeli che vi prendevano parte potevano lucrare l'indulgenza, secondo quanto disposto per primo da papa Urbano VI nel 1389 e ribadito in seguito dai successori¹⁹.

Per quanto concerne il ruolo della Penitenzieria, fin dal pontificato di Paolo II (1464-1471) è attestato l'uso di rilasciare a parrocchie e case religiose licenze per portare in processione il Santissimo Sacramento in determinati giorni dell'anno al di fuori dell'ottava del *Corpus Domini*²⁰. Gli esempi a seguire, più tardi, dimostrano che a esse poteva inoltre essere associata una concessione di indulgenza.

Il 5 dicembre 1550, infatti, il reggente della Penitenzieria, Pellegrino Fabi, concedeva in perpetuo ai canonici del capitolo cattedrale di Kam'janec' – nell'odierna Ucraina – la facoltà di portare processionalmente il Santissimo Sacramento nell'ambito della cattedrale in occasione delle feste di Sant'Andrea, di Santa Maria Maddalena e di Sant'Anna senza previa licenza dell'ordinario, estendendo ai partecipanti le stesse indulgenze normalmente previste per la processione del *Corpus Domini*²¹.

Con la stessa pia intenzione, anche i frati del convento di Sant'Agostino di Palermo avevano richiesto, l'anno precedente, la facoltà di tenere una processione eucaristica all'interno del complesso conventuale in un giorno a loro discrezione entro l'ottava del *Corpus Domini*, con l'acquisto di indulgenze. La supplica era stata loro accordata, il 17 luglio 1549, dal cardinal Ranuccio Farnese, con la clausola che la processione degli agostiniani non si sarebbe dovuta tenere in concomitanza di quella della parrocchia nel cui territorio rientrava il convento. Se siamo a conoscenza dei dettagli della concessione è perché i frati, però, violarono la condizione fissata. La lettera del penitenziere maggiore è infatti inserita nella supplica del 16 settembre 1550 con la quale Antonino de Duca, rettore della parrocchia della Santa Croce, denunciava il fatto che la processione degli agostiniani aveva percorso vie e vicoli del territorio parrocchiale e per di più nella do-



menica dell'ottava del *Corpus Domini*, quando per consuetudine si teneva la processione eucaristica della parrocchia, chiedendo che fosse ribadito ai frati il rispetto delle condizioni stabilite sotto pena di scomunica *latae sententiae*²².

2. RIFERIMENTI INDIRETTI ALLA PRATICA DELLE INDULGENZE

Chi ricorreva alla Penitenzieria era mosso dal desiderio di ottenere una fra le diverse espressioni della grazia apostolica: un'assoluzione, se aveva contravvenuto a qualche norma del diritto canonico incorrendo in una censura (per i chierici, la trasgressione comportava anche l'incorrere nell'*irregularitas*, cioè nell'impedimento a ricevere o esercitare gli Ordini); una dispensa, se intendeva essere esonerato dall'osservanza di un precetto o di un obbligo in presenza di una *iusta causa*; una dichiarazione solenne, che lo riconoscesse non colpevole rispetto ai delitti di cui era accusato o non legato dai vincoli del matrimonio o della professione religiosa²³.

Al di là delle finalità giuridiche originarie in vista delle quali esse furono prodotte, le suppliche della Penitenzieria possono essere indagate, da una prospettiva quasi 'indiretta', anche in merito ad aspetti che, in fondo, esse non intendono comunicare. I petenti, infatti, erano tenuti a descrivere nelle loro richieste tutte le circostanze che rendevano possibile una valutazione completa del caso e giustificavano la concessione della grazia richiesta. «Sono spesso racconti molto personali, talvolta perfino toccanti», che «consentono a tanti uomini di modesta condizione, per lo più ignorati dalle fonti storiche, di narrare alcuni episodi della propria vita»²⁴. Così lo storico può imbattersi in tanti dettagli, raccontati dalla voce stessa dei protagonisti, sulle più disparate sfere della vita quotidiana, dalle pratiche mediche all'emigrazione, dal commercio alla moda, dai giochi al mondo universitario, dalla musica alla magia, dalla storia militare alla storia dell'arte²⁵.

In tale prospettiva, questa seconda parte del contributo intende offrire una campionatura di episodi che offrono, indirettamente, sorprendenti spunti su alcuni aspetti della prassi indulgenziale.

2.1. *L'indulgenza del concilio di Basilea*

Il primo riferimento indiretto a un'indulgenza rimanda al concilio di Basilea e al grande dibattito sul conciliarismo che infiammò la Chiesa nel primo Quattrocento. Inaugurato il 23 aprile 1431 per risolvere la questione hussita e tentare la riconciliazione con la Chiesa greca, nell'agosto del 1435 il concilio di Basilea sottopose a papa Eugenio IV il proposito di promulgare un'indulgenza plenaria, anche allo scopo di finanziare il prosieguo dei lavori. Il pontefice replicò offrendosi egli stesso di emanare *auctoritate apostolica* l'indulgenza per favorire la causa dell'unione, poiché solo il vescovo di Roma, l'unico rivestito della *plenitudo potestatis*, poteva concedere un'indulgenza plenaria. Nelle discussioni che seguirono i sostenitori dell'autorità del concilio ebbero però la meglio e il 14 aprile 1436, nella 24^a sessione, fu promulgata solennemente l'indulgenza plenaria, senza attendere l'approvazione papale (decreto *Vox illa iucunditatis*)²⁶. Il decreto – «Bulla indulgentiarum remissionis omnium peccatorum semel in vita, et semel in morte, in favorem subsidii pro reductione Graecorum procurandi» – accordava ai fedeli di entrambi i sessi che avrebbero contribuito alle spese per il concilio versando una somma pari a quella necessaria al loro sostentamento per una settimana, «corde contriti et ore confessi», la stessa indulgenza plenaria che la Chiesa concedeva ai pellegrini che si recavano a Roma per il giubileo e ai crociati, conseguibile una volta nella vita e in punto di morte; inoltre, dava facoltà ai confessori di assolvere il beneficiario dell'indulgenza da ogni sco-



N NOS

O REX



munica, sospensione e interdetto, compresi quelli riservati alla Sede Apostolica, e di dispensare i chierici dall'irregolarità occulta²⁷.

La contestata validità della disposizione conciliare, emessa senza l'approvazione pontificia, costrinse qualche anno dopo un sacerdote polacco a ricorrere in Penitenzieria per sanare la sua condizione. Il 18 luglio 1438, infatti, Nicolaus Metelos, parroco di Radzyń nell'antica diocesi di Chełmno, ottenne dal reggente della Penitenzieria, Juan de Mella, l'assoluzione dalla scomunica e la dispensa dall'irregolarità per aver percosso a un ginocchio un accolito. Nell'esporre l'accaduto, egli precisò di aver perseverato a celebrare gli uffici divini anche dopo la violenza, benché scomunicato e nonostante fosse stato ammonito dal superiore «ut se a divinis abstineret», confidando «tamquam inexpertus» proprio sull'indulgenza accordata dal concilio di Basilea che – riteneva – lo avrebbe sciolto dalle censure²⁸.

2.2. Indulgenze per le 'crociate'

Numerosi sono i riferimenti presenti nelle suppliche della Penitenzieria alle indulgenze connesse con le diverse spedizioni militari promosse nel corso del XV secolo in nome della fede. I tre esempi a seguire si collocano nel contesto, rispettivamente, della crociata contro i Turchi (1455), della cosiddetta 'Guerra dei tredici anni' combattuta tra l'Ordine Teutonico e i Lituano-Polacchi (1454-1466) e della guerra contro Giorgio di Poděbrady re di Boemia (1468-1478).

Un tal Ieronimus de Carrio, monaco gerolamino del monastero di São Jerónimo do Mato in Portogallo, ottenne il 26 gennaio 1456 l'assoluzione dalle censure in cui era incorso per essersi allontanato senza licenza dal monastero. Egli narra che, avendo sentito delle indulgenze concesse da papa Callisto III a coloro che avessero preso le armi contro i Turchi («audiens indulgencias crucesignatis ac ire volentibus in persecucione Turcorum datas et concessas»)²⁹ e colto da irrefrenabile ardore («fidei fervore, zelo et ut eius animam salvari faceret»), non aveva esitato ad abbandonare in tutta fretta il convento e a partire per la crociata, senza nemmeno domandare la necessaria autorizzazione al superiore. Una volta giunto fino a Roma, in attesa di proseguire nella «sacratissimam expeditionem», colse l'occasione per richiedere l'assoluzione dalla scomunica³⁰.

Mentre l'Oriente piangeva la caduta di Costantinopoli, nel febbraio 1454 la Confederazione Prussiana, formata da alcuni alti esponenti del patriziato e del clero e da 19 città, si sollevava contro il dominio dell'Ordine Teutonico, invocando la protezione di Casimiro IV di Polonia e l'annessione al suo regno³¹. Il Gran Maestro Ludwig von Erlichshausen riuscì a ottenere la condanna papale contro gli insorti e la concessione dell'indulgenza per coloro che si fossero arruolati a fianco dei *fratres hospitalis Beate Marie Theutonicorum*³².

È in tale scenario che trova collocazione la supplica di Mathias Berger, benedettino di Berge presso Magdeburgo. Egli decise di unirsi con altri compagni alle fila dell'esercito teutonico e, in virtù dell'indulto apostolico che concedeva ai combattenti l'indulgenza ed esentava i chierici dall'irregolarità, prese perfino parte all'assedio per la riconquista di una roccaforte che i Polacchi avevano sottratto all'Ordine. Allorché si trattò di penetrare nel castello, però, il monaco non volle entrare («exponens vero foris remansit») né collaborò in alcun modo con i compagni che, invece, uccisero diversi nemici. Per mettere a tacere qualsiasi sospetto, il religioso, desideroso di ricevere gli Ordini, impetrò la dichiarazione formale di non essere incorso in alcuna censura e irregolarità: la supplica, approvata il 25 febbraio 1468 dal reggente Giovanni Battista Cybo (vescovo di Savona, futuro papa Innocenzo VIII), fu commessa per l'esecuzione al vescovo di Magdeburgo, dopo l'accertamento della verità dei fatti³³.

Infine, analoga alla precedente per contenuto è la supplica inoltrata a Roma qualche anno più tardi da Conrad Karnhenst, sacerdote della diocesi di Passau, nel quadro delle guerre tra Giorgio di Poděbrady re di Boemia e il re d'Ungheria Mattia Corvino³⁴. Il sovrano boemo, aderente ai *Compactata* e all'ala moderata degli Hussiti (utraquismo), fu per questo scomunicato e deposto nel 1465 da papa Paolo II, il quale nel 1468 emanò, inoltre, una bolla di indulgenze in favore della crociata contro il re eretico³⁵.

Con poche frasi, la *narratio* introduce nel drammatico contesto storico e presenta nel dettaglio le circostanze dell'accaduto:

Dopo che papa Paolo II, di felice memoria, ebbe legato con censure di scomunica, sospensione e interdetto re Giorgio di Boemia e i suoi fautori e complici eretici, li ebbe pubblicamente dichiarati deposti da ogni onore, dignità e preminenza, ebbe consegnato il regno agli spogli e alle rapine dei cristiani ed ebbe concesso l'indulgenza plenaria a tutti coloro che avranno combattuto contro di essi, accadde che alcuni eretici e seguaci di re Giorgio, arroccatisi nel forte di Hallenburg nella diocesi di Passau, commisero in quelle zone numerosi delitti contro i fedeli cristiani, spogli, rapine, incendi, omicidi, sia in luoghi sacri che non sacri, per cui diversi uomini sia laici che ecclesiastici di quella e di altre province presero le armi e attaccarono quegli eretici; tra costoro vi fu anche l'oratore, spinto dalla devozione e dall'ottenimento dell'indulgenza plenaria, il quale fu presente all'uccisione e al ferimento di alcuni degli eretici³⁶.

Poiché il sacerdote dichiarò di non essersi macchiato di alcun omicidio o violenza, chiese e ottenne, il 7 gennaio 1475, di essere dichiarato innocente da tali delitti e, di conseguenza, di poter continuare a esercitare legittimamente il ministero sacerdotale, per decisione del reggente Antonio Maria Parentucelli³⁷.

2.3. *L'applicazione delle indulgenze sul territorio: la fase della pubblicazione*

La concreta applicazione a livello locale delle indulgenze non sempre procedeva *de plano*, ma era causa talvolta di contrasti, resistenze e contrapposizioni anche a motivo dei notevoli interessi economici coinvolti. I registri della Penitenzieria testimoniano alcuni di questi episodi, legati ad esempio alla fase della pubblicazione delle lettere di indulgenza.

Per essere conosciuti dal maggior numero di persone, i documenti di indulgenza venivano generalmente affissi sulle porte delle chiese, o nella forma di originali già provvisti di caratteri esterni – formato, scrittura, ornamentazione – appositamente pensati per colpire l'attenzione dei fedeli (le «chartes-affiches», secondo la denominazione datane da Pierre-François Fournier, sorta di manifesti pubblicitari *ante litteram*), o nella forma di transunti, riassunti e sommari del documento di concessione originario, compilati a cura del beneficiario stesso ed eventualmente convalidati dall'intervento di un'autorità pubblica³⁸.

In merito a queste procedure, veniamo a sapere, ad esempio, che il vicario del capitolo della cattedrale di Passau, dopo che nel 1479 papa Sisto IV aveva concesso alcune indulgenze per favorire la raccolta di elemosine in vista del completamento dei lavori di edificazione del duomo di Monaco di Baviera, l'imponente *Frauenkirche*, si era rifiutato di far pubblicare le relative lettere – forse per scongiurare un calo delle donazioni in favore del proprio capitolo – benché fosse stato formalmente invitato a farlo («legitime requisitus») dai procuratori di quella chiesa, incorrendo nella pena di scomunica. L'assoluzione dalla censura, concessa il 19 aprile 1480 dal reggente della Penitenzieria An-





tonio Maria Parentucelli, fu rilasciata previo adempimento della clausola «postquam paruerit si non paruit»³⁹.

In altri casi, ci si rivolgeva alla Penitenzieria per richiedere la facoltà di procedere alla pubblicazione delle lettere di indulgenza senza licenza dell'ordinario del luogo⁴⁰, come fecero ad esempio l'8 novembre 1520 i membri della confraternita di San Sebastiano di Kitzingen, nella diocesi di Würzburg⁴¹. Costoro ottennero a loro spese la concessione di «quasdam indulgenciarum sacrosancte Romane Ecclesie cardinalium litteras in forma solita et consueta in Romana curia concedi solitas» e desideravano che fossero pubblicate sui cancelli della chiesa parrocchiale nei giorni espressi nelle lettere stesse, «prout in partibus illis fieri solet». Il vescovo di Würzburg pretese però che i confratelli gli esibissero in via preliminare le lettere e versassero una certa somma di denaro per l'emissione di un *vidimus* da parte della cancelleria vescovile, sottoponendo a un grave onere la confraternita stessa («...quod ipsis ab ordinario eorum non permittitur nisi huiusmodi littere sibi prius exhibite fuerint et certa pecuniarum summa pro quibusdam annexis litteris eiusdem ordinarii 'vidimus' nuncupatis sibi persolvatur») ⁴². Accogliendo la richiesta degli oratori, Mercurio Vipera, reggente della Penitenzieria, dispose l'affissione delle lettere senza intervento previo di alcuna autorità ecclesiastica⁴³.

2.4. *Disavventure dei pellegrini in cerca di indulgenze*

Altre suppliche descrivono le sfortunate peripezie di alcuni pellegrini in cerca di indulgenze, degne della penna di Giovanni Boccaccio o Franco Sacchetti. Se ne riportano due esempi, particolarmente significativi.

Iohannes Ulmes, monaco cistercense dell'abbazia di Wettingen in Svizzera, racconta che un giorno, per tenersi in esercizio e pescare qualche pesce («exercitii gratia ac ut de piscibus aliquot pretenderet»), decise di uscire in barca sul fiume Reuss, il cui corso scorre non distante dal monastero di Wettingen e da quello femminile di Frauenthal. Mentre era intento a navigare, fu chiamato da riva da alcune monache di Frauenthal che, con grande insistenza, lo supplicarono di accoglierle in barca e di riaccompagnarle fino al loro monastero, facendogli presagire, forse per convincerlo, che proprio in quel giorno vi avrebbe potuto conseguire amplissime indulgenze. Il monaco cedette e, remando verso riva («ad ipsas remens»), prese le monache con sé sulla barca. La navigazione procedette senza problemi per un po', fino a che per sventura, a causa della turbolenza delle acque e per i movimenti agitati di una delle ragazze che non riusciva a stare ferma («adversa fortuna, fluctuum tempestate necnon mobilitate cuiusdam puelle stare nescie»), accadde l'imprevisto: la barca si capovolse e una religiosa rimase annegata («ipsa navicula subvertitur, unde evenit ut aliis salvis saltim puella periclitatur»). In considerazione delle circostanze il monaco chiese e ottenne il 29 novembre 1473, per il *Fiat* del reggente Angelo Pisani, la dichiarazione di non responsabilità nella «mors casualis» della ragazza, sottomessa alla clausola: «si vocatis vocandis premissa <vera> esse invenerit et quod exponens in navigando experienciam habuit et alias diligentiam quam debuit adhibuerit»⁴⁴.

Da parte sua, un certo Petrus Iohannes, chierico originario di Zierikzee in Olanda, narra di come un giorno, mentre risiedeva a Colonia per attendere agli studi delle lettere in quella università ed essendo «rector scholarium» di un certo collegio, si era recato dopo cena «pro consequendis indulgentiis et remissionibus peccaminum» nella chiesa di St. Maria Ablass. Sulla via del ritorno si imbatté in un gruppo composto da due sacerdoti e due o tre *scolares* che uscivano da una taverna («ex quadam taberna sive hospitio in quo vinum vendebatur»): mentre il primo dei sacerdoti lo salutò amichevolmente, l'altro, di nome Cornelio, che stringeva tra le mani due bottiglie di vetro appena sottratte dalla ta-

verna, forse perché obnubilato dal troppo vino, forse in ricordo di una precedente lite, «spiritu maligno ductus» ne scagliò improvvisamente una verso la testa di Petrus Iohannes, senza tuttavia riuscire a centrarlo. Il chierico olandese, assai stupito, chiese spiegazioni al contendente, sottolineando che non era sua intenzione scatenare un duello e precisando di non portare con sé altre armi che un piccolo coltello per tagliare il pane («unum parvum cultellum ad usum scindendi panem»). Cornelio non si lasciò ammansire, scagliò anche la seconda bottiglia (mandando nuovamente il bersaglio) e afferrò quindi Petrus Iohannes, buttandolo a terra e colpendolo al viso con spargimento di sangue («cum sanguinis effusione»). Invano l'oratore tentò di convincere l'aggressore a liberarlo, paventando anche il rischio del sopraggiungere delle guardie cittadine che li avrebbero condotti ambedue in carcere: Cornelio rispose che non gli importava e che era risoluto a far morire l'avversario («respondit quod minime curaret, sed exponentem de manibus suis mortem subire deberet»). A questo punto Petrus Iohannes, temendo per la propria vita, afferrò il piccolo coltello per il pane e, liberatosi dell'aggressore, lo colpì con l'arma, ferendolo. E sebbene a giudizio dei medici la ferita non fosse stata letale, più per la mancanza di cure, che portò in seguito all'insorgere di febbre e apoplezia, che per la gravità della ferita stessa, dopo nove giorni Cornelio morì. Tali fatti spinsero Petrus Iohannes a domandare alla Penitenzieria la dichiarazione di non essere incorso in alcuna scomunica né irregolarità e di poter quindi accedere agli Ordini sacri, che gli fu accordata il 25 ottobre 1493 dal reggente Giuliano Maffei e commessa per l'esecuzione al vescovo di Utrecht dopo l'accertamento della verità dei fatti e la sussistenza della legittima difesa («quod ad sui necessariam deffensionem et cum moderamine inculpate tutelae supplicans fecerit»)⁴⁵.

2.5. *Alberto di Brandeburgo*

Da ultimo, non mancano nelle fonti di Penitenzieria i riferimenti all'attività di uno dei più attivi promotori delle campagne per le indulgenze che, nei primi decenni del Cinquecento, fu al centro delle critiche di Martin Lutero: il cardinale Alberto di Brandeburgo.

La carriera di Alberto (1490-1545) fu stupefacente: figlio del margravio di Brandeburgo, fu eletto giovanissimo, nel 1511, coadiutore con diritto di futura successione dell'arcivescovo di Magonza; nel 1513, amministratore della chiesa di Halberstadt; nel 1514, infine, arcivescovo delle sedi di Magdeburgo e di Magonza, con dispensa papale dal divieto di cumulo dei benefici ecclesiastici e dal raggiungimento dell'età canonica. Come è ben noto, per pagare le tasse per le dispense, dall'ammontare complessivo di 24.000 ducati, egli chiese un prestito al banco dei Fugger, che riuscì a rifondere trattando per sé la metà degli introiti provenienti dall'appalto per la predicazione dell'indulgenza della Fabbrica di San Pietro⁴⁶.

Nei registri di Penitenzieria è tradata una richiesta di dispensa del futuro porporato che, benché relativa all'accesso ai primi due gradi del sacramento dell'Ordine, ne rivela comunque le ambizioni già mature. Eccezionalmente ampia è, infatti, la portata della supplica inoltrata nel 1512 dal figlio del margravio di Brandeburgo, allora ventiduenne: egli, ancora suddiacono ma già in carica come canonico dei capitoli di Magdeburgo e Magonza, chiese la dispensa per poter ricevere l'ordinazione diaconale e poi quella sacerdotale «a quocumque» (vale a dire da qualsiasi vescovo cattolico oltre al proprio ordinario), già all'età di 23 anni (laddove la norma fissava a 24 anni l'età minima per accedere al presbiterato) e «etiam extra tempora» (cioè anche al di fuori dei giorni liturgici prescritti)⁴⁷.

Un'altra supplica, che riporta la serie di sfortunati eventi occorsi a un magistrato di una cittadina non distante da Colonia, testimonia invece dell'attività di Alberto di Brandeburgo come commissario delle indulgenze.

Pozzo della Samaritana.

Nelle pagine successive
Pozzo della Samaritana con
l'edificio che ospita il Museo.







Mentre era «*prefectus seu locumtenens*» di Wesseling, una città della diocesi di Colonia, Bernardus de Wasterholte fece incarcerare un certo Iohannes Guillermus in quanto ritenuto «*per sufficientia inditia*» colpevole di omicidio. Dopo averlo lasciato in prigione per diverso tempo, lo fece rilasciare, ottenuta da Iohannes la promessa di ripresentarsi in giudizio entro un certo termine e dietro garanzia di alcuni fideiussori. Iohannes, però, non mantenne la parola data e fuggì nella chiesa parrocchiale, trovando rifugio nella contigua sagrestia che – si specifica – non era consacrata. L'oratore allora, «*ne crimina impunita transirent*», fece incatenare il fuggitivo per scongiurare un nuovo tentativo di fuga e ottenne nel contempo dall'arcivescovo di Colonia la licenza per poterlo estrarre dal luogo sacro. Prima che l'impresa potesse andare a buon fine, tuttavia, l'arcivescovo revocò il provvedimento e ingiunse a Bernardus di liberare dalle catene il condannato. Questi dovette obbedire e, naturalmente, Iohannes «*impunitus aufugit*». Dubitando di essere incorso in qualche censura a motivo della violenza perpetrata nel luogo sacro, il «*prefectus*» di Wesseling fece allora ricorso al «*nuncio et commissario indulgentiarum fabricae seu basilice Sancti Petri de Urbe*» – il cardinale Alberto di Magdeburgo –, il quale gli rilasciò alcune «*littere commissionis*» per mezzo delle quali, tra le altre cose, si conferiva al parroco la facoltà di assolvere Bernardus dalle censure in cui era incorso in occasione delle circostanze suddette. Tuttavia, col pretesto di una dichiarazione rilasciata in seguito dallo stesso nunzio che non era stata sua intenzione pregiudicare alla giurisdizione dell'arcivescovo di Colonia, il procuratore fiscale della curia convocò in giudizio l'oratore chiedendo che lo si dichiarasse incorso nelle pene previste dal diritto comune e dalle costituzioni locali («*petens oratorem ipsum penas et censuras iuris communis ac statutorum provincialium et synodalium Ecclesie Coloniensis incidisse declarari*»). Tale dichiarazione fu emanata dopo che Bernardus ebbe ricevuto l'assoluzione: «*pro maiori cautela*», egli domandò che la Sede Apostolica confermasse la sua assoluzione o, nel caso, che ne concedesse una nuova, ottenendo l'accoglimento della richiesta il 4 ottobre 1518 per il *Fiat* del reggente Mercurio Vipera⁴⁸.

3. CONCLUSIONE

L'anonimo autore di un *memorandum* sulla riforma della Chiesa presentato nel 1433 al concilio di Basilea, con termini assai eloquenti riconosceva il ruolo di primissimo piano esercitato dal penitenziere maggiore all'interno dell'apparato curiale:

Tre sono i principali uffici che dipendono immediatamente dal pontefice: la cancelleria, la penitenzieria e la camera. Sono soliti essere assegnati ai tre collaboratori più importanti, alle colonne della curia, cioè al vicecancelliere, al penitenziere e al camerlengo, sotto il governo e la volontà dei quali si muove l'intera curia. Costoro affermano di ricevere ogni facoltà a voce dal papa di volta in volta regnante. A esercitare tali cariche, si nominano i cardinali che sono ritenuti dal papa più capaci e più santi⁴⁹.

Quanto finora esposto ci induce a concordare con l'analisi dell'anonimo scrittore. La riconosciuta capacità della Penitenzieria Apostolica di operare in un settore per certi versi marginale delle sue competenze quale quello delle indulgenze, arrivando perfino ad aggirare nella prassi i limiti stabiliti dalla norma (si ripensi alla questione delle indulgenze plenarie *in mortis articulo* annesse alle *litterae confessionales*), testimonianza con chiarezza la vitalità di un dicastero capace, tra il XV e il XVI secolo, di

estendere il proprio raggio d'azione su pressoché ogni ambito della vita dei fedeli. Tale caratteristica, portata all'eccesso e con gli anni degenerata talvolta in abuso, insieme con lo sviluppo di nuovi uffici e il mutare delle esigenze, avrà però come drastica conseguenza, dopo il concilio di Trento, la riforma della Penitenzieria operata nel 1569 da papa Pio V.

Una seconda considerazione attiene al posto delle indulgenze nella vita dell'uomo medievale. Non può lasciare indifferenti, infatti, la travolgente attrazione esercitata dalla promessa dell'emenda delle pene e dell'ottenimento della vita eterna sulla volontà dei fedeli, disposti ad affrontare anche l'incertezza di lunghi pellegrinaggi o l'orrore delle guerre pur di conseguire la salvezza della propria anima. Si tratta, in fondo, dello stesso desiderio che, sopravvissuto a distanza di secoli, in un contesto certamente cambiato, spinge ancora oggi tanti fedeli a impetrare alla Penitenzieria da ogni parte del mondo la concessione di un'indulgenza.

Un altro scorcio della Gerusalemme di San Vivaldo con le Cappelle del *Noli me tangere* e del Sepolcro e a sinistra la Cappella della Crocefissione.



¹ BENEDICTUS XV, Motu proprio *Alloquentes proxime* del 25 marzo 1917, §§ IV-V, «Acta Apostolicae Sedis», 9 (1917), p. 167.

² La trattazione più completa sulla storia e il funzionamento della Penitenzieria rimane E. GÖLLER, *Die päpstliche Pönitentiaria von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V.*, I-II, Rom, Verlag von Loescher & Co., 1907-1911. Tra gli studi più recenti, P. OSTINELLI, *Le suppliche alla Sacra Penitenzieria Apostolica provenienti dalla diocesi di Como (1438-1484)*, Milano, Edizioni Unicopli, 2003, pp. 7-40.

³ Il riferimento principale è alla grande impresa di edizione delle suppliche provenienti dal Sacro Romano Impero: *Repertorium Poenitentiariae Germanicum. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiaria vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches*, hrsg. vom Deutschen Historischen Institut in Rom, text bearb. von L. SCHMUGGE et alii, I-VII, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1998-2008; VIII-X, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012-2016 [d'ora in avanti, *RPG*].

⁴ Sulle indulgenze nei secoli medievali rimangono fondamentali N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 voll., Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1922-1923 (nuova ed. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000) e H.C. LEA, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, III, *Indulgences*, Philadelphia, Lea Brothers & Co., 1896. Per approfondimenti su temi specifici e per riferimenti bibliografici aggiornati, cfr. il recente *Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, hrsg. von A. REHBERG, Berlin-Boston, De Gruyter, 2017.

⁵ Cfr. B. FERME, *Dal Decretum Gratiani al Lateranense IV: origine dell'obbligo della confessione*, in *La Penitenza tra Gregorio VII e Bonifacio VIII. Teologia – Pastorale – Istituzioni*, a cura di R. RUSCONI – A. SARACO – M. SODI, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013, pp. 127-155.

⁶ Sulle *litterae confessionales* di Cancelleria, cfr. A. MEYER, *Beobachtungen zu den Ablass- und Beichtbriefen der päpstlichen Kanzlei*, in *Ablasskampagnen*, pp. 127-167; su quelle emesse dalla Penitenzieria, cfr. invece L. SCHMUGGE, *Die Beichtbriefe der Pönitentiaria*, in *Ibid.*, pp. 169-191, che tiene presente e aggiorna quanto riferito in GÖLLER, *Die päpstliche Pönitentiaria*, I/1, pp. 213-242, e PAULUS, *Geschichte des Ablasses*, III, pp. 303-329.

⁷ «Indulgemus ut religiosum, vel aliquem alium ydoneum presbiterum, in tuum valeas eligere confessorem, qui, audita tua confessione, de hiis que commiseris a pena et culpa semel tantum, dum vixeris, auctoritate apostolica, te absolvat...» (*Privilèges accordés à la Couronne de France par le Saint-Siège*, Paris, Imprimerie Impériale, 1855, p. 96, n. 110).

⁸ «Item ordinavit quod deinceps alique littere super concessione indulgentiarum huiusmodi sub sigillis cardinalium vel alterius cuiuscumque non expediantur» (*Regulae Cancellariae Apostolicae. Die päpstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII. bis Nicolaus V.*, hrsg. von E. VON OTTENTHAL, Innsbruck, Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 1888, p. 40, n. 72).

⁹ Cfr. P. ZUTSHI, *Inextricabilis curie labyrinthus. The Presentation of Petitions to the Pope in the Chancery and the Penitentiary during the Fourteenth and First Half of the Fifteenth Century*, in *Päpste, Pilger, Pönitentiaria. Festschrift für Ludwig Schmugge zum 65. Geburtstag*, hrsg. von A. MEYER – C. RENDTEL – M. WITTMER-BUTSCH, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2004, p. 406, nota 65.

¹⁰ Cfr. M. MEYER, *Die Pönitentiaria-Formularsammlung des Walter Murner von Strassburg. Beitrag zur Geschichte und Diplomatik der päpstlichen Pönitentiaria im 14. Jahrhundert*, Freiburg, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1979, pp. 535-536, n. 1103.

¹¹ ZUTSHI, *Inextricabilis*, p. 406.

¹² CITTÀ DEL VATICANO, Archivio della Penitenzieria Apostolica [d'ora in avanti: APA], Reg. Matrim. et Divers. 6, c. 31r (ed. in *RPG* III, p. 91, n. 819).

¹³ APA, Reg. Matrim. et Divers. 6, c. 4r.

¹⁴ *Ibid.*, c. 10r. In questa supplica è impiegato direttamente il termine «plenaria indulgentia», più sovente sostituito da «remissio».

¹⁵ GÖLLER, *Die päpstliche Pönitentiaria*, II/2, p. 8.

¹⁶ Per le statistiche numeriche, cfr. SCHMUGGE, *Die Beichtbriefe*, pp. 175-182.

¹⁷ *Bullarium Romanum. Taurinensis editio*, III, Augustae Taurinorum, SEB. FRANCO, H. FORY ET H. DALMAZZO, editoribus, 1858, pp. 705-708.

¹⁸ M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharistic in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 243. Cfr. anche T.M. IZBICKI, *The Eucharist in Medieval Canon Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

¹⁹ Per i riferimenti, cfr. P. BROWE, *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*, hrsg. von H. LUTTERBACH – Th. FLAMMER, Münster, LIT Verlag, 2011⁶, p. 148.

²⁰ Cfr. ad esempio APA, Reg. Matrim. et Divers. 16, c. 88v: licenza per i canonici agostiniani di San Tommaso di Lipsia, 6 maggio 1468 (ed. in *RPG* V, p. 161, n. 1537). Per altri casi si veda IZBICKI, *The Eucharist*, pp. 231-236.

²¹ APA, Suppliche, 5bis, 43, registrata in Reg. Matrim. et Divers. 86, cc. 41v-42r.

²² APA, Suppliche, 3bis, 231, registrata in Reg. Matrim. et Divers. 85, cc. 210r-211r.

²³ Cfr. OSTINELLI, *Le suppliche*, pp. 20-23.

²⁴ A. ESCH, *Il riflesso della grande storia nelle piccole vite: le suppliche alla Penitenzieria*, in *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini*, Firenze, Firenze University Press, 2011, p. 181. Cfr. anche ID., *I registri*

antichi della Penitenzieria Apostolica come fonte della storia sociale ed economica del XV secolo, in *La Penitenzieria Apostolica e il suo Archivio*, pp. 73-85.

²⁵ Si vedano i numerosi saggi dedicati da Arnold Esch ai vari aspetti della sfera profana alla luce delle fonti della Penitenzieria, soprattutto ID., *Wahre Geschichten aus dem Mittelalter*, München, Verlag C.H. Beck, 2010, e ID., *Die Lebenswelt des europäischen Spätmittelalters*, München, Verlag C.H. Beck, 2014.

²⁶ Sulla vicenda, cfr. T.M. IZBICKI, *Indulgences in Fifteenth-Century Polemics and Canon Law*, in *Ablaskampagnen*, pp. 82 e 89-91.

²⁷ *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, ed. G.D. MANSI, XXIX, Venetiis, apud Antonium Zatta, 1788, coll. 128-133.

²⁸ APA, Reg. Matrim. et Divers. 2, c. 93^{rv} (ed. in *RPG I*, p. 12, n. 44).

²⁹ Il riferimento è alla bolla *Ad summi pontificatus apicem* del 15 maggio 1455, ed. in C. BARONIO – O. RINALDI – G. LARDERCHI, *Annales Ecclesiastici denuo et accurate excusi*, XXIX, 1454-1480, Barri-Ducis – Parisiis – Friburgi, Ex typis Consociationis Sancti Pauli, 1880, pp. 27-28, n. 19.

³⁰ APA, Reg. Matrim. et Divers. 5, c. 258^r. Cfr. A. ESCH, *In viaggio con un collettore di indulgenze. La contabilità di Angelo de' Cialfi 1470-1472 (Austria, Germania, Paesi Bassi)*, in *Ablaskampagnen*, p. 302; ID., *Die Lebenswelt*, p. 334.

³¹ Per la ricostruzione dei fatti, cfr. K. GÓRSKI, *L'Ordine teutonico. Alle origini dello stato prussiano*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 201-220. Dopo tredici anni di guerra i ribelli sarebbero riusciti ad avere la meglio e, con la firma del Trattato di Toruń (19 ottobre 1466), la Prussia occidentale (Prussia Reale) sarebbe stata annessa alla Polonia.

³² Cfr. GÓRSKI, *L'Ordine teutonico*, p. 209.

³³ APA, Reg. Matrim. et Divers. 16, c. 133^r (ed. in *RPG V*, pp. 271-272, n. 2065).

³⁴ Cfr. O. ODLOŽILÍK, *The Hussite King. Bohemia in European affairs, 1440-1471*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1965, in particolare pp. 161-221.

³⁵ Cfr. F. ŠMAHEL, *Die Hussitische Revolution*, III, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2002, p. 1805; PAULUS, *Geschichte*, III, pp. 203-204. La contabilità di uno dei collettori di questa campagna, Angelo de' Cialfi, è stata oggetto di studio in ESCH, *In viaggio*.

³⁶ APA, Reg. Matrim. et Divers. 23, cc. 165^v-166^r (ed. in *RPG VI*, p. 498, n. 3527).

³⁷ Del medesimo tenore e sempre con riferimento esplicito al conseguimento dell'indulgenza è anche la richiesta di un sacerdote di Praga, del 24 settembre 1474 (cfr. APA, Reg. Matrim. et Divers. 23, c. 158^r, ed. in *RPG VI*, pp. 496-497, n. 3523).

³⁸ Cfr. P.-F. FOURNIER, *Affiches d'indulgence manuscrites et imprimées des XIV^e, XV^e et XVI^e siècles*, «Bibliothèque de l'École des chartes», 84 (1923), pp. 116-160; ID., *Quelques nouvelles affiches d'indulgence des XIII^e-XVI^e siècles*, «Bibliothèque de l'École des chartes», 104 (1943), pp. 101-114.

³⁹ APA, Reg. Matrim. et Divers. 29, c. 34^r (ed. in *RPG VI*, p. 389, n. 3039).

⁴⁰ La «licentia publicandi indulgentias r.morum cardinalium absque ordinarii licentia propter legitimas causas» figura tra le tipologie di grazie emanate dalla Penitenzieria nella lista delle tasse dell'epoca di Clemente VII (GÖLLER, *Die päpstliche Pönitentiariae*, II/2, p. 167).

⁴¹ APA, Reg. Matrim. et Divers. 66, c. 782^{rv} (ed. in *RPG X*, pp. 283-284, n. 1320).

⁴² Colpisce l'attento uso del termine specifico, 'vidimus', per indicare «un acte par lequel une autorité atteste sous son sceau avoir vu un acte antérieur ayant tous les caractères de l'authenticité, en décrit éventuellement les caractères externes (et notamment le sceau et ses attaches) et en reproduit intégralement le texte sans en rien modifier afin de donner authenticité au document ainsi transcrit» (COMMISSION INTERNATIONALE DE DIPLOMATIQUE, *Vocabulaire international de la Diplomatie*, a cura di M.M. CÁRCEL ORTÍ, València, Universitat de València, 19972, p. 34, n. 67).

⁴³ Per suppliche simili, cfr. APA, Reg. Matrim. et Divers. 59, c. 520^v, 8 ottobre 1515 (ed. in *RPG X*, p. 99, n. 610); Reg. Matrim. et Divers. 62, c. 73^v, 17 aprile 1517 (ed. in *RPG X*, p. 135, n. 739); Reg. Matrim. et Divers. 63, c. 187^{rv}, 7 maggio 1518 (ed. in *RPG X*, p. 177, n. 913).

⁴⁴ APA, Reg. Matrim. et Divers. 22, c. 93^r (ed. in *RPG VI*, p. 491, n. 3509).

⁴⁵ APA, Reg. Matrim. et Divers. 43, c. 293^{rv} (ed. in *RPG IX*, p. 493, n. 3289).

⁴⁶ Cfr. A. SCHULTE, *Die Fugger in Rom 1495-1523*, I, *Darstellung*, Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1904, pp. 93-141.

⁴⁷ APA, Reg. Matrim. et Divers. 57, c. 934^v (ed. in *RPG IX*, p. 444, n. 3210). Il testo della supplica è privo della consueta formula di approvazione del penitenziere maggiore o del reggente, probabilmente omessa per disattenzione.

⁴⁸ APA, Reg. Matrim. et Divers. 63, cc. 577^v-578^r (ed. in *RPG X*, pp. 190-191, n. 969).

⁴⁹ «Ad que avisatur tria principalia a summo pontifice immediate officia dependere: cancellarie penitentiariae et camere, tribus principalibus officialibus ut columnis curie: vicecancellario, penitenciarario videlicet et camerario, assignari solita, in quorum regimine et voluntate voluitur ipsa curia, qui omnem potestatem asserunt vive vocis oraculo a papa pro tempore sibi factam, ad que officia exercenda tales ordinentur, quales meliores et sanctiores apud papam esse videantur cardinales» (cit. da ZUTSHI, *Inextricabilis*, p. 393).

Finito di stampare in Firenze
presso la tipografia editrice Polistampa
luglio 2018