

Il Comune italiano e il culto del santo cittadino

VON PAOLO GOLINELLI

1. STATO DELLA QUESTIONE

Gli studi agiografici hanno avuto anche in Italia un notevole rilancio negli ultimi quindici anni, in particolare dopo la pubblicazione di un'antologia di Sofia Boesch Gajano sull'agiografia altomedioevale¹⁾. Questa nuova attenzione degli storici ai temi ed ai problemi del culto dei santi si è concretizzata in una serie di convegni – all'Accademia Nazionale dei Lincei²⁾, all'«Augustinianum»³⁾ e all'École Française di Roma⁴⁾, a Todi⁵⁾, a Spoleto⁶⁾, all'Aquila⁷⁾, a Palermo⁸⁾, a Udine⁹⁾, a Comacchio¹⁰⁾ –, ed in numerosi studi sparsi sia sui patroni di singole realtà cittadine, che su aspetti particolari delle tematiche connesse col culto dei santi¹¹⁾. Si è poi costituito a Roma, sotto la direzione di Sofia Boesch Gajano, un gruppo di ricerca nazionale su «Santi e culto dei santi», che unisce studiosi di molte università italiane, e di diverse discipline

1) *Agiografia altomedioevale*, a cura di S. BOESCH GAJANO (1976) con i testi fondamentali del Delehaye, del Günther, del Bognetti, del Graus, del Bosl, del Le Goff, del Delooz, di Alba M. Orselli e di Evelyne Patlagean, nonché un'approfondita introduzione e un'ampia bibliografia ragionata della curatrice, che ha successivamente offerto un ulteriore aggiornamento in: S. BOESCH GAJANO, *Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia*, Studi storici (1982) pp. 119–136.

2) *Agiografia nell'Occidente cristiano. Secoli XIII–XV* (Roma, 1–2 marzo 1979) (Atti dei convegni Lincei 48, 1980).

3) *L'agiografia latina nei secoli IV–VII. XII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, 1984 (Augustinianum 24, 1984).

4) *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe–XIIIe siècle)* 1991.

5) *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata* (Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale 4, 1963).

6) *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale (secoli V–XI)* (Settimane del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 36, 1989).

7) *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. BOESCH GAJANO e L. SCARAFFIA (1990).

8) *Aspetti dell'agiografia nell'alto Medioevo* (1983).

9) *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. ZARRI (1991).

10) In: *Ravennatensia* 11 (»Atti del Convegno di Comacchio« 1983, 1986).

11) Se ne è dato recentemente un saggio bibliografico, in: P. GOLINELLI, *Città e culto dei santi nel medioevo italiano* (1991) pp. 211–225.

scientifiche¹²⁾; gruppo che ha al suo attivo numerose pubblicazioni: il grosso volume su »Culto dei santi, istituzioni e classi sociali età preindustriale«¹³⁾; quello su »Le raccolte di Vite di santi«¹⁴⁾ e quello su »Luoghi sacri e spazi della santità«¹⁵⁾, tutti atti di convegni, nonché l'avvio di una collana che pubblica la casa editrice torinese Rosenberg e Sellier, intitolata »Sacrosanto«. In tutta questa attività ed in questa esplosione di interesse per l'agiografia sono molteplici le linee di ricerca, ed assai diversi gli approcci e le prospettive storiografiche: si va da una ripresa dell'erudizione cattolica, che non ha mai tralasciato questo campo degli studi – pensiamo a Pio Franchi de' Cavalieri o a Filippo Caraffa –; agli approcci letterari e spiritualistici di un Claudio Leonardi; a quelli strutturalistici di un Alberto Vecchi; a quelli storico-antropologici o sociologici di diversi studiosi del gruppo romano¹⁶⁾, con una particolare attenzione da parte delle storiche verso gli aspetti femminili della santità, con un deciso spostamento delle tematiche agiografiche verso gli *women studies*¹⁷⁾.

Queste nuove tendenze – segno forse di una sempre maggiore apertura della storiografia agiografica italiana verso gli indirizzi europei ed americani – non impediscono tuttavia che continui una storiografia che in Italia ha una specifica tradizione, che risale all'inizio di questo secolo, e che affonda nelle spinte del Modernismo le sue radici – pensiamo solamente ad uno storico quale il Lanzoni –: quella di chi intende fare emergere le componenti ideologiche e politiche di un determinato culto, il suo radicarsi nella società che lo ha prodotto e nel quale si è diffuso, trasformato o è stato dimenticato.

Nel culto di un santo è possibile riconoscere – come è ormai largamente accettato – il convergere di linee diacroniche, che riguardano soprattutto i modi in cui esso si esprime, e di linee sincroniche, che intendono spiegare perché ad un certo punto si avviò un determinato culto. Individuarle significa spesso fare la storia di un ambiente storico ben definito, entrando in una sua dimensione particolare, quella che attinge al profondo dei sentimenti e delle mentalità delle persone che vissero in quel tempo ed in quell'ambiente.

Se grande è l'interesse per l'agiografia oggi in Italia, va però detto subito che il tema specifico qui oggetto di trattazione, quello del culto del santo all'inizio del mondo comunale, non è mai stato affrontato direttamente. La maggiore attenzione della storiografia è stata dedicata alle origini del culto del santo patrono nelle città italiane, tra tardo antico ed alto

12) Cfr. S. BOESCH GAJANO, *Santi e culti: un progetto collettivo*, in: *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (1988) pp. 131–142.

13) (1984)

14) (1990)

15) V. sopra nota 7.

16) Per un'analisi più circostanziata di queste tendenze storiografiche v. P. GOLINELLI, *Agiografia e storia in studi recenti: appunti e note per una discussione*, *Società e storia* 19 (1983) pp. 109–120, ora anche in: *Id.*, *Città e culto* (come nota 11) pp. 175–185.

17) Segnaliamo in particolare, per la santità femminile nel basso Medioevo, anche di ambito cittadino: A. BENVENUTI PAPI, »In castro poenitentiae«. *Santità e società femminile nell'Italia medievale* (1990).

Medioevo¹⁸⁾, mentre il periodo comunale in sé non è mai stato oggetto di indagini complesse, con la sola esclusione del libro del Peyer, per altro limitato a pochi casi (Venezia, Milano, Firenze e Siena)¹⁹⁾, e di due recenti interventi di André Vauchez, uno sui santi laici dell'Italia comunale²⁰⁾, l'altro su »Patronage des saints et religion civique dans l'Italie communale à la fin du Moyen Age«²¹⁾. Contributi importanti ed interessanti, questi ultimi del Vauchez – che, per altro, alla religione comunale aveva dedicato alcune pagine nel fondamentale libro su »La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age«²²⁾ –, ma solo marginalmente utili per il nostro tema, incentrati come sono l'uno su particolari figure di santi, i santi laici, l'altro su un momento successivo a quello su cui vorremmo qui soffermarci. L'interesse del Vauchez è infatti indirizzato alla ricezione del culto dei santi nella legislazione statutaria comunale, quando si può parlare di »religione civica«, e non più di religione cittadina, imperniata sul culto del santo patrono della città.

Tra il culto del santo patrono e la religione civica c'è una profonda trasformazione del valore e dell'importanza del culto dei santi nelle città italiane, il passaggio cioè da un culto unico, che riuniva intorno a sé tutte le componenti urbane ed era elemento fondamentale di identificazione cittadina, a una pluralità di culti, non più amministrati solo del vescovo, ma ognuno da una componente della città. Anche quando il Comune si appropria del culto più antico, quest'ultimo è ormai privo delle sue connotazioni più profonde, il santo patrono si è ridotto ad elemento di facciata, da mettere sul gonfalone o nel frontespizio degli statuti, ma esso incide ormai assai poco nelle scelte politiche della città. Per questo nel titolo abbiamo preferito parlare di »santo cittadino«, piuttosto che di »santo patrono«: all'unicità e perennità del santo patrono del primo millennio, l'epoca comunale vede l'affacciarsi di una pluralità di culti urbani, alcuni dei quali si avvicendano l'uno all'altro, o, più spesso si accompagnano ai più antichi nella posizione di »compatrono«: al santo tradizionale, generalmente legato alla chiesa vescovile, si associa il nuovo culto, voluto da una parte della città, dai laici, a volte dal Comune stesso. Ma nel compatrono non è solo il personaggio ritenuto santo che perde di valore, non riuscendo ad assurgere a simbolo unico di tutta la città, è lo stesso culto per i santi, che dimostra di aver perduto l'importanza che aveva prima, potendosi spartire tra tanti personaggi.

18) Cfr. A. M. ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana* (1965), ora ripubblicato in: *Eadem, L'immaginario religioso della città italiana* (1985) pp. 3–182, libro nel quale sono confluiti anche altri saggi sul tema. Si veda, inoltre, A. M. ORSELLI, *Santi e città. Santi e demoni urbani tra tardoantico e altomedioevo*, in: *Santi e demoni (come nota 6)* pp. 783–830.

19) H. C. PEYER, *Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien* (1955).

20) A. VAUCHEZ, *Une nouveauté du XIIe siècle: les saints laïcs de l'Italie communale*, in: *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura* (1989) pp. 57–80.

21) In: *Patronage and Public in the Trecento* (1986) pp. 59–80, e in: A. VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses* (1987) pp. 169–186.

22) (1981) pp. 272–280, in particolare sul culto del beato Enrico di Bolzano, venerato a Treviso.

2. IDENTITÀ CITTÀ-SEDE VESCOVILE

Dopo queste premesse, ci sembra importante, prima di entrare nel merito specifico del tema della presente relazione, riandare, pur per grandi linee, agli elementi caratterizzanti la città italiana ed il suo rapporto con il culto dei santi.

In Italia le città medievali sono – com'è noto – in larga parte città romane preesistenti, trasformatesi tra il IV ed il VI secolo; una città si distingue nel Medioevo italiano per la presenza del vescovo: se non c'è il vescovo non c'è civitas: la civitas è la comunità cristiana della città che si riconosce nel suo vescovo²³⁾.

Questo binomio città-vescovo nell'Italia in generale e centro-settentrionale in particolare caratterizza la vita urbana nel passaggio dalla tarda antichità all'alto Medioevo ed influenza in modo diretto la nascita del culto per il santo patrono cittadino, così bene studiata da Alba Maria Orselli²⁴⁾. I primi santi patroni della maggior parte delle città italiane, come emerge anche dal recente ampio studio di Charles Picard²⁵⁾, sono il loro protovescovo o uno dei loro primi vescovi. Sulla tomba di questi vescovi si costruisce una nuova cattedrale, che non è più dedicata a Maria o al Salvatore o a S. Pietro come la precedente, ma assume il nome del santo patrono di quella città; in alcuni casi si ha lo spostamento del centro cittadino sul sepolcro del nuovo santo, sepolcro che di solito si trova all'esterno della primitiva città romana per la nota proibizione di seppellire i morti dentro le mura: trova così conferma l'espressione di s. Gerolamo, secondo la quale *movetur urbs a sedibus suis*²⁶⁾ – tradotta da Peter Brown: »The city has changed address«²⁷⁾ –: la città ha cambiato indirizzo, il suo nuovo indirizzo è presso la tomba del santo patrono, spesso un santo vescovo. Ma la città, qualche volta, ha persino cambiato nome, ed ha assunto il nome del santo patrono: è notissimo il caso di Sergiopoli (l'attuale Resaphal), in Oriente²⁸⁾, in Italia settentrionale segnalò quelli di Imola che da Civitas Corneliensis diventa Castrum S. Cassiani, di Fidenza (Iulia Fidentia) che diventa »Burgus

23) Sull'ampio dibattito della storiografia attuale in merito alla storia urbana italiana, v. R. BORDONE, La città italiana tra tardo-antico e alto medioevo: catastrofe o continuità?, Società e storia 12 (1989) pp. 711-712 e i saggi che seguono. Ancora fondamentale è E. DUPRÉ-THÉSEIDER, Problemi della città nell'alto Medioevo, in: La città nell'alto Medioevo (Settimane del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo 6, 1959) pp. 13-46; ma v. anche B. WARD-PERKINS, From Classical Antiquity to the Middle Ages. Urban Public Building in Northern and Central Italy. AD 300-850 (1987).

24) V. sopra nota 18.

25) J.-Ch. PICARD, Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle (1988).

26) S. GEROLAMO, Epistolae, n. 107,1.

27) P. BROWN, The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity (1981) pp. 8 e 42.

28) Richiamato recentemente da L. PANI ERMINI, Santuario e città tra tarda antichità e altomedioevo, in: Santi e demoni (come nota 6) pp. 837-877, alle pp. 873-875.

S. Domnini» e della stessa Modena (Mutina) che per qualche secolo nell'alto Medioevo venne chiamata *civitas Geminiana*, dal nome del santo vescovo patrono Geminiano²⁹).

Questa identità città-sede vescovile e l'importanza assunta dai vescovi e dai culti episcopali nelle città italiane altomedievali ha naturalmente le sue radici storiche nelle condizioni di vita dell'Italia in quei secoli e nel vuoto di potere venutosi a creare con il crollo delle magistrature imperiali: non è qui il caso di riprendere studi già consolidati sul vescovo *defensor civitatis*, o sulla legislazione che riconosceva ad esso funzioni di carattere pubblico³⁰. Funzioni di carattere pubblico che, se mi si permette una digressione, sono una costante nella storia italiana, uno di quei fenomeni veramente di lunga durata non facilmente spiegabili, che vediamo riaffiorare, con le dovute differenze, nel corso dei secoli: ultimo evidentissimo esempio quello del 1953, quando gli Alleati, dopo aver deciso di cedere quello che era allora il Territorio Libero di Trieste allo Stato Italiano, lo consegnarono non al capo del governo, ma al vescovo della città, vero garante della stessa, e fu il vescovo a passarlo poi all'Italia. La Chiesa in Italia si trova ad esercitare spesso una funzione di supplenza dei poteri pubblici quando questi sono assenti.

Tornando ai primi secoli del Medioevo bisogna ricordare almeno quelle che erano le condizioni disperate di una terra un tempo ricca e fiorente, percorsa da ondate successive di invasioni barbariche, martoriata da una lunga guerra civile, la guerra greco-gotica, durante la quale gli eserciti goto e bizantino percorsero la penisola per diciotto anni tra il 535 e il 553, causando pestilenze, incendi e devastazioni, e poi di nuovo soggetta ad un'invasione: quella dei Longobardi. In questa situazione di paura ed insicurezza il vescovo divenne l'unico punto di riferimento sicuro, ed il santo patrono il principale fattore di coesione e di autoriconoscimento della comunità cittadina.

3. IMPORTANZA DEL CULTO PER IL SANTO VESCOVO NELLA FORMAZIONE DELLA COSCIENZA CITTADINA DELLE CITTÀ ITALIANE ALTOMEDIEVALI

L'importanza del culto per il santo vescovo nella formazione della coscienza cittadina delle città italiane altomedievali emerge chiaramente fin dalle prime attestazioni letterarie di questo sentimento civico: le «*Laudes civitatum*», così bene illustrate da Gina Fasoli in un convegno tudertino dedicato proprio a «*La coscienza cittadina nei Comuni italiani del Duecento*»³¹:

29) P. GOLINELLI, *La città del santo. Sull'origine di alcune città medievali lungo la via Emilia*, in: *Id., Città e culto* (come nota 11) pp. 15-32.

30) Qui basti il rinvio a studi classici quali: S. MOCHI ONORY, *Vescovi e città* (sec. IV-VI) (1933); E. DUPRÉ-THÉSEIDER, *Vescovi e città nell'Italia precomunale*, in: *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo* (sec. IX-XIII) (1964) pp. 55-109; C. G. MOR, *Sui poteri civili dei vescovi dal IV al secolo VIII*, in: *I poteri temporali dei vescovi in Italia e in Germania nel Medioevo* (1979) pp. 7-33.

31) G. FASOLI, *La coscienza civica nelle «Laudes Civitatum»*, in: *La coscienza cittadina nei Comuni italiani del Duecento* (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale di Todi 11, 1972)

i due testi più antichi di questo genere, quello di Milano e quello di Verona, entrambi del secolo VIII, pongono al centro delle glorie delle città i loro santi, ed in particolare i loro santi vescovi patroni: Ambrogio e Zeno.

Ma anche altre fonti testimoniano di questa nuova consapevolezza, fonti legate a testi agiografici, trasmesseci dagli stessi manoscritti, come la »*Descriptio urbis Mutinae*«³², o facenti parte della vera e propria agiografia, come l'elogio di Napoli, premesso alla Vita del vescovo Atanasio I del monaco Guarimpoto (fine secolo IX) sul quale attirava recentemente l'attenzione, proprio in un saggio su »Città e coscienza cittadina nel Mezzogiorno medievale«, Giovanni Vitolo³³.

Di pari passo con l'aumentata importanza assunta dagli episcopati in epoca carolingia, il culto per i santi vescovi patroni nelle città del nord Italia andò arricchendosi di nuovi elementi: si compirono traslazioni dei loro corpi in nuovi e più ampi edifici di culto, si scrissero nuove agiografie, e il loro culto entrò nella liturgia locale, con lezioni proprie nei lezionari e nei messali, che prima celebravano solo santi apostoli o santi martiri.

La crisi dell'impero, le lotte per la corona del Regno Italico e, successivamente, le incursioni ungare e saracene portarono i vescovi di diverse città dell'Italia settentrionale ad ottenere dai sovrani la concessione all'esercizio di funzioni pubbliche, spesso attraverso il diritto di circondare il centro cittadino di mura: è l'epoca dell'incastellamento dei centri urbani, ma è anche – significativamente – l'epoca di un rilancio dei culti per i santi vescovi patroni, con sdoppiamento della loro festa, come a Reggio Emilia³⁴, composizione di agiografie ed inni al santo, come a Tortona³⁵ o a Modena. Nel momento del pericolo, la città si stringe attorno al suo vescovo ed ai più sacri pegni cittadini, quelli costituiti dal santo patrono, il più delle volte anch'esso un vescovo. Nascono e si diffondono leggende che vogliono il santo patrono difensore della città dagli Unni, come il vescovo era impegnato a difenderla dagli Ungari, e si crea così un perfetto parallelismo tra il santo patrono e il vescovo, che rafforza in questo modo il suo potere in una città che nel patrono e nel vescovado trova il suo più forte fattore ideologico di identificazione.

pp. 11–44 (ripubblicato in: Eadem, *Scritti di storia medievale*, a cura di F. BOCCHI, A. CARILE, A. I. PINI (1974) pp. 293–318). Si vedano, inoltre: C. J. CLASSEN, *Die Stadt im Spiegel der »Descriptiones« und »Laudes civitatum« in der antiken und mittelalterlichen Literatur bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts* (1980); C. FRUGONI, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel medioevo* (1983).

32) Su cui v. P. GOLINELLI, *Cultura e religiosità a Modena e Nonantola nell'alto e pieno Medioevo*, in: Lanfranco e Wiligelmo. Il duomo di Modena (1984) pp. 121–140.

33) G. VILOLO, *Città e coscienza cittadina nel Mezzogiorno medievale (secc. IX–XIII)* (1990); cfr. anche G. ARNALDI, *Anastasio Bibliotecario a Napoli nell' 871. Nota sulla tradizione della »Vita Athanasii« di Guarimpoto*, in: *La Cultura* 18 (1980) pp. 3–33.

34) P. GOLINELLI, *Culto dei santi e vita cittadina a Reggio Emilia (sec. IX–XII)* (1980) pp. 41–62.

35) J.-Ch. PICARD, *Le modèle épiscopal dans deux Vies du Xe siècle: S. Innocentius de Tortona et S. Prosper de Reggio Emilia*, in: *Les fonctions des saints* (come nota 4) pp. 371–384.

4. NUOVI CULTI EPISCOPALI IN ETÀ GREGORIANA E POSTGREGORIANA

Il fenomeno sopra descritto trova una significativa conferma nel fatto che, tardivamente, cioè tra XI e XII secolo, vennero promossi culti episcopali nelle città che ne erano prive, come Padova con il culto per un santo dalla documentazione assai dubbia, quale è Prosdocimo, che l'agiografia scritta in quell'epoca vuole protovescovo della città ed evangelizzatore del Veneto³⁶), Mantova e Parma, dove vengono promossi santi patroni vescovi contemporanei, fortemente impegnati nella lotta per la riforma della Chiesa, quali Anselmo di Lucca e Bernardo degli Uberti, come abbiamo già avuto occasione di dimostrare in altra sede³⁷).

La lotta per le investiture, tuttavia, segna per la prima volta una rottura dell'unità cittadina creatasi intorno alla figura del santo patrono e si affacciano le prime contese per il possesso del corpo santo tra diverse entità urbane, in una città ora significativamente cresciuta, in termini demografici ed economici, all'interno della quale vanno differenziandosi e prendendo coscienza componenti sociali diverse. E' alla metà del secolo XI, ad esempio, che comincia la contesa tra la canonica ed il monastero intitolati entrambi a S. Prospero, nella città di Reggio Emilia, per il possesso del corpo del santo patrono cittadino, una contesa che avrà poi più ampio sviluppo nel secolo successivo³⁸).

La lotta è ancora raramente interna alla città: più spesso, l'utilizzazione »politica« del culto dei santi è tra città e città, tra santi che si ispirano alla riforma e santi che sono schierati con l'imperatore, o con l'antipapa, Clemente III. E' il momento di quella che abbiamo definito una »agiografia di lotta«, che ha esempi epici nelle Vitae di Arialdo e di san Giovanni Gualberto di Andrea di Strumi, e che trova in quelle di Anselmo da Lucca – quella mantovana dello Pseudo-Bardone, ma ancor più, per il legame santo vescovo-città, quella lucchese di Rangerio – gli esempi più significativi in ambito episcopale³⁹).

E' tuttavia un breve periodo, presto superato dagli avvenimenti: la crociata e, soprattutto, l'affermazione dei nuovi organismi comunali.

36) Su questo culto è fondamentale il volume di I. DANIELE, *San Prosdocimo vescovo di Padova nella leggenda, nel culto, nella storia* (1987), dal quale tuttavia dissentiamo su non marginali aspetti, trattandosi per noi di un tipico culto dell'XI secolo, e non tardoantico: P. GOLINELLI, *Il Cristianesimo nella »Venetia« altomedievale. Diffusione, istituzionalizzazione e forme di religiosità dalle origini al secolo X*, in: *Il Veneto nel medioevo. Dalla »Venetia« alla Marca Veronese*, a cura di A. CASTAGNETTI e G. M. VARANINI (1989) pp. 237-331.

37) P. GOLINELLI, *Istituzioni cittadine e culti episcopali in area matildica avanti il sorgere dei Comuni*, in: *Culto dei santi (come nota 13)* pp. 141-197, e in: *Id.*, *»Indiscreta sanctitas«*. Studi sui rapporti tra culti, poteri e società nel pieno Medioevo (Studi Storici dell'Istituto Storico per il Medio Evo 197-198, 1988) pp. 55-115.

38) GOLINELLI, *Culto dei santi (come nota 34)* pp. 107-114.

39) Cfr. P. GOLINELLI, *Dall'agiografia alla storia: le »Vitae« di Anselmo di Lucca*, in: *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture* (1987) pp. 27-61, e in: *Id.*, *Indiscreta sanctitas (come nota 37)* pp. 117-155.

5. LA FUNZIONE DEI VESCOVI NELLA FORMAZIONE DELLE AUTONOMIE COMUNALI

Tra le diverse teorie sull'origine del Comune italiano, quella di chi la vede nel convergere degli interessi della nobiltà cittadina e dell'alta borghesia urbana con le necessità del vescovo nel governo della città, ci sembra ancora la più fondata. Con ciò non si vogliono negare in alcune realtà urbane le contrapposizioni anche violente tra i nuovi ceti e la vecchia dirigenza episcopale⁴⁰), ma furono momenti particolari di un processo che vide all'inizio un sostanziale accordo tra i nuovi ordinamenti del Comune ed il vescovo. Il Comune italiano fu tenuto a battesimo dal vescovo, per molto tempo il *Consilium civitatis* si riunì nel vescovado, e, specialmente nei momenti di maggiori difficoltà, quelli dello scontro diretto con l'imperatore, il vescovo e le nuove autorità cittadine andarono quasi ovunque in perfetto accordo, come dimostra il fatto che in diversi casi vennero assegnate a vescovi le maggiori magistrature comunali, e il Comune si fece spesso rappresentare dal vescovo nelle assise più importanti.

In questo processo il santo vescovo patrono rimane il punto di incontro ideale della città, e la sua funzione ideologica, più che esplicitamente politica, è quella di unificare intorno a sé le diverse e nuove componenti della vita cittadina, che trovano nel culto per il santo patrono un equilibrio fra di loro, come dimostrano i casi iconograficamente illustrati di Modena e Verona.

Nella »*Relatio*«⁴¹), che narra la traslazione di s. Geminiano nel nuovo duomo di Modena, quello di Lanfranco e Wiligelmo, scritta all'inizio del XII secolo, si racconta che al momento dell'apertura del sarcofago sorse una *non modica altercatio* tra il vescovo e i *cives*, perché questi ultimi si opponevano all'apertura dell'urna, forse temendo colpi di mano e la sottrazione del corpo del santo patrono; i vescovi presenti e l'alto clero ebbero la meglio, ma i cittadini ottennero di porsi a difesa del sepolcro, e la miniatura che illustra l'unico codice pervenutoci con questo testo (Modena, Bibl. Capitolare, O.II.11) mostra la contessa Matilde, l'architetto Lanfranco e i vescovi di Reggio Bonseniore e di Modena Dodone, in alto, mentre scoprono l'urna, di fianco alla quale stanno a difesa sei *milites* armati pesantemente e dodici *cives* armati alla leggera. Nel nome del santo patrono si realizza l'equilibrio delle principali componenti della società urbana.

In Verona non abbiamo testi scritti, ma nella lunetta che sovrasta il portale della basilica di S. Zenò, opera dello scultore Nicolò (1136), si vede al centro la statua del santo patrono, con alla sua destra otto *cives* a piedi, armati solo di spada, ed alla sinistra quattro cavalieri, con cavalli e armatura pesante. Nell'arco che incornicia la scena si legge: *Dat presul signum populo munimine dignum / vexillum Zeno largitur corde sereno*⁴²). E' dal vescovo, idealmente rappresentato nel santo vescovo patrono, che proviene il *vexillum* della città, cioè il *signum* del potere su di essa, e a riceverlo sono insieme *pedites* e *milites*, cittadini e nobili, nella stessa proporzione che abbiamo visto a Modena, di due *cives* per un *miles*.

40) Cfr. G. TABACCO, *Vescovi e comuni in Italia*, in: *I poteri* (come nota 30) pp. 253-282.

41) *Relatio sive descriptio de innovatione ecclesie sancti Geminiani*, ed. P. GALAVOTTI, *Le più antiche fonti storiche del duomo di Modena* (1974) pp. 49-59.

42) FASOLI, *La coscienza civica* (come nota 31) p. 23.

6. IL SANTO PATRONO DA FATTORE DI COESIONE AD ELEMENTO DI SCONTRO POLITICO NELLA CITTÀ COMUNALE

Fattore di coesione o necessità di rappresentare un equilibrio che nella realtà storica stava invece scomparendo?

La domanda non è retorica, se si osserva quanto avvenne intorno alla metà del secolo XII in alcune città dell'Italia settentrionale. Il caso di Reggio Emilia è, a questo proposito, tra i più illuminanti: abbiamo già accennato ai problemi presenti fin dalla prima metà del secolo XI tra la canonica ed il monastero intitolati al santo patrono, perché ciascuno rivendicava il possesso del corpo di s. Prospero. A quel tempo la contesa si limitò all'inserimento nella documentazione del monastero della formula *ubi eius umatum corpus quiescit*⁴³⁾, ed alla stesura di *Miracula*⁴⁴⁾ da parte dei canonici. I monaci, per parte loro, non rinnegarono questa agiografia, ma la trasformarono a loro vantaggio con la semplice sostituzione di *sacerdos* o *canonicus* con *monachus*, come si evince dal confronto tra i manoscritti pervenutici dall'una e dall'altra parte⁴⁵⁾. Intorno alla metà del XII secolo invece la lite prese accenti più accesi e portò alla stesura di una vera e propria »Inventio«⁴⁶⁾, con la quale il monastero intendeva dimostrare il suo diritto al possesso del corpo del santo patrono e quello di altri due santi, che ad esso erano stati affiancati. Il testo di questa agiografia narra che nell'anno 1144 il vescovo Alberio⁴⁷⁾, su consiglio di persone a lui vicine (sacerdoti e laici nei quali sono forse da ravvisare gli ambienti comunali, che in quel momento facevano parte dell'entourage episcopale), si pose alla ricerca – *per ambigua loca* – del corpo di s. Prospero. Accadde così che una notte vennero rinvenute delle ossa – *nullo titulo consignata* – sotto l'altare maggiore della chiesa dei canonici, S. Prospero di Castello, perché ubicata all'interno del castrum urbano, ossa che non si esitò ad attribuire all'antico vescovo reggiano. Al clamore e alla gioia dei canonici non si associarono l'abate e i monaci del monastero extraurbano, fondato sul luogo dell'antica cattedrale, i quali

43) Questa formula, presente in tre documenti del secolo X del monastero di S. Prospero – P. TORELLI, *Le carte degli archivi reggiani fino al 1050* (1921) n. XI (18 giugno 841), pp. 32–33; n. XVI (8 gennaio 880), pp. 44–46; n. XX (24 maggio 883) –, scompare per oltre un secolo, e ricompare in modo sistematico a partire dal 1037, con ben cinque attestazioni negli anni 1045–1046: P. TORELLI, *Le carte*, nn. LXXXII, XCVIII, XCIX, C, CXXXVI, CXLVI, CLVIII, CLXX, CLXXI–CLXXIV, CLXXVI; P. TORELLI–F. S. GATTA, *Le carte degli archivi reggiani (1051–1060)* (1938) nn. VI, XII, XVI, XIX, XXXIII; P. TORELLI–G. CENCETTI–F. S. GATTA, *Le carte degli archivi reggiani (1061–1068)* (1939) nn. LVII, LXIII; cfr. GOLINELLI, *Culto dei santi* (come nota 34) p. 113.

44) *Miracula beati Prosperi*, ed. I. M. MERCATI, *Analecta Bollandiana* 15 (1896) pp. 161–256, e in: Id., *Opere minori* 1 (1937) pp. 207–317.

45) Dalla canonica i manoscritti segnati B (sec. XII ex.) e P (sec. XIII in.), descritti in: *Miracula beati Prosperi* (come nota 44) p. 164, e in: GOLINELLI, *Culto dei santi* (come nota 34) pp. 29–32; dal monastero il ms. α.W.1.1 della Biblioteca Estense di Modena, del sec. XI, con un inserto del XII (ibid. pp. 24–29).

46) *Inventio ss. Prosperi, Venerii et Jocundae* (BHL 6969), C. AFFAROSI, *Ad monasterii divi Prosperi Regiensis commentaria historica appendix seu pars tertia* (1746) pp. 92–118.

47) Alberio, vescovo dal 1140 al 1163: cfr. B. FAVA, *Alberio (Adelberio)*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 1 (1960) p. 661.

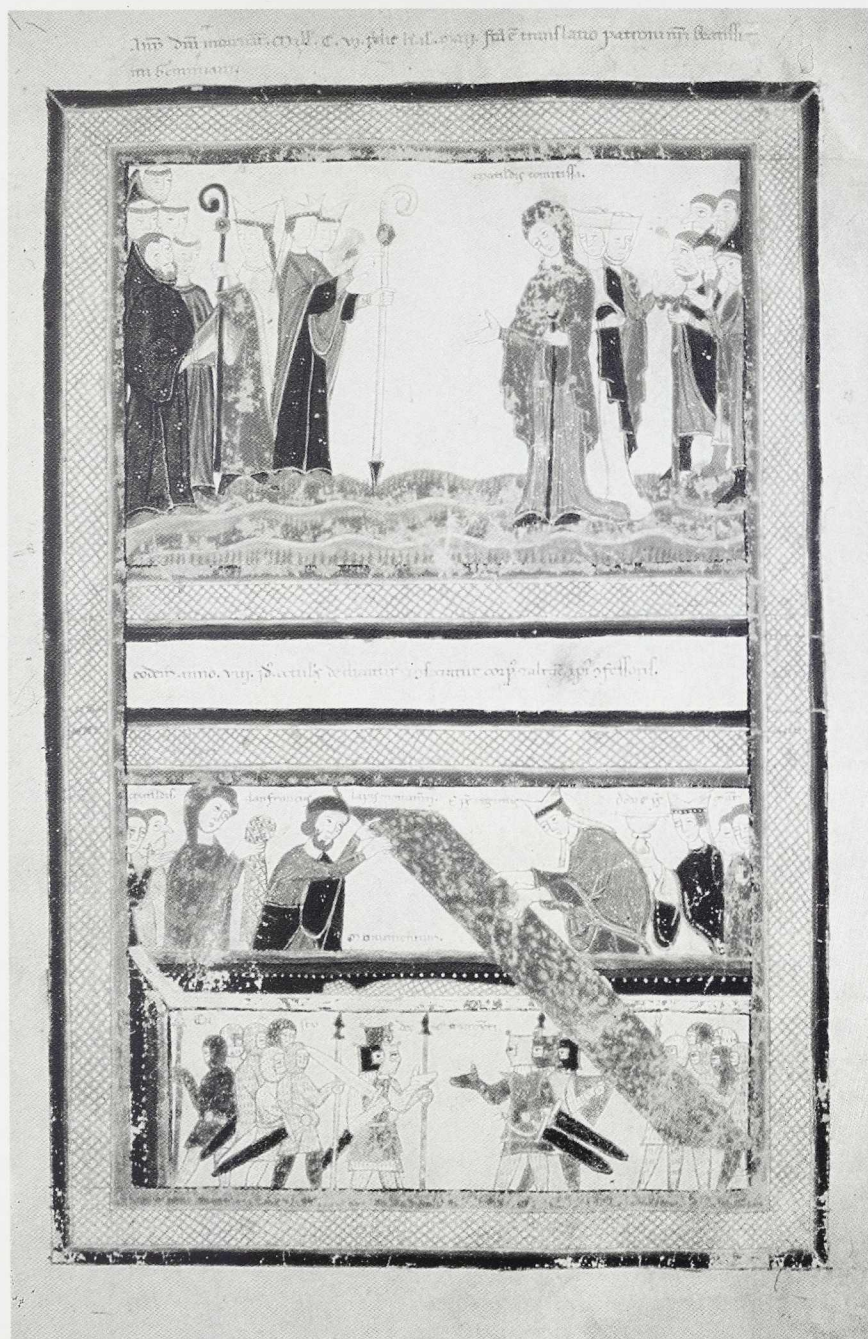
custodivano nella loro chiesa il sarcofago nel quale, secondo una »Translatio«⁴⁸⁾ scritta nel X secolo, era stato portato il corpo santo. Aprirono quindi l'arca e *invenerunt Limsanum preciosissimi Corporis Sanctissimi Prosperi*. Si recarono perciò – secondo questa Inventio – dal vescovo per pregarlo di verificare con loro il contenuto della lipsanoteca, ma egli tergiversava e rimandava la decisione, giungendo – secondo questa fonte – persino a proporre di dividere in due parti il corpo santo e spartirne le reliquie fra canonica e monastero. Saputo che nel vicino cenobio benedettino di S. Benedetto Polirone era in visita il legato pontificio Guido – Guido da Crema, che poi succedette come antipapa a Vittore IV, col nome di Pasquale III –, l'abate e i monaci di S. Prospero lo andarono ad incontrare, ottenendo da lui l'ingiunzione al vescovo di Reggio di aprire l'urna intitolata a s. Prospero che i monaci conservavano, di fare pubblica ostensione del corpo santo e conseguentemente di negare ogni forma di culto al corpo ritrovato nella chiesa dei canonici. Per l'Inventio l'abate di S. Prospero invitò i vescovi delle città vicine, Modena, Parma e Mantova, e tutti gli abati dei monasteri benedettini dei dintorni; siccome però il vescovo di Reggio, Alberio, non si presentava, i nobili e i maggiorenti della città (*nobiles et proceres Civitatis* – non *cives!*) sollevarono essi il coperchio del sarcofago e ne uscì un odore soave, che si sparse per tutta la chiesa. Non era ancora l'inventio: i presuli e gli abati presenti intervennero ancora presso il vescovo adirato, *quatenus eum ad concordiam revocare possent*, e finalmente egli accettò di procedere allo scoprimento delle reliquie del santo patrono: reliquie, perché mentre fino all'inventio si parla di corpus, dopo il termine diventa *reliquiae*. Poco dopo avvennero i ritrovamenti nella chiesa abbaziale anche degli altri due corpi, di s. Venerio eremita del Tino, e di s. Gioconda vergine, venerati anch'essi in entrambe le chiese dedicate a s. Prospero, e rivendicati dai canonici. Per tre o quattro anni – in questo ed in altri passi l'autore dell'Inventio è piuttosto vago – le reliquie ritrovate rimasero esposte, poi, il 1° gennaio 1148 si procedette alla loro ricollocazione ed alla nuova consacrazione degli altari ad essi dedicati, alla presenza dei vescovi di Reggio, Alberio, di Parma, Lanfranco, e di Adria, Gregorio, ed alla posa di due nuove lapidi. Quest'ultimo atto trova conferma nelle iscrizioni pervenuteci⁴⁹⁾, ma sul resto c'è molto da dubitare: il corpo del santo patrono – come ho cercato di chiarire in altra sede⁵⁰⁾ – già collocato nella chiesa extraurbana, attigua all'episcopio, dopo l'incursione ungarica durante la quale venne ucciso lo stesso vescovo, Azzone, fu trasportato nella nuova chiesa urbana a lui dedicata ed officiata dai canonici, mentre sull'antica basilica era stato fondato nel 1006 il monastero benedettino, secondo una prassi riscontrabile anche altrove⁵¹⁾; al monastero era stato poi affidato il culto

48) Sermo de translatione corporis s. Prosperi (BHL 6963), C. AFFAROSI (come nota 46) pp. 119–125 (edizione incompleta).

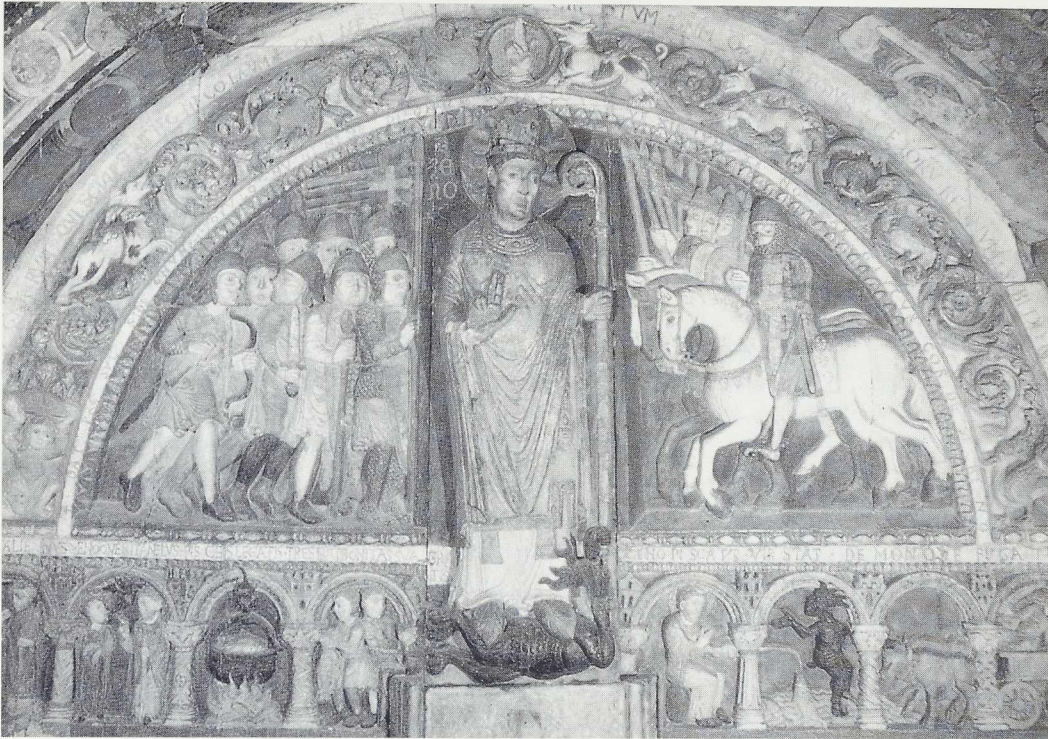
49) Ed. MERCATI, *Miracula* (come nota 44) p. 195 sgg.

50) P. GOLINELLI, *Culto dei santi* (come nota 34); *Id.*, *Città e culto* (come nota 11) pp. 119–121.

51) Cfr. C. VIOLANTE–C. D. FONSECA, *Ubicazione e dedicazione delle cattedrali dalle origini al periodo romanico nelle città dell'Italia centro-settentrionale*, in: *Il Romanico Pistoiese nei suoi rapporti con l'arte romanica dell'Occidente* (1966) pp. 312–316.



Tav. 1 Modena, Biblioteca Capitolare, ms. O.II. 11 fol. 9r. Incontro di Pasquale II e Matilde e scoprimento della tomba di S. Geminiano, difesa da 6 *milites* e 12 *cives* (foto Roncaglia - Modena)



Tav. 2 Verona, Basilica di S. Zeno, lunetta del portale. L'immagine del santo patrono tra i *milites* a cavallo e i *cives* a piedi (foto F. Marchesini - Verona)



Tav. 3 Bologna, Chiesa di S. Domenico. Michelangelo, statua di S. Procolo, giovane tirannicida (foto F. Marchi - Bologna)

per l'eremita Venerio, che troviamo documentato in Reggio Emilia all'inizio dell'XI secolo⁵²), e quello della martire Gioconda. Se dunque i corpi di questi ultimi due santi erano effettivamente presenti nella chiesa abbaziale, altrettanto non poteva dirsi di quello del santo patrono, di cui si conservava sì il sarcofago in cui era stato un tempo collocato, ma – presumibilmente – vuoto o con quelle poche reliquie che bastassero a giustificare l'intitolazione dell'altare. E che i monaci non avessero altro è confermato proprio dall'agiografo; un agiografo che scriveva almeno una ventina d'anni dopo i fatti che racconta, quando il vescovo Alberio era già morto e Guido da Crema non era ancora divenuto antipapa⁵³): in pieno periodo di scisma *inter regnum et sacerdotium*. Ma quello in Reggio era anche il momento di una lotta interna alla città. Per la successione al vescovo Alberio, morto nel 1163, si fronteggiavano gli esponenti di due consorzierie opposte: Albericone⁵⁴), esponente del clero della cattedrale, vicino ai nuovi ceti cittadini, che sosteneva probabilmente le ragioni della canonica, ed Achille Tacoli, rappresentante della antica nobiltà degli ex vassalli matildici, partigiano del monastero, un monastero per altro retto da un discendente di questa stessa feudalità rurale, Guido dei Figli di Manfredo. Nel vivo della lotta per la successione questa *Inventio* assume i caratteri di un pamphlet, che unisce dati storici, quali la presenza del legato pontificio Guido a S. Benedetto Polirone⁵⁵) o le iscrizioni summenzionate, ad elementi di invenzione e polemica, su di un problema ancora fondamentale per la città: quello del possesso del corpo del santo patrono, quasi che in esso risiedesse l'autorità stessa del vescovo sulla città.

Nella lite e nella successione il monastero restò sconfitto dalla canonica, come Achille Tacoli dall'elezione episcopale di Albericone dei Cambiatori, canonico della cattedrale, il cui nome mostra chiaramente la provenienza dai nuovi ceti finanziari cittadini. Ma è una sconfitta che non è solo un fatto interno e limitato alla città di Reggio: essa è indice e conseguenza della progressiva emarginazione dei sostenitori dell'antipapa Vittore IV, tra i quali dovevano annoverarsi certamente quei monaci di Polirone, che l'*Inventio* chiama in causa a sostegno delle ragioni monastiche (si ricordi che l'abbazia di Polirone era affiliata a Cluny, e Cluny era per l'antipapa e con l'imperatore), e diverse città del nord Italia.

Nel processo che qui stiamo seguendo, cioè l'aperta utilizzazione politica del culto del santo patrono in una contesa tra componenti della vita cittadina – pur in un contesto di più larga e diffusa conflittualità all'interno della cristianità –, essa ebbe in Reggio come conseguenza immediata la spoliazione della figura del santo patrono delle sue tradizionali valenze di identificazione cittadina: il culto per il santo vescovo patrono non fu più sentito come un elemento di unione e di concordia cittadina, ma divenne un fattore di scontro e divisione; da segno politicamente (nel senso di polis) positivo si trasformò in Reggio Emilia in segno negativo, non più utilizzabile ideologicamente da chi governava, che fu pertanto costretto a sostituirlo con altri culti. Si ebbe infatti in Reggio Emilia la proposizione di due altri culti

52) GOLINELLI, Città e culto (come nota 11) pp. 104–109.

53) Id., Culto dei santi (come nota 34) p. 140.

54) Su di lui v. B. FAVA, Albericone, in: Dizionario Biografico degli Italiani 1 (1960) pp. 659–660.

55) Nel 1146, cfr. P. TORELLI, Regesto mantovano (1914) n. 266, p. 180.

cittadini tra la fine del XII secolo e l'inizio del XIII: un culto per un santo vescovo, Massimo, di cui si trascrisse una Vita, risultata nient'altro che la Vita di Massimo di Riez, scritta da Dinamio Patrizio (inizio VII secolo)⁵⁶ – si tratta di una delle tante contaminazioni agiografiche, per cui dal *Rhegiensis* con cui si significava Riez, si passò al *Regiensis* di Reggio Emilia –, e quello per i martiri Crisanto e Daria, già presente nel Reggiano fin dal X secolo, ora rilanciato come culto della cattedrale, dove sono sepolti⁵⁷. Il primo esprimeva il bisogno di salvare in qualche modo il culto episcopale; il secondo rispondeva alle nuove esigenze popolari: santi giovani, dalla leggenda romantica, ben rappresentabili anche iconograficamente, come è emerso qualche anno fa da scavi nella cripta⁵⁸.

Quello di Reggio è, forse, il caso più evidente di una lite per il possesso del corpo del santo patrono nel secolo XII, ma non fu l'unico. Un caso simile avvenne a Ravenna, dove si fronteggiarono per rivendicare il possesso del corpo del santo vescovo patrono il monastero di S. Apollinare Nuovo, all'interno della città, e quello suburbano di S. Apollinare in Classe. Il santo era morto per le conseguenze delle percosse dei pagani nei pressi di Classe ed ivi sepolto⁵⁹; poi, nel periodo delle incursioni saracene il suo corpo sarebbe stato traslato all'interno della città, nel nuovo cenobio a lui intitolato, che così ne conserverebbe le spoglie⁶⁰, ma i monaci camaldolesi di S. Apollinare in Classe dimostrarono che la traslazione del IX secolo era stata solo una finta per ingannare i male intenzionati, e il corpo santo non si sarebbe mai allontanato da Classe; questo sarebbe comprovato oltre che dalla scoperta del corpo incorrotto del santo, da tre lamine d'argento con l'attestazione che quello era il corpo di Apollinare. Tutto ciò è narrato in un testo agiografico, una »Inventio«⁶¹ scritta nel 1173, che segue una precedente »Historia translationis« (B.H.L. 626); da un testo poetico in dodici versi leonini⁶²; ed è confermato dalle tre lamine d'argento⁶³. Un testo agiografico come quello reggiano, meno esplicito nell'evidenziare la controversia, e meno ricco di nomi e particolari, ma che non può nascondere la vivacità del conflitto sorto sul possesso della preziosa reliquia, che coinvolge anche in questo caso i *cives* – *Quidam cives apud Ravennam de praesentia sacri corporis graviter contendebant*⁶⁴ –: sono i nuovi

56) BHL 5853, Migne PL 80, coll. 31–40; è trascritta nel codice P della canonica di S. Prospero di Castello, ai ff. 126v–132r.

57) Un altare dedicato ai santi è documentato fin dal 1147; dai primi del XIII secolo essi sono sepolti nella cripta del duomo reggiano, e figurano in grande rilievo in un lezionario della cattedrale ora in Reggio E., Biblioteca »Panizzi«, ms. Regg. F. 393, ff. 1r–24r.

58) N. ARTIOLI, L'origine della cattedrale di Reggio Emilia, in: *Ravennatensia* 6 (1974–75) p. 235.

59) G. LUCCHESI, Apollinare di Ravenna, in: *Bibliotheca Sanctorum* 2 (1962) coll. 239–246.

60) D. FARABULINI, Storia della vita e del culto di S. Apollinare (1874).

61) BHL 628; AA SS Jul. 5 (1748) pp. 359–367.

62) Ibidem, p. 359: »Anno milleno centeno septuageno/Terno post gratam Sobolem de Virgine natam/Pastor Alexander quum ternus in orbe micabat, /Schismata quem dira, et quem vera sophia probabat, /Indiciis claris corpus patet Apollenaris«.

63) Ibidem p. 331.

64) Ibidem p. 365.

ceti urbani che dubitano del possesso del corpo santo da parte dei monaci di Classe e lo rivendicano alla città.

Il possesso del corpo del santo patrono è, dunque, argomento di contesa e di divisione, o meglio in esso si rispecchia una contesa ed una divisione che è più profonda: quella tra antica feudalità legata spesso ai monasteri extramurali, e i nuovi ceti cittadini, nonché quella tra scismatici ed ortodossi, tra i sostenitori dell'imperatore e quelli che si schierarono con Alessandro III e coi Comuni nello scisma che lacerò la cristianità nel secolo XII e nella guerra già divampata contro l'imperatore.

7. IL CULTO DEI SANTI NELLO SCONTRO COL BARBAROSSA E NELLO SCISMA »INTER REGNUM ET SACERDOTIUM«

Le trasformazioni subite dalle città nel corso di un secolo⁶⁵, la maggiore complessità e vivacità della loro vita intellettuale e spirituale, il sorgere dei nuovi organismi comunali comportarono in quasi tutti i centri urbani del nord Italia la necessità di rivedere e ripensare il loro rapporto con il culto dei santi cittadini. Direi che tra gli anni Quaranta del XII secolo e i primi due decenni del secolo successivo non ci fu città che non ebbe al suo interno qualche avvenimento che coinvolse i suoi culti, trasformando quelli antichi, scoprendone di nuovi, aggiungendone o togliendone qualcuno.

Era sì la conseguenza dell'ampliamento delle mura o dell'edificazione di nuove chiese, ma era anche la necessità di ridefinire un elemento essenziale – o fino ad allora essenziale – dell'essere stesso della città, e di trovare, eventualmente, nuovi modelli di santità. Se fino ad allora aveva retto tranquillamente il trinomio città-vescovo-santo patrono, ora la città non era più quel piccolo agglomerato di prima, il ruolo del vescovo stava rapidamente mutando, man mano che le nuove autorità si appropriavano di quelle che erano state fino ad allora le sue prerogative, giungendo fino alla riscossione della decima⁶⁶, anche il santo patrono – o, almeno, il modo di intenderlo – era soggetto a mutare. Il caso – già per altro molto studiato da Alba Maria Orselli⁶⁷ e da Antonio Ivan Pini⁶⁸ (dopo Lanzoni, Gina Fasoli ed altri) – di Bologna si mostra a questo proposito emblematico: nel 1141 c'è il ritrovamento del corpo di un santo vescovo, Petronio, nella chiesa del monastero camaldolese di S. Stefano, segue la

65) Sulle quali v., da ultimo, *L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo*, a cura di R. BORDONE e J. JARNUT (1988).

66) A. CASTAGNETTI, *Le decime e i laici*, in: *Storia d'Italia Einaudi. Annali 9* (1986) pp. 522-525.

67) A. M. ORSELLI, *Spirito cittadino e temi politico-culturali nel culto di San Petronio*, in: *La coscienza cittadina (come nota 31)* pp. 283-343; *EADEM*, *Immagine e miti di san Petronio nella tradizione bolognese*, in: *La Basilica di S. Petronio in Bologna 1* (1983) pp. 41-52; entrambi i saggi sono ripubblicati in: ORSELLI, *L'immaginario religioso (come nota 18)* pp. 183-241, 437-456.

68) A. I. PINI, *Origine e testimonianze del sentimento civico bolognese*, in: *La coscienza cittadina (come nota 31)* pp. 137-193.

composizione di una Vita⁶⁹⁾ e di un »Sermo de inventione reliquiarum S. Petroni«⁷⁰⁾ e l'estensione della festa per la ricorrenza di tale inventio a tutta la diocesi, al 4 ottobre⁷¹⁾. Bologna non aveva prima uno specifico santo vescovo patrono: la cattedrale era ed è dedicata a s. Pietro; santi locali erano solo i martiri Vitale ed Agricola, i corpi dei quali erano anch'essi conservati nel complesso stefaniano. La scoperta di questo corpo e l'attivazione del suo culto da parte del vescovo Enrico potrebbero inserirsi nei nuovi culti episcopali della prima metà del secolo XII, come quelli già ricordati di Bernardo degli Uberti a Parma o di s. Bellino a Padova⁷²⁾, ma il testo dell'Inventio autorizza una lettura più politica, cioè cittadina, di questo culto, per il rilievo che si dà in essa ai *consules ... et cives bononienses*⁷³⁾: quel testo, che si data agli anni ottanta del secolo, presenta il momento dell'accordo tra il vescovo e il Comune consolare, alla ricerca entrambi di un simbolo nuovo per la città. Ma il culto petroniano tardò ad affermarsi e per stabilirsi definitivamente ebbe bisogno di oltre un secolo⁷⁴⁾. Perché questo? Tra le ragioni andrà considerata anche la concorrenza costituita dalla contemporanea proposizione di un altro culto cittadino da parte del monastero bolognese di S. Procolo, quello appunto di s. Procolo, anzi di due santi Procolo⁷⁵⁾: uno vescovo bolognese⁷⁶⁾, l'altro *miles*, martire ai tempi dell'imperatore Giustino⁷⁷⁾. Il cenobio benedettino prima cercò di contrastare il culto di s. Petronio vescovo proponendo un suo vescovo, Procolo, anch'esso martire, sulla

69) BHL 6641, ed. F. LANZONI, San Petronio vescovo di Bologna nella storia e nella leggenda (1907) pp. 219-240.

70) BHL 6643, ed. LANZONI, San Petronio (come nota 69) pp. 240-250.

71) Per la datazione dei due testi agiografici e la nuova festa, v. ORSELLI, L'immaginario religioso (come nota 18) p. 451.

72) In verità s. Bellino, vescovo di Padova, morto nel 1147 assassinato ad Adria mentre era in pellegrinaggio verso Roma, non ebbe mai un vero e proprio culto cittadino, dal momento che il suo corpo restò ad Adria e la città di Padova si trovò divisa fin dalla seconda metà del secolo XI su di una pluralità di culti: s. Giustina, s. Prosdocimo (che si pretendeva vescovo ed evangelizzatore del Veneto), s. Daniele levita ed altri ancora, e solo con sant'Antonio trovò un vero e proprio nuovo culto cittadino: P. GOLINELLI, La riforma della Chiesa e la lotta per le investiture, in: Il Veneto nel Medioevo. 2: Dai Comuni cittadini al predominio scaligero (1024-1329), a cura di A. CASTAGNETTI e G.M. VARANINI (1991) pp. 209-242.

73) Sermo de inventione, ed. Lanzoni (come nota 70) p. 243.

74) PINI, Origine e testimonianze (come nota 68), pp. 150-160.

75) Diversi santi hanno il nome Procolo: oltre ai due bolognesi di cui si dirà, Procolo vescovo di Narni; Procolo di Pozzuoli, uno dei soci di s. Gennaro; Procolo vescovo di Ravenna; Procolo vescovo di Verona; Procolo di Terni; Procolo vescovo di Autun: cfr., oltre alle voci relative della Bibliotheca Sanctorum, S. PRETE, San Procolo nel più antico martirologio: il Geronimiano (sec. VI), in: San Procolo e il suo culto. Una questione di agiografia altomedievale bolognese (1989) pp. 139-158. Ad un santo di nome Procolo era dedicata una chiesetta tirolese, che ci ha restituito importanti affreschi medievali: cfr. St. Proculus-Naturns. Archäologie und Wandmalerei (1990).

76) G. D. GORDINI, Procolo, vescovo di Bologna, in: Bibliotheca Sanctorum 10 (1968) coll. 1152-1154.

77) Cfr. G. B. MELLONI, Atti o memorie degli uomini illustri in santità nati o morti in Bologna. Classe dei santi e beati 1,1 (1786) pp. 502-507; cfr. anche: M. FANTI, San Procolo. La chiesa - L'abbazia. Leggende e storia (1963); E. LODI, I santi della Chiesa bolognese nella liturgia e pietà popolare (1987) pp. 39-41.

identità e sulla stessa antichità del culto del quale in Bologna il dibattito è assai aperto e contrastato⁷⁸); poi aggiunte ad esso quello del Procolo martire, giovane tirannicida.

Alla base di questi due culti vi sono due leggende agiografiche risalenti, sembrerebbe, alla metà del secolo XII: la Vita del Procolo vescovo⁷⁹), mediata dalla storia dei dodici siri, uno dei quali portava il nome di Procolo⁸⁰); e la Passione del Procolo miles⁸¹). Secondo questo testo il santo – un giovinetto assai bello, come poi verrà raffigurato da Michelangelo –, avrebbe ucciso il prefetto del pretorio Marino, persecutore dei cristiani, e sarebbe per questo stato martirizzato dai pagani. Se la proposizione del culto di un santo vescovo bolognese si colloca a ridosso dell'invenzione del corpo di s. Petronio nel monastero benedettino di S. Stefano⁸²), quella del santo *miles* tirannicida rispecchia un momento particolare della storia della città di Bologna: quello dell'uccisione del podestà di Bologna, il giurista Bezo, vicario imperiale, imposto da Federico I al governo della città, dopo i tumulti cittadini seguiti alla scomunica del vescovo bolognese Gerardo, comminata dal sinodo antipapale di Lodi, del 1161⁸³).

Siamo ancora nel quadro delle lotte tra i sostenitori di Vittore IV e quelli che parteggiavano per Alessandro III; Bologna fu con quest'ultimo contro l'imperatore, e assieme alle città della Marca Veronese che nell'aprile del 1164 si erano ribellate al sovrano⁸⁴). Il monastero di S. Procolo, vicino come altri monasteri benedettini all'antipapa, sentì il bisogno di recuperare il suo legame con la città, proponendo il santo tirannicida, e creando uno stretto parallelo tra le sue glorie e il presente storico, caratterizzato proprio dall'uccisione dell'inviato del tiranno.

L'uso politico del culto del santo è evidente, ma – ed è questo un fenomeno che solo ora sta evidenziandosi – è altresì evidente la scarsa ricezione di questi nuovi culti nella città: quello per s. Petronio, che poi nell'agiografia riuscì ad inglobare anche Procolo, si affermò come culto del Comune solo un secolo dopo; quello per i santi Procolo finì per essere circoscritto al monastero ed al quartiere, anche se Procolo appare dal 1251 come comprotettore della città⁸⁵).

La lotta tra i sostenitori di Alessandro III e quelli di Vittore IV e dei suoi successori, Pasquale III e Callisto III, unitamente alle diversa collocazione politica contro o a favore

78) Cfr. A. I. PINI, Nuove ipotesi su San Procolo martire di Bologna, e G. ROPA, Il culto tardoantico e medievale di San Procolo martire di Bologna. Discussioni e ricerche, entrambi in: San Procolo (come nota 75) rispettivamente alle pp. 23–44 e 45–122.

79) BHL 6956, ed. G. B. MELLONI, Atti o memorie degli uomini illustri in santità nati o morti in Bologna, cl. II, 1 (1773) pp. 279–283; cfr. LODI, I santi della Chiesa bolognese (come nota 77) pp. 41–44.

80) R. GRÉGOIRE, La leggenda dei XII Compagni, in: San Procolo (come nota 75) pp. 159–187.

81) BHL 6954, ed. MELLONI, Atti o memorie (come nota 77) 1,1; v. anche *ibid.* 6 (1786) pp. 166–170.

82) GORDINI, Procolo (come nota 76) col. 1153.

83) A. HESSEL, Storia della città di Bologna dal 1116 al 1280, ed. italiana a cura di G. Fasoli (1975) pp. 54–58.

84) A. CASTAGNETTI, La marca Veronese – Trevigiana (1986) p. 53.

85) GORDINI, Procolo (come nota 76) col. 1253.

dell'imperatore Federico I, influenzò il culto dei santi, ma più in negativo che in positivo, nel senso che finì per limitarne e ridurne la credibilità. Si comprendeva infatti l'importanza del segno, e la necessità di appropriarsene, ma non si riusciva probabilmente a capire che l'eccessiva sua politicizzazione avrebbe finito per fargli perdere la sua capacità semantica.

E' attestato persino un intervento diretto dell'imperatore Federico Barbarossa a Lodi, nel 1163, per la traslazione del vescovo protettore s. Bassiano⁸⁶⁾ dalla antica sede, nella Lodi vecchia saccheggiata dai Milanesi nel 1158, alla nuova cattedrale nella Lodi Nuova⁸⁷⁾. L'imperatore avrebbe portato sulle sue spalle il sarcofago col corpo santo⁸⁸⁾, a dimostrare un interessamento diretto e profondo alla vita religiosa ed ai simboli civili della città a lui fedele; ma anche questo intervento lasciò il segno, se dopo la fine dello scisma e della lotta i Lodigiani cercarono di darsi un altro santo patrono, nel vescovo antitedesco Alberto »De Quadrellis« (1168-1179)⁸⁹⁾.

Meno chiara è la sottrazione dei supposti corpi dei tre Re Magi⁹⁰⁾, avvenuta a Milano nel 1163 o 1164: le fonti non concordano nemmeno nell'indicare la chiesa nella quale i corpi sarebbero stati conservati⁹¹⁾, mentre risulta oscuro quando quei tre corpi siano giunti a Milano e che tipo di culto venisse loro tributato. Più che un avvenimento milanese, questa vicenda va letta nella prospettiva della città in cui vennero traslati, Colonia, alla quale furono portati dal nuovo arcivescovo, già cancelliere imperiale, Reinald von Dassel. Milano, con la grave sconfitta e la distruzione subita, offre il pretesto per giustificare l'inserimento di un culto e il possesso tanto straordinario di corpi, non facilmente giustificabili altrimenti; ma la città lombarda non sembra averne minimamente risentito: quello – se pure esisteva, e c'è da dubitarne – non era un culto cittadino: i simboli della città erano ben altri e non mancarono di farsi sentire anche in termini politici, come dimostra la presenza dell'immagine di sant'Ambrogio sul pennone del carroccio alla battaglia di Legnano, e se tanta fortuna ebbe la leggenda che voleva lo stesso sant'Ambrogio guidare le truppe milanesi di Luchino Visconti contro Lodrisio, nella battaglia di Parabiago del 1339, come ci racconta Galvano Fiamma⁹²⁾.

86) La Vita (BHL 1040) è edita in AA SS Jan. 2 pp. 221-226 con un'aggiunta in: F. SAVIO, Sur un épisode peu connu de la Vie de S. Bassien de Lodi, *Analecta Bollandiana* 27 (1908) pp. 61-64.

87) Cfr. P. TOZZI-M. HARARI, Influssi della politica milanese del XII secolo sulla trasformazione urbana di Laus, in: *Atti dell'11 Congresso Internazionale di Studi sull'alto Medioevo* (1989) pp. 903-906.

88) ACERBO MORENA, *De rebus Laudensibus*, ed. Ph. JAFFÉ, MGH SS 18 p. 642.

89) A. CARETTA, La leggenda di S. Alberto di Lodi, in: *Archivio Storico Lodigiano* (1981) pp. 43-78, con edizione della Vita BHL 223.

90) Sui quali v. l'opera fondamentale di H. KEHRER, *Die heiligen Drei Könige in Litteratur und Kunst* (1908-1909) e il commento di H. DELEHAYE, *Analecta Bollandiana* 29 (1910) pp. 474-475, sull'identificazione tra i re magi e i »Tre coronati« venerati a Milano.

91) Forse S. Eustorgio (*Gesta Federici I imper. in Lombardia*, ed. O. HOLDER-EGGER, MGH SS rer. Germ. 27 (1892) p. 58); forse il monastero di S. Ambrogio (*Annales Isingrimi majores*, ed. Ph. JAFFÉ, MGH SS 17 p. 314; cfr. A. M. DI NOLA, Introduzione, in: GIOVANNI DA HILDESHEIM, *La storia dei re Magi*, 1980, pp. 32-33).

92) GALVANO-FIAMMA, *Chronicon maius*, ed. C. CASTIGLIONI, in *RIS* (2), 12/4 (1938) p. 31.

8. NUOVI CULTI CITTADINI DOPO LA PACE DI COSTANZA

Anche Milano, come già abbiamo visto per Lodi con il b. Alberto, vide affacciarsi alla fine del secolo un nuovo culto vescovile: quello per s. Galdino della Sala, vescovo della città tra il 1166 e il 1176⁹³). Sembra di assistere al tentativo degli episcopati cittadini di riprendere il controllo di questo fattore della vita urbana nella riproposizione della figura vescovile come centro della città, suo baluardo di difesa spirituale e materiale. Questo tentativo è ancor più convincente quando il vescovo che si addita alla venerazione è un martire, vittima della lotta se non contro gli scismatici, almeno contro le forze del male o gli eretici, nuovi pagani: nell'Italia del nord della fine del secolo XII abbiamo due casi emblematici di questo modello di santità. Il primo è quello di Adelpreto, vescovo di Trento dal 1156 al 1177⁹⁴) – veramente schierato all'inizio con l'imperatore –, trafitto presso Rovereto dalla lancia di Aldrighetto di Castelbarco, sepolto nel braccio sud del transetto del duomo di Trento, dove una targa dorata ricordava la sua uccisione sacrilega, e venerato subito dopo la morte come santo e compatrono della diocesi. Il secondo è quello del beato Giovanni Cacciafronte⁹⁵), nobile cremonese, che resse la sede episcopale di Vicenza tra il 1179 e il 1184, ucciso nella cattedrale probabilmente dai vassalli della Chiesa vicentina, privati dei loro beni dalla politica di riappropriazione dei beni ecclesiastici messa in atto dal vescovo⁹⁶), ma nella cui morte si volle leggere la malizia dei catari già largamente presenti nell'Italia settentrionale e da quell'anno anche in Vicenza, con una propria chiesa⁹⁷).

Accanto a questi nuovi martiri, modelli episcopali di una santità immersa nel momento storico, come già un secolo prima, dopo lo scontro tra Gregorio VII ed Enrico IV, si esaltavano nell'agiografia comportamenti di superamento del conflitto che aveva fino ad allora travagliato la cristianità, come nei »Miracula s. Hymerii«⁹⁸), scritti a Cremona nel 1174, o nella Vita del b. Alberto *de Castro Gualterii*⁹⁹), vescovo di Vercelli dal 1184 al 1204, poi patriarca di Gerusalemme, morto assassinato in S. Giovanni d'Acri nel 1214¹⁰⁰), di cui si dice che *inter Sacrosanctam Romanam Ecclesiam et imperium fidelissimus extitit mediator*¹⁰¹).

93) E. CATTANEO, Galdino della Sala cardinale arcivescovo di Milano, in: Contributi dell'Istituto di Storia Medioevale dell'Università Cattolica del Sacro Cuore 2 (1972) pp. 356–383.

94) Su di lui v. A. CETTO, Adalpreto, in: Dizionario Biografico (come nota 47) pp. 227–228.

95) Su Cacciafronte v. A. MORISI, Cacciafronte Giovanni, in: Dizionario Biografico degli Italiani 15 (1972) pp. 784–786.

96) A. CASTAGNETTI, I conti di Vicenza e di Padova dall'età ottoniana al Comune (1981) pp. 161–162.

97) F. LOMASTRO-TOGNATO, L'eresia a Vicenza nel Duecento. Dati, problemi e fonti (1988) pp. 12–14; G. GRACCO, Religione, Chiesa, pietà, in: Storia di Vicenza. 2: L'età medievale (1989) pp. 393–397.

98) Translatio s. Hymerii ep. Amerini in Cremonensi Ecclesia (BHL 3957), AA SS Jun. 3 (1701) pp. 376–377.

99) BHL 222; AA SS April. 1 (1675) pp. 769–802.

100) Cfr. L. GULLI, Alberto di Vercelli, in: Dizionario Biografico (come nota 47) pp. 750–751.

101) AA SS April. (1675) p. 770.

La Chiesa urbana continuava a proporre nuovi o antichi culti episcopali, ma questi non erano più in grado di assurgere al ruolo di patroni cittadini; semmai compatroni, come s. Galdino a Milano¹⁰², mai però assunto al livello del patrono maggiore, Ambrogio.

Nuovi ed inediti modelli di santità venivano invece da altri ambienti cittadini: quelli delle arti, dei mestieri, degli enti di carità. Si affacciò allora il modello del santo laico, non più un nobile o un cavaliere, ma un uomo comune, di estrazione modesta, che si segnalava soprattutto per le opere di carità¹⁰³: sono i casi di Gualfardo di Verona, morto nel 1127¹⁰⁴, di Teobaldo d'Alba, morto nel 1150¹⁰⁵, di Omobono di Cremona, morto nel 1197 – l'unico ad essere canonizzato¹⁰⁶ –, di Raimondo Palmerio di Piacenza (†1200)¹⁰⁷, di Obizio di Brescia (†1204)¹⁰⁸, di Gerardo Tintore di Monza (†1207)¹⁰⁹, per fermarci ai primi anni del Duecento. Santi cittadini, legati ai ceti artigianali ed alla piccola borghesia urbana¹¹⁰, impegnati concretamente a migliorare le condizioni di vita di chi soffriva nella città, soprattutto con opere di carità, ma nemmeno essi in grado di imporsi come simbolo della città nel suo insieme.

9. VERSO LA FRAMMENTAZIONE DEI CULTI NELLA CITTÀ ITALIANA BASSOMEDIEVALE

Lo sviluppo urbanistico, il costituirsi di quartieri, il moltiplicarsi delle chiese, degli ospedali, delle comunità monastiche e degli Ordini religiosi, comportarono il sorgere di una pluralità di luoghi di culto all'interno della città comunale italiana; ciascuno di questi luoghi di culto cercò di caratterizzarsi e differenziarsi con un suo proprio santo, una sua propria reliquia, una sua

102) Il suo culto a Milano è attestato dal 1188, cfr. CATTANEO, Galdino della Sala (come nota 93) pp. 376–378.

103) VAUCHEZ, *Une nouveauté du XIIe siècle* (come nota 20) pp. 68–69; la carità è l'elemento essenziale anche di santi non laici, come Galdino, cardinale e arcivescovo, cfr. CATTANEO, Galdino della Sala (come nota 93) pp. 372–374. Sul rapporto dei santi del XIII secolo col danaro v. D. M. WEBB, *A Saint and His Money: Perceptions of Urban Wealth in the Lives of Italian Saints*, in: *The Church and Wealth. Papers Read at the 1986 Summer Meeting and the 1987 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. by W. J. SHEILS und D. WOOD (1987) pp. 61–73.

104) Gualfardo, il cui nome è la latinizzazione del tedesco »Wallfahrer« (»pellegrino«), era un sellaio, giunto a Verona per commercio e ivi rimasto come eremita in un bosco fuori della città, vicino all'Adige: su di lui v. C. SOMIGLI, Gualfardo, in: *Bibliotheca Sanctorum* 7 (1965) coll. 420–421; GOLINELLI, *La riforma della Chiesa* (come nota 72) pp. 217–218. Esiste su di lui una *Vita* (BHL 8789), AA SS April. 3 (31866) pp. 837–840, di difficile datazione ma forse della seconda metà del secolo XII.

105) N. DEL RE, Teobaldo Roggeri, in: *Bibliotheca Sanctorum* 12 (1969) coll. 201–203; il dossier agiografico su questo santo è edito da L. GIORDANO, *Il rotolo di S. Teobaldo Roggeri* (1929).

106) Su di lui v., da ultimo, A. VAUCHEZ, *Le trafiquant céleste: saint Homebon de Crémone* (†1197), *marchand et père des pauvres*, in: *Horizons marins, itinéraires spirituels* (Mélanges M. Mollat) 1: *Mentalités et sociétés* (1987) pp. 115–122.

107) A. VAUCHEZ, Raimondo Zanfogni, in: *Bibliotheca Sanctorum* 11 (1968) coll. 26–29.

108) E. CAMISANI, Obizio, in: *Bibliotheca Sanctorum* 9 (1967) coll. 1085–1086.

109) Su di lui, la città di Monza al suo tempo e il suo culto, v. Gerardo Tintori *il santo di Monza* (1979).

110) VAUCHEZ, *Une nouveauté du XIIe siècle* (come nota 20) pp. 65–66.

specifica leggenda agiografica, con i quali mettersi in concorrenza con gli altri luoghi di culto. Ne scaturì un progressivo moltiplicarsi delle reliquie e dei santi stessi, e per conseguenza una reazione sia a livello ufficiale, con l'introduzione di più severe norme per il processo di canonizzazione¹¹¹), sia a livello dei credenti, con una protesta per questa proliferazione dei culti¹¹²), sia a livello popolare con il diffondersi di una sempre maggiore incredulità, che si manifestava con il disinteresse per questi fenomeni, ovvero con la satira, il dileggio, la beffa sul sacro, così ben testimoniata nella novellistica del Trecento¹¹³).

Se nel governo della città il Comune era riuscito a sostituire il vescovo, nell'uso politico del culto del santo questo avvenne solo parzialmente, perché nel frattempo era cambiata la sensibilità religiosa, era cambiato il valore stesso che il culto per i santi cittadini aveva nella mentalità della gente, si erano moltiplicati gli enti promotori di culti. Il Comune era uno di questi, forse il principale in qualche momento, come per la richiesta di canonizzazione di s. Giovanni Bono a Mantova¹¹⁴), alla metà del Duecento, o di s. Enrico di Treviso un secolo dopo¹¹⁵), ma era il valore del culto del santo e dell'importanza del fattore religioso nella società che erano mutati. In una formula potremmo parlare del passaggio da una religione cittadina, che ruotava intorno al binomio vescovo-santo patrono, ad una religione civica, nella quale il culto del santo cittadino era uno dei momenti dell'essere città, e come tale si esplicava coinvolgendo le magistrature cittadine nel giorno della sua festa, in liturgie particolari, offerte di ceri, omaggi formali, e tutta la popolazione urbana in processioni, tornei, divertimenti¹¹⁶): manifestazioni esteriori che più che celebrare il sentimento religioso, esprimevano ed esaltavano l'autocoscienza di un gruppo sociale: i cittadini. Non era più importante allora la figura del santo protettore, ma i modi in cui si celebrava la sua festa, chi ne era protagonista: il culto per il santo era ormai un referente come un altro di una politica che ora si basava su ben altri mezzi per raggiungere i suoi fini.

111) VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* (come nota 22) pp. 69-120.

112) Se ne fece portavoce un noto novellista italiano, Franco Sacchetti, in una lettera a Iacomo di Conte da Perugia (1365), in: F. SACCHETTI, *Opere* 2, ed. A. Chiari (1958) pp. 99-104; cfr. R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica* (1987) p. 67.

113) P. GOLINELLI, *Il santo gabbato. Forme di incredulità nel mondo cittadino italiano*, in: Id., *Città e culto* (come nota 11) pp. 63-90.

114) P. GOLINELLI, *Dal santo del potere al santo del popolo. Culti mantovani dall'alto al basso Medioevo*, in: Id., *Città e culto* (come nota 11) pp. 54-62.

115) Sul beato Enrico da Bolzano si veda, da ultimo: S. TRAMONTIN, *Aspetti di vita religiosa*, in: *Storia di Treviso. 2: Il Medioevo*, a cura di D. RANDO e G. M. VARANINI (1991) pp. 408-410.

116) Si veda il caso di Mantova studiato da M. VAINI, *Sant'Anselmo nella vita religiosa e culturale di Mantova nel basso Medioevo*, in: *Sant'Anselmo* (come nota 39) pp. 63-79.