Pellegrinaggio

un'immagine della religiosità medievale

Appunti per la conferenza "SUI CAMMINI DI SANTIAGO"
c/o Università dell'Insubria - Varese, 16 giugno 2004
c/o Centro Culturale Guernica - Bresso, 21 aprile 2006

Dal 18 marzo al 6 aprile 1123, papa Callisto II convoca il primo concilio generale (in seguito IX ecumenico) del Laterano. Tra i 25 canoni emessi, spicca l'imposizione del dogma di fede dell'esistenza dell'inferno, prevedendo una condanna a prigione, a torture e alla morte per coloro che non credono. Per la Chiesa si apre un immenso mercato, sfacciato quanto esplicito: i peccatori possono evitare alle loro anime le pene dell'inferno vincolando, prima di morire, le loro ricchezze alla Chiesa e contrattando la celebrazione di messe in onore dei defunti. Questo contesto permetterà alla Chiesa la successiva invenzione del Purgatorio, luogo dove stazionano le anime dei peccatori che sono morti in grazia di Dio. Un sotterfugio che è stato la chiave per la vendita massiccia d'indulgenze, uno scandaloso affare commerciale che troverà il suo culmine nella *Taxa Camarae* di papa Leone X (1517), scatenando la Riforma protestante di Martin Lutero.

Locus purgatorius : il luogo per la purgazione si perfeziona fra il 1170 e il 1180. Primi teologi del purgatorio furono Pietro il Cantore e Simone di Tournai; tra i primi suoi ospiti: san Bernardo. Verso il 1200 il purgatorio si insedia. La sua sistemazione scolastica passa attraverso i francescani (Pier Lombardo, Alessandro di Halès, Bonaventura) e i domenicani (Alberto Magno, Tomaso d'Aquino). La prima definizione ponticale è del 1254, confermata al secondo Concilio di Lione (1274). Troverà il suo trionfo poetico nella *Commedia* di Dante Alighieri

Dal 1200 al 1255 : periodo di vita del francescano Tommaso da Celano, cui si attribuisce la composizione dell'inno *Dies irae, dies illa* (Quel giorno sarà un giorno tremendo), composto per propagare il dogma dell'esistenza di un inferno.

È difficile dire in che misura questa poco allettante filosofia fosse generalmente accettata, perché le denunce dei predicatori non sempre riflettevano adeguatamente il clima della vita religiosa medievale. Come i predicatori stessi erano pronti ad ammettere, spesso le loro parole cadevano nel vuoto e non c'è dubbio che l'ultimo scorcio di medioevo, cui si riferiscono in genere i sermoni giunti fino a noi, fosse un periodo di notevole diffusione dei valori temporali. Il priore di Holy Trinity, a Londra, riferiva nel 1200 che "molti non credevano negli angeli né buoni né cattivi, né nella vita o nella morte, né in altre cose spirituali che non possono vedere coi propri occhi". C'erano quelli che ridevano apertamente, lamentava Vincenzo di Beauvais, delle rappresentazioni grafiche dell'inferno. Bertoldo di Regensburg dedicò un intero sermone alla confutazione di quegli scettici che sostenevano che l'anima sarebbe diventata insensibile alle pene dell'inferno, se fosse veramente durata all'infinito. Talvolta persino la fede in un Dio misericordioso era considerata una prova di eresia. Un albigese che comparve davanti al tribunale dell'Inquisizione della Linguadoca dichiarò che se avesse potuto mettere le mani su quel Dio che salvava solo una delle migliaia di creature da lui create, lo avrebbe fatto a pezzi e gli avrebbe sputato in faccia. Fu arso vivo. Tuttavia, la maggior parte della gente non amava criticare le dottrine ufficiali e continuò ad andare a sentire i predicatori mendicanti. Agli inizi del XV secolo, Margery Kempe, la visionaria di King's Lynn, si era dapprima rifiutata di credere che la maggioranza degli uomini fosse destinata alla dannazione "e quando

Nostro Signore le mostrò tutti quelli che avrebbero dovuto essere dannati, ne ebbe gran pena; non voleva sentirne parlare [...] e cercò il più possibile di non pensarci". Ma al Signore non piacque questa aberrazione e la punì fino a che non accettò la dottrina ortodossa. Descrizioni dettagliate dell'inferno erano assai diffuse tra gli uomini del medioevo. L'immagine dell'inferno veniva illustrata da predicatori ricchi d'immaginazione, come Richard Alkerton che in un sermone tenuto a Londra nel 1406 disse che i dannati sarebbero stati "bruciati nelle fiamme infernali per l'eternità. Vermi velenosi [...] consumeranno fino all'ultimo tutte le loro membra, e il verme della coscienza gli strazierà l'anima [...]. La vostra sarà una disperazione eterna [...]. Questo fuoco che vi tormenta non si spegnerà mai e quelli che vi tormentano non si stancheranno né moriranno mai".

Le scene scolpite sulla fiancata occidentale della chiesa di Conques o di Bourges trovano corrispondenza nei manuali dei predicatori. *The prick of conscience* (*Il rimorso di coscienza*), uno dei più diffusi di questi manuali, traccia un quadro dell'inferno dei più drammatici ed impressionanti: un fracasso spaventoso, urla di torturati "l'infuriar dei diavoli, il battere e risuonar" dei loro martelli infuocati, e una fitta massa umana che sbanda da una, parte all'altra del forno infernale, colpendosi a vicenda, ciascuno graffiando il viso del vicino con un ghigno folle o lacerando la propria carne con indicibile collera. Buona parte di queste descrizioni scaturiva da visioni o dai racconti di coloro che sostenevano di essere discesi con il proprio corpo all'inferno. Ai tempi di Beda il Venerabile, un tale del Northumberland che diceva di essere risuscitato descriveva l'inferno come una buca sempre più profonda dove i peccatori pativano il massimo del caldo e del freddo, le loro grida sommerse dalle sinistre risate dei demoni. "Sai di chi sono tutte queste anime? - gli chiese la sua guida. - Sono di coloro che non si sono confessati e non hanno espiato i loro peccati prima di morire". Gli scrittori del VII secolo sembravano concordi nel dire che le torture dell'inferno consistevano nel passaggio da un caldo insopportabile al gelo piu assoluto. L'eremita Guthlac vedeva l'inferno come "vortici di fiamme misti a grandine gelata", un'immagine che rimase assai diffusa per tutto il medioevo. Persino il Claudio di Shakespeare temeva di "bagnarsi nei flutti di fuoco o [...] nella rabbrividita ghiaccia compatta".

Forse gli uomini colti non sempre credevano ai racconti di chi diceva d'esser disceso col proprio corpo all'inferno, ma Beda e Gregorio Magno ci credevano sicuramente. Comunque, le descrizioni dell'inferno che si basavano su questi racconti riflettevano concetti sostenuti più o meno coerentemente da ogni generazione. La madre di Gilberto di Nogent, dopo la morte del marito "vide per straordinaria concessione divina in frequenti visioni le immagini più chiare possibili delle pene che egli pativa in purgatorio". Un servo di Ludovico, langravio di Turingia, sosteneva di aver ottenuto il permesso di gettare una occhiata nell'inferno, dove aveva potuto vedere i tormenti del suo ex padrone. Tali racconti erano ascoltati dovunque con grande interesse. Quando nel 1196 un monaco di Eynsham ebbe in sogno una visione straordinariamente viva del purgatorio, il vescovo di Lincoln ordinò che ne venisse fatta una dettagliata relazione ad edificazione dei suoi diocesani.

Una delle principali caratteristiche della religione medievale era un profondo pessimismo che, a livello popolare, alimentava un fatalismo in cui il ricorso ai rituali con lo scopo di espiare i peccati diventa più facile a capirsi. La salvezza di un individuo non era nulla più di un miracolo che bisognava chiedere a Dio attraverso l'intercessione dei santi. In un'efficace predica sulla dannazione, Bertoldo di Regensburg affermò che la salvezza di un peccatore è "uno dei più grandi miracoli che Dio può fare. Per questa ragione durante la messa noi cantiamo *Mirabilis Deus in sanctis suis*" (*Dio è meraviglioso nei suoi santi)*.

Le reliquie dei santi, ripeteva un teologo del XII secolo, sono i mezzi attraverso cui i fedeli possono resistere alla potenza del male nel mondo; danno salute al corpo dell'uomo e assoluzione alla sua anima: "Il corpo di Elia dà vita ai morti e allontana l'angoscia della morte dai vivi".

Anno 386: gran parte dei santi le cui reliquie sono venerate nel IV secolo erano martiri dell'ultima persecuzione. Ma una successione di spettacolari scoperte (o "invenzioni") alla fine del IV e agli inizi del V secolo aumenta notevolmente il numero di preziose reliquie a disposizione. Le cateratte si aprono con la scoperta fatta da sant'Ambrogio nella basilica di Milano: mentre stava consacrando la basilica alla presenza di una grande folla, Ambrogio scava il terreno sotto i suoi piedi e scopre due corpi non identificabili ma che lui dichiara essere Gervasio e Protasio, due personaggi fino ad allora completamente sconosciuti, le cui spoglie vengono subito raccolte dalla folla e venerate come le reliquie di santi e martiri. L'avvenimento non poteva capitare in un momento più opportuno, visto che l'imperatrice Giustinia, seguace di Ario, stava cercando proprio allora di espellere Ambrogio dal suo vescovato. Non si può escludere che la "invenzione" fosse stata accuratamente studiata per fini politici; è comunque fuori dubbio che il ritrovamento delle "reliquie" ha una grande influenza sui contemporanei. Sant'Agostino, che si trova pure lui a Milano, parla spesso dell'avvenimento e il culto dei due santi sconosciuti gode fin da subito di una enorme popolarità in tutto il mondo cristiano. Comunque la si voglia interpretare, si può senz'altro affermare che un risultato di questa operazione è stato quello di rendere i cristiani dell'epoca più inclini a prestare fede ciecamente alle favole di ciarlatani o visionari in fatto di miracoli e di reliquie. Due santi sconosciuti, Vitale e Agricola, vengono dissepolti in analoghe circostanze nel 390 a Firenze. Nello stesso anno due monaci affermano di aver trovato la testa di Giovanni Battista tra le rovine del palazzo di Erode in Palestina. Ancora più esaltata dell'invenzione dei santi Gervasio e Protasio è la scoperta di santo Stefano, il primo martire cristiano.

Anno 415: un certo Luciano, sacerdote cristiano di Caphar Gamala in Palestina, ha una rivelazione in cui Gamaliel, il fariseo illuminato del quale si fa menzione negli Atti degli Apostoli, lo informa di aver trasportato il corpo del lapidato Stefano proprio a Caphar Gamala, e di averlo sepolto in un terreno di proprietà del prelato stesso. Il giorno dopo il sacerdote si reca nel luogo indicato e vi scopre tre tombe, ma il vescovo Giovanni, presente alla scoperta, sente nell'aria "profumo di Paradiso" e subito indica quale delle tre tombe è quella del martire. Il 26 dicembre le ossa sono portate nella chiesa sul Monte Sion, dove 73 malati ottengono un'immediata guarigione. In seguito, le reliquie sono smembrate: una parte viene suddivisa tra le chiese del Nordafrica e del Mediterraneo occidentale; un'altra parte rimane a Caphar Gamala, mentre il grosso viene trasportato a Gerusalemme. Alcuni frammenti prendono comunque la strada di Uzalis, Calama, Minorca, Ancona e altri posti ancora; anche sant'Agostino ne ottiene alcuni per la sua chiesa di Ippona, che diventa mèta di un importante centro di pellegrinaggio nordafricano.

Anno 1047: avviato dalla "scoperta" di sant'Ambrogio (anno 386), il commercio delle reliquie vive un momento magico. Non solo una nazione, ma una regione, una città o un individuo acquisiva un nuovo status quando riusciva ad avere una reliquia preziosa. Per un importante collezionista, il corpo di un santo poteva letteralmente valere più dell'oro o dell'argento. E la prova ci è data in quest'anno da Fernando, conte di Carrion, il quale al momento di ricuperare i suoi debiti dall'emiro di Cordova, rifiuta tutte le verghe d'oro e d'argento che gli vengono offerte perché "d'oro e d'argento ne ho già abbastanza; datemi il corpo di san Zoilo".

Il culto dei santi faceva da contraltare alla paura del male. Proprio come la gente tendeva ad associare il male con oggetti che le erano familiari, così cercava di dare qualità umane alle forze del bene. Nell'XI secolo, pietre raccolte sul litorale a Mont-St-Michel furono usate per consacrare delle chiese

(come da tempi immemori succede nel Garhwal indiano, con le pietre raccolte a Pipalkoti, sulla strada di pellegrinaggio verso Badrinath).

La mancanza di criteri razionali per stabilire l'autenticità delle reliquie alimentò una pericolosa anarchia per cui molte chiese pretendevano di avere la stessa reliquia, ciascuna scoperta per rivelazione e ciascuna egualmente creduta vera. Almeno due teste di Giovanni Battista erano venerate nel V secolo e nell'XI entrambe si sarebbero potute trovare a Costantinopoli, mentre una terza fece la sua comparsa a Saint-Jean d'Angely, nella Francia centrale. Per tali motivi la Chiesa cercò in un primo momento di arrestare l'ondata di sogni e visioni. Il concilio di Cartagine già nel 401 ebbe occasione di denunciare "le vacue rivelazioni che alcuni suppongono di aver avuto mentre dormivano" (canone XIV). Anche sant'Agostino, di solito pronto a credere a questi sogni e visioni, raccomandò cautela (*De cura pro mortuis gerenda*, X, pp 639-41). Gilberto di Nogent faceva notare: "Alcuni dicono di avere questa e quest'altra reliquia, altri sostengono a gran voce di averla loro. I cittadini di Costantinopoli pretendono di avere la testa di san Giovanni Battista mentre i monaci di St-Jean-d'Angely sono assolutamente certi di averla loro. Ora che cosa c'è di più assurdo di credere che questo grande santo avesse due teste? Affrontiamo dunque la questione seriamente e ammettiamo che una di esse è falsa" (*De pignoribus*, I, 3, col. 624; lo stesso Gilberto nel suo testo *Gesta Dei per Francos*, I, 5, p. 132, avanza l'ipotesi che entrambe le teste fossero false).

Le reliquie del corpo di Cristo offrono l'esempio più chiaro di come l'immaginazione popolare alterasse la teologia ortodossa. La posizione ufficiale su tali reliquie era che la dottrina della resurrezione risultava incompatibile con l'esistenza sulla terra di qualsiasi reliquia corporale del Salvatore. Su questa base Gilberto di Nogent denunciò il dente di Cristo di Soissons come un falso e Tommaso d'Aquino espresse dubbi sul sangue di Cristo venerato a Bruges. Le reliquie di Cristo conservate a Roma provocarono qualche imbarazzo a papa Innocenzo III: "Che dire - si chiese - del prepuzio o del cordone ombelicale che furono staccati dal suo corpo alla nascita? Sono anch'essi risorti?" (*De sacro altaris mysterio*, IV, 30). Negli anni del tardo medioevo questi scrupoli teologici furono man mano superati su pressione della forte domanda popolare di reliquie del Signore. Il cordone ombelicale e il prepuzio erano conservati nella basilica lateranense nell'XI secolo, e la spiegazione ufficiale della loro origine era che un angelo li aveva portati via da Gerusalemme e donati a Carlomagno ad Aquisgrana, da dove Carlo il Calvo li aveva trasferiti a Roma. Queste reliquie furono venerate in Laterano da generazioni di pellegrini ma chiaramente guardate dai papi con una certa diffidenza. Alla fine del XIV secolo la visionaria svedese santa Brigida ebbe una rivelazione nella quale la Vergine le assicurava che le reliquie erano autentiche e questo sembrò avere la sua importanza. Il prepuzio fu rimosso da un lanzichenecco durante il sacco di Roma del 1527 e successivamente andò perduto (anche se in tempi moderni, una chiesa dell'Italia centrale ne ha riproposto il culto, dichiarando di esserne in possesso). Ma anche qui esisteva concorrenza: già alla fine del VII secolo il monastero di Charroux, nel Poitou, sosteneva di possedere il prepuzio di Gesù Cristo. Tale reliquia godette di una altalenante celebrità (veniva esposta solo una volta ogni sette anni, fatto che richiamava folle immense) fino alla distruzione della chiesa da parte degli ugonotti nel 1560; in seguito, ci fu un tentativo di ravvivarne il culto nel XX secolo: al sinodo diocesano del 1862, monsignor Pie asserì che non ci poteva essere "alcun legittimo dubbio circa l'autenticità di questa reliquia unica" (P. Saintyves, *Les reliques et les images légendaires*, Paris, 1912, pp. 181-4). Un terzo prepuzio era venerato nella abbazia benedettina di Coulombs e fu mandato in Inghilterra nel bagaglio della sposa di Enrico V, Caterina di Francia, nella speranza che le portasse fortuna nel letto coniugale. Papa Martino V concesse una indulgenza al prepuzio venerato a Boulogne, mente un quinto fece la sua comparsa ad Anversa agli inizi del XV secolo.

Nel XIV e XV secolo le chiese che esponevano il sangue di Cristo trovarono potenti difensori nell'ordine francescano che si era impegnato a sostenere il culto della passione di Nostro Signore fin dai suoi inizi. Nel 1351 il priore francescano di Barcellona affermò in una pubblica predica che il sangue sparso durante la crocifissione perse subito la sua divinità e rimase così sulla terra dopo la resurrezione. Il priore venne immediatamente chiamato in giudizio dall'Inquisizione dell'Aragona e costretto a fare una umiliante ritrattazione. Ma più di un secolo dopo un altro francescano, Giacomo della Marca, riprese la tesi condannata nel corso di una predica tenuta a Brescia e fu accusato di eresia dai domenicani. Nel dicembre 1463, si tenne tra i due ordini alla presenza di Pio V un formale dibattito durante il quale l'argomento fu discusso e con veemenza tale che, nonostante fosse dicembre, in breve i protagonisti si trovarono madidi di sudore. Come i francescani fecero rilevare, il sangue venerato a Roma, a Mantova, a Bruges e in innumerevoli altri santuari dipendeva, quanto a validità e quindi come richiamo per i pellegrinaggi, dall'esito del dibattito; e fu forse per questa ragione che i cardinali aggiornarono la discussione e nessun verdetto fu mai emesso (N. Glassberger, *Chronica analecta francescana*, 1887, II, pp. 393-5). Se l'atteggiamento ufficiale della Chiesa diventò più arrendevole, ciò fu dovuto alla continua pressione "popolare". Le grandi processioni organizzate in onore del Preziosissimo Sangue che si tenevano a Bruges erano imponenti manifestazioni di devozione popolare, e la natura plebea di simili culti non sfuggiva ai loro critici che si facevano sempre più numerosi. Jan Hus osservò che c'erano "innumerevoli luoghi dove il diavolo spinge la gente attraverso la malvagità di avidi preti ad adorare il corpo e il sangue del Signore come reliquie" (*De sanguine Christi*, XI, 38, pp 28-9). La pratica di esporre l'ostia consacrata in un ostensorio sull'altare cominciò nel XIV secolo, e nella stessa epoca fecero la loro comparsa i tabernacoli dove l'eucarestia (simbolo del corpo e del sangue di Cristo), che prima tra una funzione e l'altra era lasciata in sacrestia, venne messa perché i fedeli potessero adorarla (*Histoire de l'Église*, ed. A. Fliche e V. Martin, Paris, 1962-64, vol. XIV, pp 749-752).

Il processo attraverso cui la venerazione di un santo finiva per essere associata a determinati luoghi è particolarmente singolare nel caso della vergine Maria. Le prime collezioni di miracoli compiuti dalla Vergine, che risalgono agli inizi del XII secolo, non si riferivano ad alcun particolare santuario. Gli episodi avvenivano in posti lontani l'uno dall'altro, in Germania e in Spagna, a Pisa e a Mont-St-Michel, tutti luoghi dove non c'erano reliquie da proporre ai fedeli. Pellegrinaggi ai santuari della Vergine erano comuni nella Chiesa d'Oriente, ma di essi non si fa menzione in Occidente fino al X secolo, quando un monaco di Bobbio osservò che la Madonna operava spesso miracoli in favore di coloro che andavano coi loro guai alla abbazia di san Colombano (*Mirac. S. Columbani bobbiensis*, I, p. 998). Di reliquie corporali di Maria quasi non se ne conoscevano, e così quando Goffredo di Montbray, vescovo di Coutances (morto nel 1100) scoprì nella sua cattedrale alcuni capelli della Vergine, accompagnati da efficaci certificati di autenticità, alcuni canonici fecero obiezione adducendo che "fino allora non si era mai saputo che esistessero reliquie della Vergine" (Giovanni di Coutances, *Mirac. eccl. Constantiensis*, XXII, p. 378). Nel XII secolo la popolarità del culto della Vergine si diffuse rapidamente e di conseguenza spuntarono dovunque una infinità di reliquie. La cattedrale di Laon aveva uno "splendido piccolo reliquiario" che conteneva alcuni capelli della Vergine, che venne portato in giro per l'Inghilterra e il nord della Francia al fine di raccogliere fondi per la ricostruzione della cattedrale, mentre altri capelli esistevano a Astorga nel nord della Spagna. Al fine di alleviare i dolori connessi alla gravidanza, la cattedrale di Chartres proponeva alla venerazione la tunica indossata da Maria al momento dell'Annunciazione, ma già nel X secolo i vescovi di Verdun dicevano di possedere una tunica "un po' logora e strappata", mentre a Munchsmunster ce n'era un'altra che figurava in un elenco di reliquie compilato nel 1092. Contemporaneamente, altre tuniche mariane erano venerate a Regensberg e a Treviri. La chiesa di Santa Maria Maggiore a Roma si vantava di possedere numerose reliquie della natività, tra cui il presepio originale, e insieme di parti dei capelli, del latte e del vestiario della Vergine. Nello stesso

periodo fece dunque la sua comparsa il latte della Vergine, anche se i giorni della sua maggior popolarità erano ancora da venire. Si diceva che la famosa arca santa della cattedrale di Oviedo contenesse una fiala di latte della madonna: e infatti questa reliquia appare elencata nell'iscrizione che Alfonso VI fece incidere nel 1075 all'esterno della chiesa. L'elenco delle reliquie di Munchsmunster comprende "latte della Vergine fluito dal suo seno", probabilmente così catalogato per distinguerlo dal latte "miracoloso" che era già comparso a Chartres e altrove. La diffusione del culto mariano nell'XI e nel XII secolo portò ad una "localizzazione" di tale culto in una serie di santuari relativamente nuovi. Infatti, le persone incolte non vedevano la Vergine come una potenza al di sopra dello spazio o del tempo, così com'era venerata da sant'Anselmo o da san Bernardo; per loro la Madonna era la "Nostra Signora di Chartres" o la "Nostra Signora di Soissons" e la distinzione tra l'una e l'altra era essenziale. A conferma di tutto ciò, nel libro dei Miracoli di Nostra Signora di Chartres si cita l'esempio di una donna di Audignecourt che era stata guarita da una malattia della pelle per intercessione della Vergine cui aveva rivolto le preghiere; mentre stava per partire in pellegrinaggio verso il santuario di Soissons, ecco apparirle la Madonna per informarla che a guarirla non era stata la "Nostra Signora di Soissons" bensì la "Nostra Signora di Chartres", quindi era a quest'ultima chiesa che doveva raggiungere. Esempi similari si trovano un po' ovunque nella letteratura dell'epoca: quando la madre di Gilberto di Nogent si sognò la Vergine Santissima, si sognò della Vergine di Chartes. L'autore della raccolta di miracoli di Coutances arrivò a mettere in rilievo nel testo la sorte di Vitalis, un normanno reo di essersi rifiutato di accompagnare i suoi compaesani in un pellegrinaggio di massa a Coutances dopo essere giunto alla "sciocca conclusione" che la "Beata Vergine di Bayeux e la Beata Vergine di Coutances erano un'unica ed identica persona, cioè la madre di Dio; e che di conseguenza la Vergine di Coutances non poteva essere in alcun modo più misericordiosa o più potente della Vergine di Bayeux". Per questo affronto, la Vergine di Coutances lo castigò severamente.

Il santo era fisicamente presente sull'altare della sua chiesa, e quando le sue reliquie venivano trasferite, anche lui si trasferiva. Era il protettore del santuario e le offerte che i fedeli facevano erano fatte a lui personalmente. Il santo era perfettamente in grado di difendere dalla sua tomba quel che gli apparteneva. Così quando subito dopo il 946 i monaci di Fleury vennero a lite con il vescovo di Orléans per la proprietà di una vigna, i monaci vi andarono a vendemmiare portandosi appresso i resti di san Benedetto; al che i soldati là messi a guardia dal vescovo fecero largo e alla fine se ne andarono. I monaci di Bobbio portarono alla corte reale di Pavia il corpo di san Colombano in segno di protesta contro certi nobili potenti che avevano invaso le loro terre. A partire dall'VIII secolo si prese a mettere le reliquie sull'altare in fondo alla chiesa, sul lato est, oppure in una cripta a tal scopo destinata. A Santiago, a Conques, nelle chiese di san Sernino di Tolosa e di san Martino di Tours c'erano due ampie navate laterali, lungo le quali, nei giorni di festa, avanzavano verso l'urna dorata del santo solenni processioni. Il senso del potere latente del santo era spesso stimolato dal fatto che le sue reliquie erano contenute in una statua. Questi reliquiari a forma di statua comparvero per la prima volta nel X secolo nel sud della Francia. Nel 946 Stefano, vescovo di Clermont, ordinò una statua della Vergine Santissima per conservarvi le sue reliquie. Stefano era anche l'abate di Conques nel Rouergue, i cui monaci avevano poco tempo prima rubato ad Agen le reliquie di santa Fede (Foix), ed è probabile che sia stato proprio lui ad ordinare la celebre statua reliquiario che è ancora conservata nel museo dell'abbazia. La statua di Conques, che è d'oro e incrostata di pietre preziose, raffigura santa Fede seduta su un trono con le braccia tese in avanti, che un tempo sostenevano il modello della graticola su cui si racconta che la santa fosse stata martirizzata. La statua - fortemente simile a quella di Jagannatha, un'arcaica divinità venerata a Puri, in Orissa (India) - sopravvive ancora come solitario ricordo del gran numero di analoghe statue che un tempo erano venerate nel sud della Francia. Al sinodo di Rodez nel 1013, a dire di Bernardo di Angers ogni chiesa era rappresentata dai suoi preti che portavano la statua-reliquiario del loro santo patrono sotto uno

splendido baldacchino, e sant'Armando di Rodez, san Mario di Vabres, san Sernino di Tolosa, santa Fede di Conques e una statua aurea della Vergine furono portate in processione intorno alle mura della città prima dell'apertura del concilio. "Finora - scrisse Bernardo - ho sempre creduto che la venerazione di immagini e dipinti di santi fosse sconveniente, ed erigere statue in loro onore mi sarebbe parso assurdo. Ma così non sembrano credere gli abitanti di queste parti, dove ogni chiesa ha una statua del suo patrono fatta d'oro, d'argento o di vile metallo a seconda della ricchezza della chiesa. E all'interno della statua essi pongono la testa o qualche altra importante reliquia del santo. Anche Giove o Marte erano forse stati venerati nella stessa maniera". Visto il successo ottenuto (in numero di pellegrini) altre chiese adottarono simboli similari: nel 952 venne scolpita per l'abbazia di san Marziale di Limoges una statua-reliquiario tutta d'oro, con una mano tesa in segno di benedizione. La famosa statua di legno nero della Nostra Signora di Chartres (quella attuale è soltanto una copia) fu probabilmente modellata su quella di Conques. Verso la fine dell'XI secolo era venerata a St-Bertin una statua-reliquiario, e in Inghilterra il vescovo Brithnod di Ely se ne fece fare quattro di legno dorato per la sua cattedrale (E. Màle, *L'art religieux du XII siècle en France. Étude sur l'iconographie du moyen âge*, Paris, 1953, p. 203). Questi reliquiari passarono di moda nel XII secolo e pochi ne sopravvissero.

Il culto delle reliquie mette in clamoroso risalto il problema della Chiesa medievale che dagli scrittori illuminati è stata spesso accusata di favorire la superstizione popolare e di ostacolare lo sviluppo intellettuale del mondo laico, il che è stato di solito attribuito alla cupidigia di denaro e di averi da parte del clero. Si trovano numerosi scrittori medievali che sostengono questa tesi, la quale trascura, però, il fatto che gran parte del clero di parrocchia era fatto della stessa pasta dei suoi parrocchiani - gente incolta e superstiziosa - ed incapace di andare oltre le formule religiose più essenziali. Ben lo sapeva il monaco Alcuino quando consigliò a Carlomagno - ma non al papa! - di prendere in pugno la situazione e "bonificare" il clero rendendo obbligatorio il celibato (all'epoca dei fatti, ogni prete, se lo voleva, conviveva pubblicamente con una donna) e a imparare a memoria almeno il Pater, l'Ave e il Gloria in latino.

Era opinione diffusa che i miracoli fossero necessari per aiutare la propagazione della fede e che quando la fede si fosse consolidata sarebbero cessati. Di conseguenza, ogni nuova impresa missionaria, ogni minaccia alla fede ortodossa convincevano la Chiesa che l'epoca dei miracoli non era ancora conclusa e tale processo lo possiamo chiaramente vedere, ad esempio, nel pensiero di Agostino di Ippona. Nel suo trattato *De vera religione*, scritto nel 390, Agostino afferma (XXV, 47) che gli apostoli avevano usufruito del potere di operare miracoli per aiutare la fondazione e l'espansione della Chiesa, "ma ora che la Chiesa si è stabilita in tutto il mondo, i miracoli non avverranno più". Tuttavia, di fronte al poderoso assalto di donatisti e pelagiani sant'Agostino cambiò idea e negli ultimi vent'anni della sua vita si servì spesso dei miracoli di santo Stefano a Uzalis e a Ippona in sostegno del cattolicesimo. Il problema della cessazione dei miracoli continuò a rendere perplesse le generazioni successive. Gregorio Magno paragonò i miracoli all'operazione di annaffiare gli alberi: serve farlo quando le piantiamo, poi si smette non appena hanno messo radici. Eppure, malgrado questa opinione, i Dialoghi di Gregorio Magno sono in gran parte dedicati a storie di miracoli, spesso del genere più improbabili. La Chiesa medievale non abbandonò mai ufficialmente l'idea che i miracoli appartenessero all'infanzia della Chiesa, superflui dopo i suoi primi anni di vita. Ma durante i profondi e violenti scismi del IV o V secolo i miracoli diventarono tutt'uno con l'insegnamento della Chiesa, e così l'atteggiamento ambiguo di sant'Agostino e di Gregorio Magno sopravvisse.

"Molti miracoli son dovuti più alla vanità degli uomini che al potere dei santi" (Gilberto di Nogent)

"Non c'è dubbio che il peccato sia la causa prima delle malattie corporali" (Giovanni Crisostomo, *Legenda aurea*). Per tale ragione i sinodi del 1215 e 1249 proibivano ai medici di visitare una seconda volta un paziente se non dopo che questi si fosse, nel frattempo, rivolto ad un sacerdote (concetto della malattia quale derivazione del peccato). Il concilio del 1246 scomunicava tutti i cristiani che si rivolgevano a un medico ebreo, pratica molto diffusa in Spagna.

Anno 1231 : Creazione (invenzione) della via crucis a Gerusalemme, ad opera dei frati francescani.

Un sinodo franco proibisce ai frati di girovagare senza regolare permesso; da allora in poi la rinuncia al mondo significava entrare in un monastero o un eremo.

I monaci irlandesi del VI secolo usavano dare quale penitenza, dopo la confessione di un peccato "pubblico", mandare il peccatore in pellegrinaggio verso un luogo conservante reliquie. Pier Damiani impose al clero corrotto e ribelle di Milano di andare in pellegrinaggio a Roma, Tours o Santiago. Dopo la fine del X secolo un numero crescente sia di umili che di potenti cominciò a compiere lontani pellegrinaggi per espiare le colpe che gli pesavano sulla coscienza. Le ragioni di questo improvviso aumento sono tutt'altro che chiare, giacché l'introspezione e il senso di colpa non erano invenzioni dell'XI secolo e le condizioni dell'Europa occidentale al compimento del millennio non erano di per sé sufficienti a spiegare il fenomeno. C'era tuttavia un aspetto della vita religiosa contemporanea che non poteva certamente non far sentire il suo peso. Il periodo vide infatti radicali cambiamenti nel ruolo del sacramento della penitenza. Due secoli prima i riformatori carolingi avevano criticato le pratiche penitenziali degli irlandesi che, a loro dire, non riportavano sulla retta e rigorosa via il penitente. Rabano Mauro aveva insistito perché le penitenze venissero scontate sotto il diretto controllo del confessore che le aveva imposte e perché il penitente non fosse assolto finché non le avesse completate, come, del resto, si era sempre fatto nella Chiesa primitiva, attribuendo in tal modo un carattere definitivo al rituale dell'assoluzione che segnava la riammissione del peccatore nel corpo della Chiesa. Dalla fine del X secolo, invece, i penitenti erano di solito assolti e riconciliati con la Chiesa immediatamente dopo la confessione. Nacque così la distinzione tra peccato e pena: il primo era cancellato dalla confessione e la seconda doveva essere scontata in purgatorio. Il penitente era riconciliato con la Chiesa, ma doveva ancora dar soddisfazione dei suoi peccati, e alla fine prevalse l'idea che facendo opere di bene in questa vita egli potesse ridurre il castigo che l'aspettava nell'altra. In questo contesto diventano chiare le ragioni del sorgere di fondazioni monastiche in un numero senza precedenti e della popolarità dei pellegrinaggi e delle crociate che contrassegnarono l'XI secolo. Questi pellegrini non potevano essere più diversi dai girovaghi celtici di un'epoca precedente. Avevano in mente una destinazione ben precisa e, dopo averci trascorso un determinato periodo, tornavano a casa e riprendevano la loro vita normale. Folco Nerra, conte d'Angiò [che fece tre o quattro pellegrinaggi a Gerusalemme] e i suoi contemporanei davano per scontato che certi posti fossero intrinsecamente più santi di altri, il che era proprio l'opposto di quel che credevano gli irlandesi. Il pellegrino penitenziale, secondo uno scrittore anglosassone del X secolo, si sottoponeva alla "più profonda delle penitenze": "getta via le sue armi e vaga per ogni dove nel paese, scalzo e non fermandosi mai più di una notte nello stesso posto. Digiuna e veglia e prega giorno e notte. Non si cura minimamente del suo corpo e si lascia crescere liberamente unghie e capelli". Un pellegrino di tal genere equivaleva di fatto alla pena dell'esilio giudiziale, molto comune nei sistemi giuridici primitivi. Il colpevole diventava un proscritto: il pellegrino vagava da un santuario all'altro, senza una meta precisa, proprio come un esiliato irlandese e la destinazione di questo penitente non aveva alcuna importanza, anzi spesso si stabiliva che nel caso di colpe particolarmente odiose il pellegrinaggio sarebbe stato perpetuo. Nel 585 il concilio di Macon decretò che un vescovo colpevole di assassinio passasse il resto dei suoi giorni in pellegrinaggio. Ancora nella metà del XII secolo un predicatore di Santiago poteva parlare dei pellegrini del celebre santuario come di peccatori

“mandati in esilio dai loro parroci”. Un testo normanno ci ricorda la storia di un nobiluomo di nome Frotmundo che avendo, nell’850, assassinato il proprio genitore (un sacerdote, cappellano dell’imperatore Lotario), fu condannato a peregrinare senza una meta precisa: dapprima si recò a Roma, poi a Gerusalemme, quindi al santuario di San Cipriano a Cartagine, poi di nuovo a Roma, da qui ancora a Gerusalemme passando per il Sinai, quindi di nuovo a Roma e attraverso l’Italia settentrionale si portò in Francia dove i ceppi che portava ai piedi si ruppero nella chiesa di san Marcellino a Rédon, fatto che veniva interpretato come la remissione del peccato - il divino perdono - per intercessione dei corpi santi visitati, e il ritorno allo stato di libertà.

Il pellegrinaggio giudiziale era più temibile in teoria che in pratica, perché il colpevole poteva di solito liberarsi della pena che gli era sta imposta pagando un tanto allo Stato o i danni alla parte lesa. Solo l’Inquisizione non permetteva quasi mai alle sue vittime di sottrarsi in tal modo alla loro pena. Secondo l’inquisitore di Tolosa Bernardo Gui (il cui libro delle sentenze, giunto fino a noi, copre gli anni dal 1308 al 1322), soltanto ai vecchi e ai malati era concesso di versare una data somma di denaro anziché partire in pellegrinaggio, ma in questo caso il prezzo da pagare era assai alto: 50 lire per i vecchi, 100 per i malati. Al contrario, i tribunali civili permettevano ai colpevoli di comprarsi l’esenzione del viaggio a prezzi abbastanza modesti. Una lista in uso a Oudenarde nel XIV secolo indicava 12 lire per Santiago ed altrettante per Roma, 8 lire per Rocamadour, 4 lire per san Giuliano a Brioude, 3 lire e 40 per san Simeone a Parigi, 3 lire e 10 per san Martino di Tours.

I pellegrinaggi erano imposti non soltanto da corti di giustizia e da arbitri privati, ma da qualsiasi corporazione che esercitava sui suoi affiliati un’autorità quasi giudiziale. Era universalmente noto che la gilda dei drappieri di Malines poteva anche mandare i suoi associati fino a Rocamadour. I contemporanei apprezzavano queste umiliazioni inflitte alle vittime; per questa ragione era usanza infliggere pellegrinaggi ad un’intera città dopo una guerra o una ribellione finita male. Col trattato di Arques (1326, che segnò la sconfitta delle città fiamminghe nella lotta contro Carlo di Francia), a Bruges e a Courtrai fu imposto di mandare un centinaio dei loro cittadini più in vista a Santiago, un centinaio a St-Gilles e un altro centinaio a Rocamadour (anche se poi, in questo caso, le città colpevoli ebbero in parte commutata la pena col pagamento di 10.000 lire). Roberto di Cassel pagò per la sua parte avuta nella stessa ribellione visitando Santiago, Rocamadour, Le-Puy e St-Gilles.

I pellegrinaggi giudiziali ebbero sempre i loro contestatori. Anche all’epoca d’oro dei pellegrini in catene c’era una parte notevole della opinione pubblica che dubitava dell’efficacia del pellegrinaggio come mezzo di rigenerazione del peccatore. Quest’idea trova conferma in un capitolare di Carlomagno del 789 e nel secolo successivo diventò parte dell’ortodossia di ecclesiastici riformatori come Rabano Mauro. Non solo i pellegrini obbligatori mettevano in pericolo la salvezza del salvatore, ma lasciavano liberi sulle strade un gran numero di pericolosi criminali che terrorizzavano i pacifici viaggiatori. Questa è la ragione di lagnanza di Carlomagno del 789. l’usanza continuò ad essere un problema serio anche nelle epoche successive. Nel XIII secolo Giacomo di Vitry ebbe occasione di lamentarsi delle orde di “malvagi, empi, sacrileghi, ladri, rapinatori, assassini, parricidi, spergiuri, adulteri, traditori, corsari, pirati, ruffiani, ubriaconi, menestrelli, giocolieri e attori” che venivano riversati in Terrasanta dai tribunali d’Europa. Agli inizi del XIV secolo Durand de Saint-Porcain sosteneva che il loro effetto morale era spaventoso e che spesso ad imporli erano dei parroci ignoranti; di conseguenza propose di limitare la facoltà di infliggere pellegrinaggi a vescovi e a confessori autorizzati da vescovi, ma in pratica dopo la metà del XIV secolo assai di rado un’autorità spirituale imponeva la pena del pellegrinaggio.

“Tre anni dopo l’anno 1000 - scrisse il burgundo Rodolfo il Glabro, monaco cluniacense - ci fu in tutto il mondo e specialmente in tutta l’Italia e la Francia una improvvisa corsa alla ricostruzione di

chiese. Anche se gran parte di queste chiese era in perfette condizioni, dovunque i cristiani facevano a gara per renderle più belle. Era come se il mondo si fosse spogliato dei suoi vecchi stracci per indossare una luminosa candida veste di chiese" (*Hist*., III, 4, pp 61-2).

Il declino del califfato omayyade di Cordova aprì per il nord della Spagna un periodo di pace e liberò le strade dalla Francia verso Santiago. Il regno di Sancho il grande di Navarra (970-1035) segna per i pellegrinaggi in Spagna un'epoca altrettanto importante di quella che il regno di Stefano d'Ungheria segnò per i pellegrinaggi in Palestina. Lungo il camino de Santiago numerosi ospizi furono costruiti da re, vescovi e nobiluomini con l'aiuto di frotte d'immigranti dalla Francia. Verso la metà del secolo Alfonso VI ricostruì tutto o ponti tra Logroño e Santiago. Diego Gelmirez, il vescovo di Santiago che completò l'attuale cattedrale, si propose come compito principale quello di mantenere aperta la "strada dei francesi". A tale scopo ricostruì lungo il tragitto una città che era in stato di rovina, ne creò un'altra e costellò il nord della Spagna di chiese e mansiones ad uso dei pellegrini. Ai suoi tempi il camino era probabilmente il tratto di strada più trafficato della cristianità. Quando nel 1121 gli ambasciatori del califfo almoravide di Cordova, diretti a Léon, si trovarono a percorrere questa strada, rimasero stupiti dalle folle di viaggiatori che la percorrevano e confessarono di "non pensare che in Spagna potesse esserci tanta gente". Eppure di Santiago si era sentito parlare poco prima della fine del IX secolo e di nessun pellegrino si conosceva il nome finché Gottschalk, vescovo di Le Puy, non vi andò in visita nel 950. Grazie alle combinazioni di un'abile propaganda e di ottime comunicazioni quello di Santiago diventò uno dei più celebri santuari del medioevo. Altre città tentarono di seguirne l'esempio, ma non ebbero altrettanto successo e l'XI secolo fu probabilmente l'ultimo in cui la "scoperta" di reliquie totalmente prive di qualsiasi serio elemento probante poté riscuotere l'accettazione generale. A Sens, l'arcivescovo Leoterio "scoprì" una parte del bastone di Mosè nelle fondamenta della sua cattedrale; nel 1080 i cittadini di Salerno riscoprirono le reliquie dell'apostolo Matteo che erano andate perdute, mentre i monaci di Montecassino ritrovarono tra il pietrisco sotto la loro chiesa il corpo di san Benedetto. L'abbazia di Reading fu fondata solo nel 1121, ma negli anni 1190 l'elenco delle sue reliquie comprendeva 242 voci, tra cui figuravano 29 reliquie di Gesù Cristo, 6 della Vergine, 19 dei patriarchi e dei profeti ebrei, 14 degli apostoli, 73 di martiri, 51 di confessori e 49 di vergini. Parecchi santi venivano più o meno inventati dietro l'impulso dei pellegrinaggi a Santiago. San Leonardo, venerato in una cittadina nei pressi di Limoges, su una delle strade più frequentate verso la Spagna, era completamente sconosciuto a qualsiasi scrittore prima dell'XI secolo. Cominciò a brillare per i suoi miracoli intorno al 1017, e la prima biografia del santo (un tessuto di falsità palesi) fu scritta intorno al 1030. Quasi altrettanto fraudolento come san Leonardo erano quelli di sant'Eutropio di Saintes e di sant'Egidio (Saint-Gilles) vicino ad Arles: entrambe le chiese dedicate ai due santi dovevano la loro prosperità al fatto di trovarsi su una delle strade che conducevano al grande santuario galiziano.

Spesso viene attribuito all'abbazia di Cluny il merito di aver organizzato pellegrinaggi in Terrasanta. Molto più importante, invece, fu il loro ruolo nel promuovere pellegrinaggi a Santiago. Le crociate spagnole erano seguite con grande interesse a Cluny, e i cavalieri burgundi che vi presero parte spesero molto del loro bottino per arricchire l'abbazia. Sotto il regno di Alfonso VI di Léon e Castiglia (1065-1109) Cluny riuscì a stabilire un solido controllo sulla Chiesa nella parte nord-occidentale della Spagna. Nel 1094 un monaco cluniacense diventò vescovo di Santiago, e verso la fine dell'XI secolo molti dei santuari e dei monasteri lungo i vari tragitti dei pellegrini verso Santiago erano sotto la giurisdizione di Cluny, compreso Vézelay, San Marziale di Limoges, St-Gilles, Moissac e Sant'Eutropio a Saintes. Particolarmente interessante è il contributo di Cluny alla elaborazione dell'accurata letteratura propagandistica prodotta dalla chiesa di Santiago. Gran parte del materiale è contenuto nel Liber Sancti Jacobi, un manoscritto di squisita fattura conservato nella biblioteca della cattedrale. Il Liber, composto di cinque tomi separati, ha come argomento il pellegrinaggio a

San Giacomo e proclama al principio e alla fine di essere stato scritto a beneficio dell'abate di Cluny da papa Callisto II. L'attribuzione è falsa perché ci sono parti che non potevano assolutamente essere state scritte da un cluniacense. Ma il secondo tomo, che narra i Miracoli di san Giacomo, porta in maniera notevole l'impronta di Cluny. Gran parte dei miracoli erano capitati ad abitanti della Borgogna, ai viennesi o ai lionesi, e alcuni avevano potuto aver luogo nel raggio di poche miglia dall'abbazia. Ci sono miracoli riferiti da un canonico di Besançon, mentre altri sono raccontati da un abate di Vézelay. Altre tre storie miracolose che sant'Anselmo raccontò all'abate Ugo durante una visita a Cluny nel 1104 appaiono tutte con qualche piccolo cambiamento nei Miracoli di san Giacomo. Questi miracoli furono plagiati in tutte le raccolte di storie straordinarie, copiati in un gran numero di manoscritti dal XII al XVI secolo, illustrati con sculture e sulle vetrate colorate in tutta Europa. Arnaldo de Monte, un monaco di Ripoll che vide il Liber a Santiago nel 1173, osservò giustamente che erano stati questi miracoli che avevano permesso all'apostolo di "brillare di una luce viva come quella delle stelle in ogni parte del mondo".

Le cose stavano ben diversamente nel XIV secolo, quando al diplomatico fiorentino Paolo Vergerio fu detto dalla sua guida a Roma che vescovi e principi avevano da tempo abbandonato le "stazioni" quaresimali, lasciate ora alla feccia della terra. E stavano ben diversamente anche in Inghilterra alla vigilia della Riforma, quando i commissari per lo scioglimento dei monasteri poterono allontanare i pellegrini che trovarono a Bury St-Edmunds definendoli vecchie donne e poveri sciocchi.

Il secondo battesimo nel Giordano (rinascita e rigenerazione) venne ripreso dai pellegrini diretti a Santiago: due miglia prima della città c'era un corso d'acqua dove i viandanti usavano immergersi totalmente "per amore dell'apostolo".

Guglielmo di Hirsau, il grande riformatore monastico che aveva sempre la "parola giusta" per ogni cosa, distingueva nella Chiesa in Germania cinque ordini, per ognuno dei quali aveva un distinto messaggio spirituale. All'ordine dei vescovi e dei preti egli raccomandava la teologia e la legge ecclesiastica; all'ordine dei monaci, l'umiltà e la pietà; all'ordine dei laici, la fede e la sottomissione; all'ordine delle vergini, la castità; ai pellegrini ed agli eremiti raccomandava di essere contenti della propria sorte "perché la loro fede li ha esaltati nella visione di Dio e il mondo è ai loro piedi".

"Dio ha inventato la crociata per dare un nuovo mezzo di espiazione dei propri peccati all'ordine cavalleresco e al popolo" (Gilberto di Nogent, 1095)

La prima fase della nascita di un grande pellegrinaggio era il riconoscimento di un santo. La prima canonizzazione papale conosciuta nella storia fu quella di sant'Udalrico di Augusta, il cui culto venne ufficialmente approvato da Giovanni XV nel 993 durante una imponente cerimonia nel palazzo del Laterano. Essendo consuetudine che i "santi" fossero riconosciuti tali per acclamazione popolare spontanea - con l'appoggio esterno del clero locale, interessato - il consenso papale era di tipo formale, senza nessun tentativo d'indagare minimamente nella vita del santo; in pratica, papi e sinodi si accontentano in genere degli acta del santo, frettolosamente compilati dal vescovo locale. Il padre del moderno processo di canonizzazione fu senz'altro papa Urbano II; quando nel 1099 venne invitato dal clero d'Italia meridionale ad autorizzare il culto di san Nicola di Trani, Urbano diede all'arcivescovo locale l'incarico di studiare il caso e solo dopo aver ascoltato in concilio l'elencazione degli acta e dei miracoli del santo, il papa procedette alla sua canonizzazione.

In base a quali considerazioni il pellegrino sceglieva il santuario da visitare resta un mistero. Talvolta la scelta era determinata da fattori come il nome o il mestiere del pellegrino, talaltra dal caso. Reginaldo di Durham sapeva di parecchi pellegrini che avevano deciso di andare in visita alla tomba

di san Cutberto dopo aver tratto a sorte tra diverse alternative. Uno aveva dato a tre candele il nome di tre santi diversi e deciso di far visita al santuario di quello la cui candela sarebbe bruciata per prima; un altro aveva tirato a sorte. Secondo Guglielmo di Canterbury quest'ultima era una pratica comune nel Galles e nella parte occidentale dell'Inghilterra. La moda, coi suoi flussi e riflussi, era senza dubbio il fattore più importante. Avvenimenti di spicco come il ritrovamento di reliquie, canonizzazioni o traslazioni servivano ad attrarre particolare attenzione sull'esistenza di un santo e a provocare ondate di entusiasmo popolare che raramente duravano più di mezzo secolo. Il culto di un santo minore poteva venir dimenticato in poche settimane, la tendenza era sempre di far visita al santo il cui culto era di data più recente. Di san Wulfstano di Worcester, canonizzato nel 1203, si parlava nei mesi successivi come del "nuovo santo"; san Tommaso Becket fu il "nuovo santo" per eccellenza della fine del XII secolo. Il suo culto si impose nel giro di 15 giorni dalla sua morte e fu propagandato con straordinaria abilità dai monaci della Christ Church di Canterbury. Guglielmo di Canterbury, che fu il principale animatore di questa propaganda, osserva che tutti i santi hanno il loro periodo di grazia in cui compiono miracoli e si conquistano la venerazione dei cristiani, poi si ritirano tranquillamente e lasciano il privilegio di far miracoli a santi di più recente creazione. Il pellegrino francese Ugo Brustins, che era stato posseduto dal diavolo, visitò St-Denis soltanto per scoprire che il santo aveva "lasciato al suo collega san Tommaso l'incarico di guarire i malati, affinché un martire nuovo e relativamente sconosciuto potesse farsi un nome". Si sa che la notizia dei miracoli che avvenivano a St-Gilles in Provenza era arrivata fino in Danimarca e in Polonia, ma spesso ci si dimentica di quanto sporadico fosse il culto anche di un grande santo come, ad esempio, san Tommaso. Canterbury era un santuario di importanza europea, probabilmente il più prospero della cristianità, nei dieci anni che seguirono la morte violenza di Becket. Ma soltanto pochi anni dopo un canonico della chiesa di santa Fridesvida poté affermare che Canterbury era ormai una cosa vecchia, mentre Cesario di Heisterbach arrivò a dire che san Tommaso non era potente come la maggior parte dei vecchi martiri. Si racconta che agli inizi del XIII secolo i pellegrini che di solito andavano a Canterbury la abbandonarono per far visita a una Santa Croce acquistata di recente dal monastero di Bromholm. Una rinnovata ondata di devozione popolare verso san Tommaso accompagnò la traslazione delle sue reliquie nel coro della nuova cattedrale nel 1220, ma verso la metà del XIII secolo i giorni dei grandi pellegrinaggi erano tramontati. Nel XIV secolo un miracolo presso la tomba del santo era un fatto così raro da essere oggetto di una speciale lettera di congratulazioni da parte del re. La indulgenza giubilare del 1370 servì ad attrarre grandi folle a Canterbury, e altri giubilei furono tenuti nel 1420 e nel 1470. Ma all'infuori di queste occasioni straordinarie il culto di san Tommaso non meritava certo l'ostile attenzione che gli dedicarono i riformatori del XVI secolo. La storia dei pellegrinaggi a Canterbury è da questo punto di vista quanto mai esemplare; tra le sue rivali, soltanto Roma, Gerusalemme e Santiago furono in grado di attirare pellegrini per tutto il medioevo.

Per attrarre quanti più pellegrini possibile, un santuario doveva essere ricco di oro, argento e pietre preziose, simbolo di grande "devozione" popolare verso quel corpo santo. Le offerte erano un fattore essenziale per lo sviluppo di un grande santuario perché aiutavano a pagare le spese che la chiesa comportava. Era tacito dovere del pellegrino essere il più generoso possibile, compatibilmente coi suoi mezzi, e c'era chi sosteneva che senza offerte il pellegrinaggio non aveva valore. "Vieni al mio santuario di Conques e donami tutti i tuoi bracciali d'oro" pare avesse spudoratamente detto santa Fede alla moglie di Guglielmo Taillefer, conte di Tolosa. Una donna che aveva comperato a Conques un anello prezioso senza poi donarlo a santa Fede fu colpita da febbri e incubi notturni. Un'altra che era uscita dalla basilica di Conques con l'anello ancora al dito, si ammalò nel vicino ospizio e non si riprese se non quando l'anello le fu tolto dai custodi del santuario e deposto nel tesoro dell'abbazia. Su questo argomento, Teofrido (l'abate di Epternach morto nel 1110) sosteneva che poiché i santi erano poveri da vivi, essi hanno diritto a

incalcolabili ricchezze quando sono in paradiso, e con incalcolabili ricchezze devono dunque essere onorati in terra. Quindi ricchi vestiari e costosissimi gioielli erano parte dell'immagine collettiva che il popolo si faceva del trionfo dei santi. Non era di questa opinione san Bernardo, che così commentò le ricchezze accumulate dai benedettini: "Guardate le loro chiese splendenti d'oro mentre i poveri stanno di fuori nudi e affamati. Il loro obiettivo è di stimolare la devozione delle masse incolte che sono incapaci di veri sentimenti spirituali. Ma che genere di devozione producono? Non spingono l'uomo alla preghiera, ma lo inducono a fare offerte. Così la ricchezza è sperperata per creare altra ricchezza e il denaro è speso per attirare altro denaro. Qui i santi sono esposti alla venerazione chiusi nelle opere squisite di gruppi di orafi. La gente comune pensa che siano ancora più santi se sono tempestati di pietre preziose. Ma che cosa venera veramente questa gente? Non la bellezza spirituale dei santi di Dio, ma la leggiadria mondana delle loro tombe" (*Opera*, ed. J. Leclerq e H.M. Rochais, v. III, Roma, 1963, pp 104-6). La nozione dell'offerta come parte essenziale del pellegrinaggio fu sancita dalla legge canonica quando i papi cominciarono a concedere occasionalmente delle indulgenze condizionate da adeguate donazioni. Un'indulgenza emanata nel 1147 offriva la remissione di sette giorni a coloro che visitavano la cappella di san Dionigi a Montmartre "e che facevano elemosine alle monache in conformità alle risorse che Dio gli aveva concesso". Ma l'insaziabile appetito di oggetti preziosi che distingueva le chiese ricche spesso si scontrava con la realtà di quei tempi, gli unici in cui pochi audaci re riuscirono ad imporre delle tasse al clero: l'abate di Malmesbury, quando dovette pagare a breve scadenza un tributo a Guglielmo II il Rosso, strappò l'oro e l'argento da dodici Vangeli, otto crocifissi e otto reliquiari; l'abbazia di Reading saldò i suoi conti con Riccardo I togliendo la guaina d'oro dalla sua più famosa reliquia, la mano di san Giacomo; quando l'abate Mayeul di Cluny venne catturato dagli arabi nel 972, i suoi monaci pagarono un riscatto di mille sterline d'argento fondendo le decorazioni della chiesa. Ben presto i contemporanei presero a immaginare lo stesso Cristo in questo modo, e così lo vide in sogno l'anacoreta inglese Cristina di Markyate: "un uomo di indescrivibile bellezza, che portava una corona d'oro, tempestata di tante pietre preziose, che sembrava andar oltre quel che un esperto artigiano di questo mondo sapesse fare. Sospese sopra il suo volto aveva, da una parte e dall'altra, due bande delicate e splendenti, e sopra le gemme si potevano vedere piccole perle brillanti come gocce di rugiada". A partire dal XIII secolo i predicatori francescani impressero nei loro ascoltatori una nuova immagine di Cristo, povero e umano, ma le altre congregazioni clericali continuarono a prediligere il ricevere in dono, per maggior gloria divina, ori e preziosi. Agli inizi del XV secolo i visitatori dei santuari della Chiesa ortodossa presero a lasciare riproduzioni dei loro occhi o modelli dei loro piedi o mani o altre parti del corpo. Era nata la moda degli ex voto, in genere d'oro o d'argento, il più delle volte portati al corpo santo non perché da lui guariti ma nella speranza di esserlo. Monaci e vescovi occidentali presero la palla al balzo e cominciarono a riempire i muri delle loro chiese di quanti più ex voto era possibile esibire, al punto che più di un pellegrino lasciò scritto che probabilmente erano i prelati stessi a fabbricarli, per dimostrate la "potenza" taumaturgica delle loro reliquie e quindi attirare immense folle di malati in cerca di guarigione. Le cose cambiarono quando i più indigenti presero a portare in dono ex voto fatti con latta o cera: a Santiago di Compostella (i cui statuti del XIII secolo contengono un elaborato rituale per la presentazione delle offerte, e si accettavano soltanto denaro o gioielli), i guardiani del santuario ebbero l'ordine rigoroso di non accettare in dono "incenso, pane, bastoni, crocifissi o modelli fatti di cera o di stagno".

Molte chiese francesi costruirono vere fortune nel corso del risveglio religioso dell'XI secolo. La valanga di reliquie che invase l'occidente latino dopo la caduta di Costantinopoli (1204) portò via enormi somme di denaro dalle tasche dei pellegrini.

L'abbazia di St-Gilles, in Provenza, aveva conosciuto i suoi giorni più radiosi tra il 1050 e il 1250, quando la sua ubicazione lungo una delle strade più frequentate verso Santiago le portò notevoli ricchezze. Gran parte di questi proventi era stata investita in magnifici edifici; ma agli inizi del XV secolo i soffitti erano parzialmente in rovina, il campanile fermo a metà costruzione, e lo stato generale della chiesa veramente pietoso. Gli eserciti nemici della guerra dei Cent'Anni, le schiere indisciplinate dei routiers e una sequela di epidemie avevano concorso a spingere i pellegrini a frequentare le strade che passavano più a nord. Nel 1417 i monaci chiesero aiuto all'imperatore Sigismondo e nella loro petizione lamentavano che "la devozione dei cristiani a sant'Egidio era tutt'a un tratto cessata e i fedeli non facevano più visita alla sua tomba. In passato la grande affluenza dei pellegrini era stata di meraviglioso aiuto per l'abbazia e la città di St-Gilles, ma ora il luogo è deserto e impoverito" (M. Bondurand ed., *Détresse de l'abbaye de St-Gilles*, p. 441). La popolazione locale si era ridotta a diciotto famiglie tassabili e il numero dei monaci a ventisei. Le entrate dell'abbazia che un tempo ammontavano a 4.000 franchi d'oro all'anno si erano così ridotte che i monaci (tenuti, al contrario dei collegi canonici, al mantenimento dei pellegrini, che ormai "davano poco e costavano molto") di che nutrirsi o procurarsi abiti invernali.

La chiesa di Santiago fu forse quella più abile di tutte nel far uso dei suoi pellegrinaggi come mezzo per rafforzare il suo potere ecclesiastico. Nel X secolo i suoi vescovi erano già autorizzati a fregiarsi del titolo di "vescovi della sede apostolica" e a firmarsi servus servorum domini, come si firmavano i papi. Queste aspirazioni vennero incoraggiate dai re di León, i quali reclamavano per sé la dignità imperiale e forse speravano che Santiago diventasse per loro quello che Roma era per gli imperatori tedeschi. Man mano che la fama di san Giacomo si espandeva, si espandevano anche le ambizioni dei suoi vescovi. Il messo episcopale che salutò il legato pontificio in visita a Santiago intorno al 1065 aveva avuto l'ordine di non rendergli maggior onore di quello che egli stesso riceveva in cambio. Pare che il fatto abbia risvegliato in Alessandro II la paura che Santiago "avrebbe presto assunto una dignità adeguata al suo privilegio di possedere il corpo di un apostolo; cioè, avrebbe dominato le chiese del regno di Spagna in virtù di san Giacomo, proprio come Roma dominava altri regni in virtù di san Pietro". Se Alessandro o i suoi successori nutrissero veramente simili timori è oggetto di congetture, ma le parole testé citate illustrano con esattezza le ambizioni del temibile Diego Gelmirez. Gelmirez, che fu consacrato vescovo nel 1101 e completò l'attuale cattedrale, si spinse il più avanti possibile in questa direzione. Chiamo cardinali i suoi canonici, gli diede la mitra, gli impose cotta e piviale nonché l'obbligo di radersi (in precedenza usavano entrare in basilica con stivali e speroni e con la barba di più giorni). Infine, nel 1120 convinse il recalcitrante papa ad elevare Santiago allo status di sede metropolitana: tre secoli prima, Santiago non era neppure sede vescovile (e fino al 1095 la sede vescovile fu tecnicamente a Iria). Le offerte che Santiago riceveva dovevano essere considerevoli, ma l'attiva promozione dei pellegrinaggi da parte dei successivi vescovi e arcivescovi non poté essere spiegata soltanto con le offerte. Lo status ecclesiastico era la loro costante ossessione, ed essi riversavano le oblazioni che ricevevano sul simbolo visibile del loro status: l'imponente cattedrale di San Giacomo. In termini finanziari chi traeva maggior profitto dai pellegrinaggi a San Giacomo non era il clero ma i cittadini di Santiago. La loro città, che appena esisteva nel IX secolo, nel XII era ormai uno dei principali centri commerciali della Spagna, e il camino de Santiago era diventato una strada di intenso traffico, e di traffico ricco; nel 1130 un convoglio che portava argento per un valore di 22.000 marchi fu assaltato dai ladri a León. Carrion de los Condes è oggi una malinconica cittadina, polverosa e cadente, ma ottocento anni fa era una posta per la strada verso Santiago, descritta nella Guida dei pellegrini come "industriosa e prospera, ricca di pane e di vino e di ogni genere di carni". Qui stava la vera rivoluzione operata dal sorgere di un grande santuario e molti viaggiatori dovevano essere d'accordo con il matematico tedesco Hieronymus Munzer, il quale lasciò Santiago nel 1494 concludendo che i suoi cittadini erano "grassi

come maiali e tanto indolenti, perché non hanno bisogno di coltivare la terra quando possono invece vivere alle spalle dei pellegrini".

Col tempo la Chiesa attribuì all'abbigliamento del pellegrino un ricco ed elaborato simbolismo. Già intorno al 1125 l'autore del sermone *Veneranda Dies* spiega che la bisaccia del pellegrino è il simbolo dell'elemosina, perché è troppo piccola per contenere molto denaro e il pellegrino deve quindi contare sulla carità altrui. Il bastone, usato per scacciare cani e lupi, novelle insidie del demonio; inoltre è la terza gamba del pellegrino e tre è il numero della Trinità: il bastone rappresenta dunque il conflitto della Trinità contro le forze del male. Questo tipo di simbolismo diventò molto popolare nel XIV e XV secolo e fornì l'argomento a gran parte delle prediche che si tenevano a gruppi di pellegrini prima della partenza.

Poteri miracolosi erano attribuiti alle coquilles-Saint-Jacques, una delle quali pare abbia guarito intorno al 1120 un cavaliere malato di difterite. A Santiago, intraprendenti commercianti presero a raccogliere le conchiglie e nel 1120 circa i pellegrini non andavano più fino al mare ma si limitavano a comprare il loro souvenir (riproduzioni in piombo, a partire dalla fine del secolo) nell'animato mercato che si teneva fuori della porta nord della cattedrale. Dopo il 1220 l'arcivescovo di Santiago esigeva una percentuale da tutti i venditori autorizzati di distintivi e questa era la principale fonte di reddito del santuario. Gli arcivescovi di Santiago lamentavano spesso che copie dei loro distintivi in piombo venissero vendute in tutta la Francia e nel nord della Spagna (cosa che dava ai pellegrini la possibilità di ritornare a casa millantando il raggiungimento della mèta). Nel 1228 pare che questo illecito commercio fosse gestito addirittura dal vicino vescovo di Lugo.

Dal 1303 in poi, chi molestava i pellegrini si vedeva menzionato nella bolla annuale In coena Domini, in cui il papa lanciava solennemente il suo anatema contro un elenco sempre più lungo di persone ree di depredare delle loro ricchezze i pellegrini diretti ai luoghi santi.

L'unico punto di vero e proprio contrasto nasceva alle porte di Roma, Santiago e Gerusalemme, dove il clero imponeva ai pellegrini di pagare una moneta d'oro ciascuno. Si trattava di un valore considerevole che ormai gran parte dei pellegrini (taglieggiati strada facendo da bottegai, locandieri, ladri e abati) non possedeva più. Quando nel 1036 Roberto, duca di Normandia, arrivò alle porte di Gerusalemme fu colpito dalla vista di numerosi pellegrini che giacevano, mezzi morti di fame, presso le mura della città e che chiedevano l'elemosina giusto per mettere insieme il denaro da pagare il pedaggio. Anche gli ortodossi, in cambio della protezione militare sulle loro strade, esigevano dai pellegrini il pagamento di pedaggio. Basilio II chiedeva denaro a tutti i viaggiatori occidentali che arrivavano a Costantinopoli via mare, e i suoi successori imposero tasse anche via terra. Nel 1056 papa Vittore si lamentò con l'imperatrice Teodosia, lamentando che i suoi funzionari esigevano tasse persino dentro il recinto del Santo Sepolcro (perché più tasse si pagavano, meno soldi restavano per le offerte alle chiese).

Dopo la caduta di Acri in mano agli arabi (1291) Giaffa era il luogo dove quasi tutti i pellegrini sbarcavano ed era qui che essi s'incontravano per la prima volta con la burocrazia locale. Agli inizi del XIV secolo i francescani di Gerusalemme, che godevano di una notevole influenza nel califfato, riuscirono a farsi assegnare la gestione dei pedaggi e il rilascio dei visti. Il priore dei francescani andava ad attendere le navi dei pellegrini al porto di Giaffa portando con sé un rotolo di visti che aveva ottenuto in precedenza dal governatore; allo sbarco, registrava il nome dei pellegrini e raccoglieva il denaro prima di scortare i nuovi arrivati all'interno del paese.

Il fatto che i pellegrini continuasse ad andare in Terrasanta ed in gran numero, nonostante le difficoltà che incontravano, è dovuto soprattutto all'iniziativa dei veneziani.

La chiesa di solito aveva poche uscite e non esistevano accorgimenti contro i pericoli d'incendio; così quando scoppiò un incendio nell'abbazia di Vézelay, durante la veglia della festa di santa Maria Maddalena, 1127 pellegrini morirono bruciati.

Di fronte al numero di impostori che sostenevano di aver rubato reliquie esposte al pubblico, il concilio lateranense del 1215 (canone LXII) e quelli che gli succedettero proibirono l'esposizione di reliquie tranne che nei giorni di festa, e solo dentro i loro reliquiari. Tra l'altro, questa norma imponeva un nuovo tipo di reliquiario, simile a quello usato a Limoges nel 1388 con uno sportellino su un lato che si apriva e lasciava vedere la testa di san Marziale. Questa legislazione si proponeva di impedire i furti, reali o immaginari, ma il risultato fu di diminuire l'elemento visivo nel culto delle reliquie e di suscitare dubbi sull'autenticità o persino sull'esistenza di alcune reliquie. Un'indagine condotta sulla situazione patrimoniale dell'abbazia di Vézelay negli anni 1260 rivelò che le sue rendite erano di molto diminuite in seguito al rifiuto dei monaci di mostrare le reliquie di santa Maria Maddalena, rafforzando così "alcune esitazioni e scrupoli sull'autenticità delle dette reliquie". I dubbi di Arnold von Harff sul corpo di san Giacomo furono rafforzati, quando il clero di Santiago rifiutò il coperchio del sarcofago. "Chiunque non creda che il corpo di san Giacomo giace sotto l'altare - gli dissero - diventerà certamente pazzo come un cane".

Fu soltanto nell'XI secolo che il palazzo e la basilica lateranensi cominciarono ad attrarre altrettanta attenzione di San Pietro. Il sancta sanctorum, che era la cappella privata dei papi, faceva da scenario ad alcune delle più solenni funzioni del calendario romano, soprattutto quelle che si svolgevano nel periodo della Pasqua. In questo luogo veniva conservata un'imponente collezione di reliquie, in particolare i teschi degli apostoli Pietro e Paolo, racchiusi in splendidi reliquiari sull'altare maggiore. C'erano anche l'Arca dell'alleanza (che era oggetto di cinici commenti), le tavole di Mosè, la verga di Aronne, un'urna d'oro contenente un po' della manna caduta sugli ebrei nel Sinai, la tunica indossata dalla Vergine quando rimase incinta, vari frammenti delle vesti indossate da Giovanni Battista inclusa la camicia di pelo di cammello, i cinque pani e i due pesci che nutrirono cinquemila persone, e il tavolo dell'Ultima cena. La cappella di San Lorenzo nel palazzo papale conteneva altre spettacolari reliquie, tra cui il prepuzio e il cordone ombelicale di Gesù conservati in un crocifisso d'oro e gemme riempito d'olio, un frammento della vera croce racchiuso in un piccolo reliquiario d'oro e d'argento con pannelli tutti incisi.

Roma doveva il suo prestigio veramente unico a diversi fattori. Il suo ruolo come convertitrice del nord Europa era certamente uno di essi. Un altro era il graduale processo con cui l'assoluzione dei peccati gravi, in origine prerogativa dei vescovi, passò nelle mani del papa. Questo importante cambiamento affondava le sue origini nell'VIII secolo, quando i vescovi cominciarono a consultare i papi nei casi particolarmente difficili. In teoria, il vescovo manteneva il controllo sul caso e il papa, di fatto, non assolveva il peccatore ma gli prescriveva la pena e lo rimandava per l'assoluzione al suo vescovo. I vescovi fecero tutto il possibile per imprimere questa sottile distinzione nella mente dei peccatori, per paura che i colpevoli arrivassero alla conclusione di poter scavalcare la giurisdizione del vescovo con un semplice pellegrinaggio a Roma (e questo fu in effetti quel che poi accadde). Il concilio di Seligenstadt (1022-23) cercò di vietare tutti i pellegrinaggi a Roma senza il permesso del vescovo, e infrazioni di questa norma scatenavano a volte aspre polemiche. Negli anni 1020 Ponzio, conte di Auvergne, a Roma ricevette l'assoluzione dal papa senza il consenso o la conoscenza del vescovo di Le Puy; ne conseguì che il concilio di Limoges gli ordinò di fare un altro pellegrinaggio a Roma, questa volta nella dovuta forma con una lettera del vescovo. I vescovi si

batterono a fondo per conservare la loro autorità ed impedire che il pellegrinaggio a Roma diventasse una generale fonte di perdono. Ma furono sconfitti, e alla fine del XII secolo i canonici suggellarono la loro sconfitta con il principio dei "casi riservati" che potevano essere assolti soltanto dal papa. Il sacrilegio, l'assassinio di preti e monaci, i furti nelle chiese e un numero sempre crescente di peccati minori diventarono tutti "casi riservati". Il papa delegava la facoltà di assolvere i peccatori dei "casi riservati" ai funzionari della penitenzieria papale. I penitenzieri potevano assolvere il peccatore di persona o mediante brevi, ossia lettere speciali, sebbene in molti casi il peccatore stesso venisse a Roma per ricevere la sua penitenza. Per il resto del medioevo la prospettiva di confessarsi a un anonimo penitenziere e di essere assolto anche dalle colpe più gravi aumentò notevolmente l'attrattiva spirituale di Roma.

Il giubileo era in origine un'idea ebraica. Si trattava di una amnistia proclamata ogni cinquant'anni, quando si rilasciavano i prigionieri, si restituivano i guadagni illeciti e si facevano penitenze per le colpe passate. Nel linguaggio dei predicatori medievali finì per indicare ogni anno in cui agli uomini veniva offerta una eccezionale possibilità di salvazione e il termine venne spesso applicato alle indulgenze concesse ai crociati. Nell'anno 1299 si manifestò la convinzione che l'anno 1300 sarebbe stato un anno di giubileo in cui i pellegrini a San Pietro avrebbero guadagnato una straordinaria remissione. Per tutta l'Italia del nord si sparse la voce che chi andava a Roma avrebbe lucrato un'indulgenza plenaria il primo gennaio e per lo meno cento giorni di remissione ogni altro giorno dell'anno. Per tale ragione l'ultimo dell'anno del 1299 una folla immensa si riunì in San Pietro dal tramonto in poi, mentre masse incontrollabili presero a gremire la città leonina. Visto il successo di folla, e relative donazioni, il clero romano decise di dare un supporto autorevole alle aspettative dei fedeli. Il 22 febbraio 1300 papa Bonifacio VIII emanò la bolla Antiquorum Relativo, che così iniziava: "La tradizione dei nostri padri afferma che grandi indulgenze per i nostri peccati sono concesse a coloro che visitano la venerabile basilica degli apostoli in Roma. Noi che, in conformità alla dignità della nostra carica, dobbiamo lottare per assicurare la salvazione di ogni uomo, sosteniamo che queste indulgenze sono autentiche. Le confermiamo e approviamo e le concediamo di nuovo". Tutti quelli che visitavano le due basiliche dedicate agli apostoli Pietro e Paolo almeno una volta al giorno per 15 giorni consecutivi (30 per gli italiani), dopo aver fatto una vera e contrita confessione avrebbero ricevuto l'indulgenza plenaria. Ma un breve che accompagnava la bolla escludeva da questi benefici gli scomunicati, i ribelli contro la Chiesa, i mercanti che commerciavano con gli arabi e gli ebrei, i nemici del papa nell'Aragona e in Sicilia e la famiglia Colonna, ostile a Bonifacio VIII. I cronisti dell'epoca scrissero che quell'anno a Roma vi era "abbondanza di carne, pesce e biada", ma certo non troppo a buon mercato; il prezzo degli alimenti era infatti salito vertiginosamente e i commercianti trassero enormi profitti dal giubileo. Molti pellegrini chiesero più volte a Bonifacio di ridurre i giorni che dovevano restare a Roma, ma il papa rifiutò quasi sempre. Il numero dei pellegrini che visitarono Roma varia dai 200.000 indicati da Giovanni Villani agli oltre due milioni stimati da Guglielmo Ventura. Tutti furono però concordi nel dire che il papa e i romani trassero grossi profitti. Nella basilica di san Pietro, Ventura vide due preti che stavano giorno e notte davanti all'altare maggiore a raccogliere i soldi con dei rastrelli. Il giubileo del 1300 fu il canto del cigno del papato medievale. Dopo la caduta di Bonifacio nel 1303 molti furono propensi ad attribuire il giubileo alla sua ambizione e alla sua vanagloria. Nel processo "postumo" a Bonifacio, la bolla Antiquorum fu citata a prova di eresia e il papa fu anche accusato di aver fatto uccidere a Roma dei pellegrini. L'autore francese della *Chronique rimée* dipinse il giubileo come una mera impresa commerciale destinata a impoverire i pellegrini a tutto vantaggio del papa nel 1305 Bertrando di Got, arcivescovo di Bordeaux, stabilì il papato in Francia. Il 6 maggio 1308 la basilica del Laterano fu quasi completamente distrutta da un incendio. Mancando il papa, la vita economica e politica di Roma stagnava e quei romani che ricordavano i fasti del 1300 vedevano l'unica speranza di ravvivare le loro fortune in un nuovo giubileo, da bandire il più presto possibile. Nell'autunno del

1342 una delegazione di tredici cittadini di varie classi sociali andò ad Avignone e chiese solennemente al papa di bandire un giubileo per l'anno 1350 e successivamente ogni cinquant'anni. Il giubileo ebraico, fecero osservare, si teneva ogni cinquant'anni, e per di più la vita umana era così fragile che molte persone nate dopo il 1300 difficilmente avrebbero vissuto abbastanza a lungo da vedere l'anno 1400. papa Clemente VI accettò la richiesta ed espresse il suo consenso nella bolla *Unigenitus*, uno dei più celebri documenti della chiesa medievale. Mutuando un concetto degli scolastici duecenteschi, Clemente dichiarò che Cristo, la Beata Vergine, i santi e i martiri, avevano nel corso della loro vita accumulato più meriti di quelli di cui avevano bisogno per la propria salvazione. L'eccedente veniva raccolto in un "tesoro di meriti" controllato dalla Chiesa. Soltanto il papa, che deteneva le chiavi di san Pietro, poteva aprire questo tesoro e sciogliere gli uomini dai loro peccati rimettendo la pena (ma non la colpa) che toccava a coloro che avevano fatto una vera e contrita confessione. Clemente parlò del "clamore del nostro popolo di Roma che ci ha umilmente implorato a nome di tutti i popoli del mondo" di cedere alcuni dei meriti di Cristo e dei santi per la salvazione dell'umanità. Il giubileo del 1350 si sarebbe tenuto con le stesse norme del precedente, salvo che la basilica del Laterano diveniva la terza chiesa da visitare ogni giorno, portando a undici le miglia da percorrere, un'impresa difficile.

"Andare in pellegrinaggio comporta molta fatica e poco compenso, perché il re che cercate non lo troverete se non lo portate in voi" (anonimo del X secolo)