

# **La cattedrale e il suo Capitolo. Analisi comparata in prospettiva storica, ecclesiologica e canonistica**

di *Cosimo Damiano Fonseca*

In the light of the methodological indications that emerged from the first international *Settimana di studi medioevali del Passo della Mendola* (1959), this essay investigates the following aspects via the examination of the three characteristic elements of the canonical condition (liturgical celebration, collegiality, and ties to the bishop):

- the clergy's models of communal life through the associative forms known in the West from the 4th to the 6th century;
- the doctrinal and organizational efforts of the 7th, 8th, and 9th centuries, which culminated in the first rules of Crodegang and Aachen;
- the ecclesiastic reform of the 11th and 12th centuries at the peak of the canonical restoration;
- the crisis of the 13th century that ended with the emergence of a diarchy of bishops and chapters through the Episcopal elections;
- cure of souls;
- patrimonial questions;
- liturgical and statutory autonomy.

Quando all'indomani della prima Settimana internazionale di Studi medioevali del Passo della Mendola (1959) dedicata a «La vita comune del clero nei secoli XI e XII» il compianto Cinzio Violante e chi vi parla si accinsero a proporre un Questionario inteso come «Introduzione allo studio della vita canonica del Medioevo», ritennero doveroso assumere preliminarmente tre mirate direttrici di ricerca: la prima di natura terminologica, la seconda di carattere concettuale, se non ideologica, la terza di impronta tipologica. Tre direttrici, queste, saldamente interconnesse che, esplorate con cura, avrebbero potuto restituire per un verso consistenza e trasparenza alla grande stagione istituzionale e spirituale che ebbe nei secoli centrali del medioevo una particolare e significativa fioritura, per l'altro verso avrebbero meglio definito il ruolo dei Capitoli cattedrali rispetto alle altre forme di *regularitas canonica* sfociate in fondazioni specifiche e indipendenti o in strutture organizzative assai simili alle Congregazioni monastiche.<sup>1</sup>

---

Si pubblica qui il testo della relazione presentata dall'autore nell'ambito del convegno «La cattedrale e il suo Capitolo: analisi comparatistica sotto il profilo storico, teologico, canonistico», tenutosi a Trento il 22 febbraio 2002 e organizzato dall'ITC-isr Centro per le Scienze Religiose.

<sup>1</sup> Della ricca bibliografia che dagli anni Cinquanta del XX secolo si è occupata delle canoniche e del movimento canonica vengono indicati soltanto alcuni titoli funzionali al testo che qui viene

L'autonomia delle esperienze canonicali legate alle Chiese cattedrali era quella che contava una più accreditata tradizione collegata come essa era ad alcuni elementi caratterizzanti della stessa condizione canonica: innanzitutto l'ufficiatura liturgica essenziale ad assicurare *die noctuque gratias Deo referre*; inoltre la collegialità che postulava precise forme comunitarie, si trattasse del dormitorio e della mensa comune secondo moduli organizzativi diversificati o si trattasse addirittura della comunione dei beni; infine il legame con il Vescovo che della Chiesa cattedrale era naturale e originario *custos et rector*.

### 1. *Modelli originari di vita comune*

Le prime forme associative del clero sono note in Italia già all'inizio del IV secolo anche se mutate da coeve esperienze di vita monastica.

Eusebio di Vercelli, cui non era estranea la conoscenza diretta della vita monastica della Tebaide, introdusse la vita comune tra il clero della sua Chiesa, che egli raccolse nella sua residenza accanto alla cattedrale. Ne dà egli stesso esplicita testimonianza scrivendo: «Salutant vos fratres nostri qui mecum sunt, presbyteri et diaconos».<sup>2</sup> Non sappiamo se Eusebio introdusse tra i suoi chierici solo la vita comune o impose loro la professione monastica. Questa seconda ipotesi sembra essere accreditata da S. Ambrogio, il quale nella lettera scritta nel 396 alla Chiesa di Vercelli, dopo aver elogiato Eusebio per avere per primo introdotto la vita comune del clero nella sua città, afferma che Eusebio poté sopportare i disagi dell'esilio meglio di Dionigi, vescovo di Milano, perché era stato temprato da una vita a impronta monastica:

«Haec igitur patientia in sancto Eusebio monasterii coaluit usu, et durioris observationis consuetudine hausit laborum tolerantiam ...».<sup>3</sup>

proposto: a cominciare dalla voce ormai classica di Ch. DEREINE, *Chanoines*, in *Dictionnaire d'Historire et de Géographie Ecclésiastique*, XII, Paris 1953, pp. 353-405, per proseguire con i due volumi degli *Atti* della prima Settimana internazionale di Studi medioevali del Passo della Mendola (settembre 1959) su *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di Studi Medioevali, 3), Milano 1962. Si vedano inoltre F. POGGIASPALLA, *La vita comune del clero dalle origini alla riforma gregoriana* (Uomini e Dottrine, 14), Roma 1968; C.D. FONSECA, *Medioevo canonica* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Contributi, Serie terza, Scienze storiche, 5), Milano 1970. Una ricognizione della storiografia canonica dal Quattrocento sino alla fine degli anni Sessanta del Novecento si può rinvenire in C.D. FONSECA, *Medioevo canonica*, pp. 5-77, e un aggiornamento sino al 2000 in C. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia. Una Congregazione di Canonici regolari nel secolo XII*, Tesi di dottorato in Storia Medioevale (Ciclo XII) discussa all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, a.a. 1999-2000, pp. 2-126. Si veda l'ampia e aggiornata bibliografia nel vol. II, pp. 99-157.

<sup>2</sup> Per le citazioni di Eusebio e di Ambrogio, si rinvia a C.D. FONSECA, *Gli «Excerpta Ambrosii» nelle sillogi canonicali dei secoli XI e XII in Ambrosius Episcopus*. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elezione di S. Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dicembre 1974, II, Milano 1976, pp. 48-68.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 51.

### Poco prima aveva ricordato che

«in Vercellensi ecclesia ... duo pariter exigi videntur ab episcopo, monasterii continentia, et disciplina Ecclesiae! Haec enim primus in occidentis partibus diversa inter se Eusebius sanctae memoriae conjunxit ut et in civitate positus instituta monachorum teneret et Ecclesiam regeret jejunii sobrietate».<sup>4</sup>

Non sappiamo se anche Ambrogio abbia introdotto tra il suo clero la vita comune. Sembra escluderlo sia l'assenza di qualsiasi cenno specifico in proposito negli scritti ambrosiani, sia il silenzio su questo aspetto nella biografia del Santo scritta da Paolino.

Più fondati motivi sembrano suggerire la possibilità di un esperimento di vita comune a Verona. San Zeno, vescovo della città, parla di «operarii qui mecum sunt» (utilizza la stessa terminologia di Eusebio), riferendosi ai suoi collaboratori nel sacro ministero, di cui loda la vita virtuosa e casta.<sup>5</sup>

Quanto poi l'esempio di Agostino e del suo *presbiterium* di Tagaste influenzasse dal secolo V in avanti le Chiese italiane, non possiamo documentare; di certo le regioni italiane ricevettero vescovi e preti trasmigrati dall'Africa in seguito alla persecuzione che durò sino al principio del secolo VI. D'altro canto Giuliano Pomerio – che, per altro, era interprete della tradizione agostiniana – ricorda tra i fondatori della comunità di chierici che univano la pratica del chiostro all'esercizio della *cura animarum*.<sup>6</sup>

Sembra invece poco fondata la tradizione che sostiene che papa Gelasio (492-496) abbia introdotto la vita comune del clero presso il Laterano.

Un deciso impulso alla vita comune del clero cattedrale venne da Gregorio Magno, anche se con una marcata impostazione monastica dovuta per altro alla sensibilità e alla cultura dello stesso pontefice. Nel palazzo apostolico Gregorio faceva vita comune con chierici e con monaci, mediando così l'ideale di Eusebio e quello di Agostino di Ippona. Pur nella distinzione istituzionale tra chierici e monaci (per il pontefice è impossibile unire la «militia clericatus» e la «professio monastica»), i primi non mancavano di virtù monastiche e i monaci non erano avulsi dal ministero e dalle funzioni dei chierici. Vivendo insieme essi riproponevano il modello della vita apostolica. Lo attesta Giovanni Diacono biografo di Gregorio.<sup>7</sup>

Lo stesso ideale papa Gregorio tracciò al monaco Agostino, inviato in Inghilterra con il mandato di evangelizzare l'isola, in quelle «Responsiones ad interrogationes Augustini episcopi Cantuariensis» che tanta fortuna ebbero nel secolo XI e XII sì da essere inserite nelle sillogi normative di alcune fondazioni canonicali. Gregorio insisteva che non dovevano vivere separati i monaci dai chierici («Sed quia tua fraternitas monasterii regulis erudita, seorsum fieri non debet») e insisteva sulla necessità di instaurare nella nascente

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Tract.*, XLIV, II, PL 11, p. 498.

<sup>6</sup> *De vita contemplativa*, II, 10, PL 50, p. 455.

<sup>7</sup> *Vita S. Gregorii Magni*, II, 58, 37, PL 75, p. 123.

Chiesa inglese il genere di vita praticato nella Chiesa primitiva, dove ogni cosa era in comune.<sup>8</sup>

Nel consapevole richiamo alla vita monastica e alla tradizione apostolica, risulta con evidenza come Gregorio ritenesse l'ideale pauperistico strettamente connesso alla vita comune.

Si erano così delineati all'inizio del secolo VI i caratteri della struttura canonica: collegialità istituzionale, comunità di vita, impegno apostolico, povertà, anche se il modello di vita non aveva ancora assunto connotati originali, legato come era a una visione di chiara impronta monastica.

## 2. *La riforma carolingia. Le regole di Crodegango e di Aquisgrana*

Il notevole sforzo dottrinale e organizzativo dei secoli precedenti non trovò adeguata rispondenza nei secoli VII e VIII, anzi la vita comune venne travolta nel generale movimento di decadenza che caratterizzò tutta quanta l'intelaiatura istituzionale della Chiesa di quei secoli. L'abbandono della vita comune comportò per il clero un accentuato rilassamento, una corsa al beneficio, una sempre maggiore domanda di esenzione dalla residenza nella casa episcopale.

Comunque a metà del secolo VIII non mancarono nella Chiesa franca tentativi di riforma, specialmente a opera di San Bonifacio. I *Capitula* emanati da Pipino costituiscono, sul piano legislativo, i risultati più evidenti delle iniziative riformatrici intraprese da Bonifacio. Si insisteva sulla necessità di restaurare la disciplina canonica, in particolare si riaffermava la scelta celibataria, mentre per la vita comune si richiamavano gli «*antiquorum Patrum canones*»<sup>9</sup> e nel concilio di Ver del 755 si sanciva la distinzione tra l'*ordo regularis* (monastico) e l'*ordo canonicus*, con un preciso riferimento ai relativi obblighi («*Placuit ut in monasterio sint sub ordine regulari aut sub manu episcopi sub ordine canonico*»)<sup>10</sup>.

In questa temperie si inseriva il primo tentativo di codificazione della vita comune del clero ad opera di Crodegango, vescovo di Metz (754-66). Questi con la sua *Regula canonicorum*<sup>11</sup> proponeva di fatto ai canonici un genere di vita che rassomigliava a quello dei monaci ma che, per altro, non implicava alcuna delle obbligazioni di ascesi che sono essenziali e congeniali allo *status* monastico, in particolare quello della povertà stretta e dell'obbedienza rigorosa.

<sup>8</sup> C.D. FONSECA, *Gli «Excerpta Gregorii» nelle sillogi canonicali dei secoli XI e XII*, in H. KELLER - W. PARAVICINI - W. SCHIEDER (edd), *Italia et Germania. Liber Amicorum Arnold Esch*, Tübingen 2001, pp. 152-162. *Vita S. Gregorii Magni*, II, 12, PL 75, p. 92. Per la lettera ad Agostino inviato missionario in Inghilterra, si veda GREGORII PAPAE, *Registrum Epistolarum*, a cura di L.M. HARTMANN, in *MGH Epistolae*, II, Berolini 1891, p. 333.

<sup>9</sup> *Concilia Aevi Karolini*, in *MGH*, I, 7.

<sup>10</sup> *Concilium Vernense*, c. 11, in I.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XII, Florentiae 1765, p. 578.

<sup>11</sup> *Regula canonicorum Chrodegangi Metensis Episcopi*, PL 89, pp. 1058 ss.

La dipendenza del Vescovo di Metz nei confronti della Regola dei monaci è stata lucidamente messa in risalto da uno studio del Grimme comparso a Metz nel 1917, che tende a sottovalutare l'originalità di Crodegango. Le sue conclusioni sono state in parte accettate, ma sviluppate ampiamente da un eccezionale saggio del Morhain, che ha riconosciuto una robusta ispirazione benedettina nella Regola dei canonici. Meno convinto di questa dipendenza di Crodegango dalla Regola di San Benedetto è stato Gaston Hocquard, il quale, per altro, non dubita di una corposa presenza di testi benedettini nella Regola dei canonici, anche se tutto questo è perfettamente consono ai tempi che non conoscevano la proprietà letteraria. Se un testo, infatti, aveva un particolare valore, veniva utilizzato da tutti, in quanto apparteneva a tutti.

Comunque nella *Regula canonicorum* di Crodegango, la presenza della Regola di San Benedetto va valutata secondo due livelli, uno quantitativo, l'altro qualitativo.

Dal punto di vista quantitativo, il prologo non è presente, mentre per quanto riguarda la costituzione organica del monastero, Crodegango utilizza i capitoli 2, 5 e 7. Ma sono i capitoli relativi all'organizzazione della vita comune che hanno attirato l'attenzione di Crodegango:

a) per quanto riguarda la preghiera liturgica, vengono utilizzati quattro capitoli: 8, 11, 19, 20;

b) per il regime interno e il Capitolo delle pene, vengono utilizzati, dei capitoli 21-57 della Regola di S. Benedetto, venticinque capitoli e precisamente per l'organizzazione interna e la disciplina i capp. 21-27; per l'organizzazione materiale (il cellerario) i capitoli 31-41; per la regolarità dell'osservanza i capitoli 42-56;

c) per il reclutamento e le gerarchie vengono utilizzati sei capitoli 58-59 e 63-66.

Infine per i Complementi aggiunti alla Regola solo tre passaggi hanno fornito materiali alla regola di Crodegango e precisamente i capitoli 70-72.

Dal punto di vista qualitativo, pur dando atto al legislatore di Metz di una sua originalità, va osservato che il debito alla Regola di San Benedetto, pur talvolta nella brevità del riferimento, è grande. Crodegango di Metz ha saputo riprendere una certa quantità di prescrizioni contenute nella Regola di San Benedetto per creare un quadro di riferimento per la stessa vita canonica: ciò che autorizza a sostenere come l'impegno di vita del clero venisse plasmato dalla grande esperienza monastica, questa volta di impronta chiaramente benedettina.

La Regola di Crodegango ebbe una larga area di diffusione, anche se la tradizione manoscritta ricostruita prima dallo Schmitz e poi dal Pelt richieda ancora approfondite indagini. Nel 782 un Capitolare di Pipino faceva obbligo ai vescovi di organizzare le loro Chiese «canonico ordine». <sup>12</sup> Un altro Capitolare di Carlo Magno del 789 identifica la professione clericale con la «canonica vita» e, riprendendo alcuni motivi del Concilio di Ver del 755, sanciva che

<sup>12</sup> *Capitularia*, in *MGH*, I, p. 191.

quanti l'abbracciavano «canonice secundum suam regulam vivant, et episcopus eorum regat vitam, sicut abbas monachorum». <sup>13</sup> È significativo in proposito, quanto viene stabilito nel «Capitulare italicum» dei primi anni del secolo IX; il Capitulare di Carlo Magno dice tra l'altro: «Et ut de monasterio quae infra eorum parochia sunt vigilanter curent, ut canonici secundum canones, regulares secundum regulam vivant». <sup>14</sup>

Dalla stessa linea della Regola di Crodegango non si discostava la *Institutio canonicorum* promulgata ad Aquisgrana nell'816 dove pur si stabiliva l'obbligo della vita comune, senza imporre per altro la rinuncia ai beni personali e alla propria volontà. E nonostante che circa il problema dello «status vitae» dei canonici i legislatori di Aquisgrana producessero ogni sforzo – anche a rischio di cadere in evidenti contraddizioni – per dichiarare una certa parità, sul piano del comune impegno morale, tra la «canonica institutio» e la «regularis institutio» («non tamen in cavendis vitiis et amplectendis virtutibus eorum [sc. canonicorum] a monachorum, distare debet vita»), pure la non obbligatorietà per i canonici degli strumenti ascetici che consentivano ai monaci di tradurre in atto forme di vita di grande valore spirituale e di tensione religiosa, distruggeva in radice l'affermata parità.

La regola di Aquisgrana era, insomma, un coacervo di elementi contraddittori, il frutto di un ibrido compromesso: infatti nella prima parte, con il richiamo ai testi di San Gerolamo e di San'Agostino, essa sembrava riproporre l'ideale della povertà come componente essenziale dello «stato di vita» del canonico; nella seconda parte con i capitoli 115 e 122, che consentivano la proprietà privata, vibrava un colpo mortale agli «instituta apostolicae disciplinae» inculcati da Gerolamo con le sue lettere e illustrati da Agostino con i suoi sermoni. <sup>15</sup>

L'ambito di diffusione della *Institutio Aquigranensis* in Italia per i secoli IX e X non è stato ancora possibile accertare. Allo stato attuale delle ricerche non conosciamo alcun manoscritto della Regola di Aquisgrana del secolo IX, mentre per il secolo X va riverificata la datazione del manoscritto 49, attualmente nella Biblioteca del Seminario di Pisa, in quanto non irrilevanti elementi sembrano suggerire uno spostamento della sua redazione all'inizio del secolo XI. Comunque non va trascurata l'importanza di un canone del Sinodo tenuta a Pavia nell'876 sotto Carlo II che stabilisce:

«ut episcopi in civitatibus suis proximum ecclesiae quae claustrum instituant, in quo ipsi cum clero suo secundum canonicam regulam Deo militent; et sacerdotes suos ad hoc costringant, ut ecclesias suas non relinquunt et aliubi habitare praesumant ...»; <sup>16</sup>

così come non vanno sottaciute le testimonianze documentarie relative alla ripresa della vita canonica dal X alla prima metà del secolo XI. Basti

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>15</sup> *Institutio canonicorum Aquigranensis*, in *Concilia Aevi Karolini*, in *MGH, Leges*, III, 2,1, pp. 308-341.

<sup>16</sup> *Capitularia*, in *MGH*, II, p. 102.

pensare alla riorganizzazione dei Capitoli cattedrali di Lodi (951), di Modena (908), di Volterra (907) ecc. Infine va rilevato il probabile richiamo al cap. 120 della *Institutio Aquisgranensis* nel titolo VIII del libro V della collezione canonica «Anselmo dicata» (dedicata cioè ad Anselmo I, arcivescovo di Milano, 888-897): «Qui clerici in congregatione canonica constituti, ecclesiastica accipere debeant stipendia».

Quando durasse l'osservanza aquisgranese, non sappiamo. Comunque della desuetudine di fatto cui essa andò incontro rimane una testimonianza emblematica in un passo della *Historia custodum Aretinorum*: «Canonici ... divites effecti, mulieres conduxerunt, filiosque ex eis genuerunt et dehinc ecclesiam inter se dividerunt».<sup>17</sup>

### 3. *La riforma ecclesiastica dei secoli XI e XII*

Il generale clima di fervore religioso che caratterizzò la prima metà del secolo XI portò anche alla ripresa della vita canonica e alla riscoperta della *Institutio Aquisgranensis*. Si restauravano canoniche antiche e se ne fondavano di nuove sia in città che nel contado con il favore delle autorità ecclesiastiche e laiche, le quali largheggiavano di donazioni e di aiuti. A Fiesole, nel 1032 il vescovo Giacomo fondava una

«canonica ... ut simul manducandi et bibendi et etiam dormiendi secundum canonicam auctoritatem voluntatem habeant: neque divisi per cellulas aut hospitiola propriam voluntatem sectentur, sed sub praepositi Deum timentis custodia, quidquid Deus dederit, sive in victu sive in vestitu, secundum sanctae regulae constitutionem vel distributionem cum gratiarum actione communiter capiant».<sup>18</sup>

Una ripresa della vita comune è documentabile ad Arezzo, Aquileia, Padova, Milano, Modena, Bologna, Siena, Perugia, e in altre città. Molto spesso la ripresa della vita canonica avveniva per impulso dell'ambiente monastico, come, ad esempio di San Romualdo o di San Giovanni Gualberto. Ce ne dà conferma lo stesso Pier Damiani nella *Vita beati Romualdi* «... constituit itaque vir sanctus plures canonicas et clericos qui laicorum more seculariter habitabant, praeposito oboedire et communiter in congregatione vivere docuit»<sup>19</sup> e Andrea Strumi nella *Vita Sancti Joannis Gualberti*: «Clerici spretis conubiis et concubinis in unum coeperunt convenire et apostolicam regulam sequentes ex hinc vitam communem ducere».<sup>20</sup>

Altre volte era decisivo l'intervento dei vescovi, come ad esempio quello di Cuniberto, vescovo di Torino, per la canonica di San Lorenzo di Oulx (1059), il quale nell'arenga del documento vescovile ribadiva che «canonicam institutionem exordium sumpsisse ab apostolis» o di Gerardo di Firenze

<sup>17</sup> *Historia custodum Aretinorum*, in *MGH, SS*, 2, p. 1473.

<sup>18</sup> F. UGHELLI, *Italia Sacra*, III, Roma 1643-1662, p. 296.

<sup>19</sup> *Vita Romualdi*, *PL* 144, p. 986.

<sup>20</sup> *Vita Sancti Gualberti*, in *MGH, SS*, II, p. 1087.

(1058), (il futuro Niccolò II) il quale poneva l'accento che «in canonica regulari ... Sancti Joannis ... ad instar primitivae ecclesiae communiter viventes, regulam Sanctorum Patrum canonice observant».<sup>21</sup>

Né va sottaciuto l'esperimento di introduzione della vita canonica promossa da Arialdo a Milano nella seconda metà dei 1057, che costituiva uno dei primi esempi di vita canonica regolare («Agitur denique res nova et pene ab eodem loco hactenus inscia», scriveva Andrea da Strumi) più rispondente allo spirito e alle esigenze che andavano maturando in ambiente riformatore.<sup>22</sup>

Infatti non era uniforme l'interpretazione della «regularitas» attribuita o attribuibile alla vita canonica; alcuni accentuavano il carattere della collegialità, per cui risolvevano la vita comune solo nelle forme esigite dall'ufficiatura liturgica e dal culto divino; altri ribadivano la necessità della vita comune, insieme con il diritto di proprietà da parte dei canonici; altri ancora ritenevano valido il principio della povertà individuale, ma non quello della comunità; altri infine ponevano l'accento sulla povertà assoluta e sul lavoro manuale. Sintomatica, in proposito, è la controversia insorta tra i canonici di Fano: alcuni di essi intendevano vivere in comune («canonica regularitate»), la maggior parte, invece non ci si adattava e continuava a vivere nelle proprie case «apud se, in suis proprietatibus habitare»: ciò che provocò una decisa presa di posizione a favore dei primi da parte di Pier Damiani nella famosa lettera *De communi vita canonicorum. Ad clericos fanenses*.<sup>23</sup> Non può chiamarsi canonico – sostiene Pier Damiani – chi non vive da monaco, e adduce a conferma della sua tesi molti episodi tratti dal Nuovo Testamento e specialmente l'esempio di Cristo e degli Apostoli per dimostrare che non è ammissibile per i canonici la proprietà individuale.

Una tale presa di posizione – che non era solo di Pier Damiani, ma di altri ambienti riformatori ed era condivisa specialmente dalle correnti monastiche di impronta eremitica – rimetteva in discussione la stessa *Institutio Aquisgranensis* che, pur ammettendo il principio della vita comune, con i capitoli 115 e 122 permetteva la proprietà privata.

Lo scontro tra le due correnti trovò il suo epilogo nel Concilio Romano del 1059 indetto da Niccolò II.

Ildebrando, nel suo lungo intervento al Concilio di quaresima celebrato a Roma in quell'anno, non fece che portare all'assemblea queste istanze maturate nell'ambito di altre correnti avanzate di riforma, quando sostenne, basandosi su un richiamo alla tradizione della Chiesa primitiva e all'insegnamento dei Padri, l'urgente necessità di una totale rinuncia ai beni personali per quei chierici che si votassero alla pratica della vita comune e caldeggiò, anche a nome dei prepositi e dei sudditi di quelle comunità, che «exemplo primitivae ecclesiae, amplexi simul et professi in tantum, ut nil sibi reservassent proprii, facultate sua vel distributa egenis aut relicta propinquis vel certe

<sup>21</sup> G. COLINO, *Le carte della prevostura di Oulx raccolte e riordinate cronologicamente fino al 1300*, Pinerolo 1908, p. 19; F. UGHELLI, *Italia Sacra*, III, p. 90.

<sup>22</sup> *Vita Sancti Arialdi*, in *MGH, SS*, XXX, 2, p. 1058.

<sup>23</sup> *De communi vita canonicorum. Ad clericos Fanensis Ecclesiae*, *PL*, 145, p. 503.

oblata Christi ecclesiis», la condanna di quella parte della regola di Aquisgrana che concedeva il contrario. A tale scopo propose di far leggere la Regola di Aquisgrana. La prima parte della Regola con il suo corredo di citazioni patristiche, fu trovata degna di lode. I partecipanti al Sinodo romano rilevarono tuttavia che dei canoni conciliari erano riportati nella *Institutio*, meno opportunamente, canoni che si riferivano a tutti i chierici senza distinzione e non ai soli canonici («... indifferenter inserta continet [cioè la Regola di Aquisgrana] quaedam capitula canonum [c. 39-93] quae quibuslibet absolutis et popularibus clericis, non autem his, qui specialiter canonici dicuntur»)<sup>24</sup>.

Il Concilio Romano del 1059 non accolse però le istanze di Ildebrando per l'imposizione ai canonici di una vita comune rigida in povertà. Infatti l'unico canone rimastoci delle decisioni di quel sinodo contiene solo un generico invito ai chierici non concubinari («qui [sc. clerici] ... castitatem servaverunt») a vivere intorno alla chiesa per la quale erano stati ordinati, mangiando e dormendo insieme e possedendo in comune tutto ciò che veniva loro dalla chiesa stessa. L'ammonizione rivolta a questi chierici «ut ad apostolicam scilicet communem vitam summopere pervenire studeant» rimaneva più che altro un vagheggiato ideale di perfezione, piuttosto che un concreto e vincolante programma di asceti.

La linea rigorista di Ildebrando e degli altri riformatori tendente ad avvicinare la vita canonica a quella monastica con l'obbligo della povertà e l'accettazione di una particolare disciplina ascetica, non venne accolta dal sinodo del 1059 cui, come sembra probabile, premeva risolvere il problema della riforma della vita canonica e non quello, assai impegnativo e più vasto, della riforma del clero attraverso la vita canonica: itinerario, questo, lungo il quale si mosse invece lo stesso Ildebrando e poi, quando ai canonici vennero richiesti dal papato e dalla stessa società compiti e attitudini nuove, Pier Damiani, Gerhoh di Reichersberg ecc.

Comunque in generale non sembra che i Capitoli cattedrali optassero per la linea rigorista di Ildebrando anche se non si sottrassero a quegli obblighi e a quegli ideali delineati nelle Regole di Crodegango e di Aquisgrana: ne costituisce una riprova il fatto che specifiche sillogi normative adottate o redatte per i Capitoli cattedrali non ci sono pervenute; al contrario è documentabile la ripresa della *Institutio canonicorum Aquisgranensis* integrale senza cioè l'espunzione dei capitoli 115 e 122 da parte di istituzioni capitolari cattedrali nel XII secolo: è tale è il caso del manoscritto 36 della Biblioteca Capitolare di Viterbo (XII secolo) che alla *Institutio* aggiunge l'*Ordo qualiter regularium canonicorum* – un testo liturgico inizialmente attribuito a Gregorio VII, ma in realtà scritto *tempore Gregorii septimi* come è riportato nel cod. 2535 della Biblioteca Universitaria di Bologna; – e tale è altresì il caso del cod. C 115 (già 32) della Biblioteca Capitolare di Pistoia, un membranaceo del secolo XII; e tali, infine, sono i casi dei mss vaticani Chig. C VIII 238 e Reg. lat. 1571 di cui è impossibile individuare l'area di provenienza.

<sup>24</sup> *Acta Synodi Lateranensis anno 1059 celebrate*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», 27 (1902), pp. 229-275, in partic. p. 671.

Del resto che da parte di alcuni Capitoli cattedrali si concepisse la vita comune più che come impegno di *vivere sine proprio* cioè seguendo un ideale di povertà individuale, quanto e soltanto nei suoi aspetti di collegialità istituzionale dimostra il caso della cattedrale di Aquileia ai cui membri nel 1181 il patriarca Vadolrico rese obbligatorio «in communi vita maneatis, in eodem dormitorio simul omnes dormiatis et in eodem refectorio alicui vestrum cibus sive potus ministretur».

#### 4. *La crisi delle istituzioni nel secolo XIII e la diarchia tra Capitoli e Vescovi nel secolo XIV*

Ma alla fine del XII secolo la grande stagione del movimento canonico quanto alle spinte dottrinali, ai risvolti ecclesiologici, agli ideali ascetici e spirituali, può dirsi conclusa. I legami istituzionali tra vescovo e Capitolo cattedrale si allentano sempre di più sino a riproporre una sempre più accentuata divaricazione tra corpo canonico e autorità vescovile all'interno delle Chiese locali.

Al venir meno delle motivazioni religiose contribuì certamente una forte tendenza all'autonomia dei collegi dei canonici sino ad assumere essi stessi la funzione e il ruolo di *rectores* della stessa Chiesa cattedrale.

Una spia significativa della conclusione di questo processo è costituita proprio dal Concilio lateranense IV che nei confronti dei Capitoli sembra assumere una iniziativa intesa a ridimensionarne il ruolo, ad assorbirne le competenze, a disciplinarne in maniera puntuale e precisa i compiti e le funzioni.

Basti fare riferimento alla costituzione VII *De correctione excessuum*, dove, pur ribadendo la *consuetudo*, laddove era in vigore, che gli *excessus* dei canonici della chiesa cattedrale dovevano essere corretti dal Capitolo, introduce il principio che sia il vescovo a sollecitare il provvedimento e a stabilirne i termini. Se poi i canonici senza una ragionevole causa, «maxime in contemptum episcopi», si astenessero dalla celebrazione delle funzioni liturgiche, allora doveva essere il vescovo a celebrarle nella cattedrale demandando, su richiesta dello stesso prelato, al metropolita l'accertamento della verità e la comminazione della pena. Nella costituzione XI *De magistris scholasticis* si ingiunge al Capitolo o alla *maior ac sanior pars* del medesimo l'elezione del *magister scholasticus* nella cattedrale, mentre si attribuisce al vescovo la sua nomina.

Altrettanto si dica per le costituzioni XXIII, XXIV, XXV e XXVI dove vengono regolamentate le procedure relative alle elezioni episcopali e dove si definiscono i compiti del Capitolo: di prestare il proprio *consilium* a chi di competenza affinché entro tre mesi si provveda all'elezione del vescovo (cost. XXIII) e di eleggere colui verso il quale convergono i voti della *maior vel sanior pars capituli* (cost. XXIV), anche se nella stessa costituzione sono contemplati altri meccanismi elettivi quali il compromesso e l'acclamazione unanime.

Ma è su quattro punti che si può verificare non solo il cristallizzarsi di una diarchia tra vescovi e Capitoli, ma una sempre più accentuata divaricazione tra corpo canonico e autorità vescovile all'interno delle chiese locali: l'elezione episcopale e la ormai esaurita rappresentatività del «gremium capituli» quale fucina di reclutamento del corpo episcopale; l'esercizio della cura d'anime deprivata di ogni riferimento al legame di matricità con la chiesa cattedrale e, quindi, alla sua primigenia funzione battesimale; le questioni patrimoniali e l'autonomia economica del Capitolo, specialmente in connessione con il sistema beneficiale e la mensa vescovile; l'autonomia statutaria cioè la capacità giuridica di compilare statuti e quella liturgica cioè la capacità di ordinare lo svolgimento delle celebrazioni liturgiche attraverso, ad esempio la compilazione di *libri ordinarii* e di *libri officiales*, *libri officiorum* ecc.

#### a. Le elezioni episcopali

È noto come tra XIII e XIV secolo con il consolidarsi delle potestà universali, prima fra tutte la Sede apostolica, e delle sovranità locali, il controllo delle elezioni episcopali assunse sempre maggiore importanza sino a sfociare non rare volte in procedure prevaricanti, al limite della legittimità canonica della stessa elezione. Impero, regni, signorie locali tentarono con forme e modi diversi di imporre propri candidati, in modo da avere nell'episcopato validi supporti del potere centrale nelle diverse aree dei loro territori.

L'episcopato, peraltro, in questo periodo, all'interno del corpo ecclesiale è sottoposto a una duplice spinta: da una parte risulta fortemente accresciuta la sua autorità nei confronti dei soggetti istituzionali della sua diocesi, specialmente nei settori giurisdizionali, disciplinari e fiscali; dall'altra appare notevolmente diminuita la sua autonomia, in quanto il processo di centralizzazione perseguito tenacemente dalla Curia romana imponeva la scelta di vescovi che nel governo delle loro diocesi fossero esecutori fedeli della politica pontificia, specialmente per quanto riguarda l'applicazione delle leggi, la riscossione delle decime, la esecuzione delle censure. Non è un caso che le arenghe delle bolle vescovili facciano leva sulla consapevolezza del governo episcopale nei confronti non dei *fideles*, ma dei *subiecti*: negli atti relativi alla riduzione del numero dei canonicati effettuata dall'arcivescovo di Napoli Giovanni Orsini nel 1343, il notaio riporta il discorso tenuto dallo stesso Orsini ai canonici «unanimiter, collegialiter et capitulariter congregatis et coadunatis»:

«Idem dominus archiepiscopus tanquam pastor sollicitus, cui incumbit ac spectat cura subiectionum sibi fidelium animarum, alloquens dictos canonicos et capitulum pro nunc verbis sacrae Scripturae, asseruit etiam quod pontificalis auctoritas intenta salutis operibus et ad divini nominis gloriam, divinique cultus augmentum ... etc.».

La necessità del reclutamento di un corpo episcopale funzionale alla politica della Chiesa universale portò molto spesso la Sede apostolica ad avocare la nomina dei vescovi, o a ricorrere nella provvista delle sedi alle traslazioni dei vescovi stessi da una Chiesa particolare ad un'altra.

Tutto questo comportò, sul piano delle istituzioni capitolari, una duplice conseguenza: innanzitutto l'espropriazione dell'antico diritto di elezione riservato al collegio dei canonici e, inoltre, il venir meno del ruolo che il «gremium capituli» aveva avuto nel reclutamento del corpo episcopale della Chiesa locale. Ne costituisce significativa riprova il fatto che nel Trecento, su un corpo episcopale di circa 1200 unità, solo un terzo viene reclutato tra i canonici del Capitolo locale, a fronte di circa settecento unità provenienti dal clero secolare di altre diocesi e di 349 dal clero regolare, di cui 158 francescani, 97 domenicani, 56 agostiniani, 29 benedettini, 3 cistercensi e 3 di imprecisata appartenenza.

Ma verrà a dimostrare questo elemento tendenziale l'esame concreto di alcune situazioni locali, non sottacendo, fra l'altro, che le cronotassi episcopali di cui disponiamo risultano non completamente accettabili e richiedono opportune revisioni critiche.

A Brescia dal 1309 al 1399 si succedono 18 vescovi, di cui uno solo bresciano, Federico Maggi eletto dal Capitolo nel 1309 e depresso nel 1317, mentre degli altri 17, nove erano già vescovi traslati a Brescia da Tortona (Tiberio Torriani), da Nicosia (il bolognese Lambertino Balduino), da Bergamo (il cisterciense Bernardo Tricarico), da Ascoli (Enrico Sessa e Agapito Colonna), da Todi (l'eremitano Andrea II), da Piacenza (un altro eremitano, Andrea III Segareno o Serazoni), da Luni (il francescano pisano Francesco Lante), da Cremona (un tale Tommaso); e poi un canonico di Toul, Princivalle Fieschi, membro della stessa famiglia di quel cardinale legato Luca che aveva trattato la resa dei Bresciani al re Enrico, un cappellano del papa, il modenese Iacopo degli Atti che Benedetto XII riuscì a imporre sulla cattedra bresciana in un momento di gravi rivolgimenti politici locali, il benedettino Raimondo Bianchi, abate del monastero di San Pietro di Velate, un suddiacono romano, Stefano Pelosio, un tale Nicola Zanasio, il milanese Tommaso Visconti congiunto di Gian Galeazzo e, infine, due chierici milanesi, Tommaso e Guglielmo Pusterla. E per constatare il mutamento di temperie creatosi nel secondo decennio del Trecento, varrà ricordare che dal 1246 al 1316 si susseguirono sulla cattedra bresciana in un settantennio cinque vescovi originari della città stessa: Azzone arcidiacono della cattedrale, l'arciprete Cavalcano *de Salis*, Martino, Berardo e Federico Maggi.

A Bergamo dal 1309 al 1401 si contano otto vescovi, di cui solo due canonici del Capitolo, Giovanni morto nel 1309 e Cipriano degli Alessandri che gli successe e che resse la diocesi sino al 1338: da quel momento cessa l'apporto indigeno all'episcopato bergamasco e ad occupare la sede vescovile sono il veneziano Niccolò Canal poi arcivescovo di Ravenna, il cisterciense Bernardo Trigardi, il frate minore Lanfranco Salvetti, un altro francescano, Matteo *de Agaciis*, il milanese Branchino Besozzo e l'agrigentino Lodovico Bonetto, arcivescovo di Tessalonica, che non adempì mai all'obbligo della residenza.

Particolare interesse riveste il caso di Milano dove, dopo l'elezione di Francesco da Parma (1296-1305), il Capitolo venne privato del diritto di ele-

zione: «isto tempore – annota la *Chronica archiepiscoporum Mediolanensium* utilizzata da Galvano Fiamma – ordinari electione privati sunt». È pur vero che nel Trecento il Capitolo metropolitano tentò di recuperare il suo antico diritto di elezione: uno di questi tentativi riuscì proprio con l'elezione del successore di Francesco da Parma, Cassone Della Torre (1305-1308), ma fu l'ultima volta; infatti, dopo la traslazione del Della Torre ad Aquileia, Giovanni XXII il 28 settembre 1317 informava il Capitolo di volersi riservare la provvista della sede («nos cupientes regimini eiusdem Ecclesiae Mediolanensis personam iuxta cor nostrum idoneam praesidere, per quam ipsa Ecclesia Mediolanensis posset salubriter et prospere gubernari, provisionem dictae Mediolanensis Ecclesiae dispositioni ea *vice duximus specialiter* reservandam, decernendo ex tunc irritum et inane, si secus super hoc a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contingerit attentari»); ciononostante il Capitolo tentò di procedere, ma il papa nominò Aicardo. Alla sua morte il Capitolo ritentò nuovamente di esercitare il suo *ius eligendi* ed elesse Giovanni Visconti, ma il papa Benedetto XII non ne tenne alcun conto, anzi la sede rimase vacante per un triennio fino a quando, il 6 agosto 1342, Clemente VI trasferì da Novara a Milano lo stesso Giovanni Visconti «ad nullius preces vel indictionem, sed proprio motu et proprio instinctu de cardinalium consensu», come scriverà il Fiamma nel *De gestis Azonis*. Comunque intorno alla metà del XIV secolo prevalse l'antico privilegio, cioè quello che almeno la scelta fosse effettuata tra i canonici ordinari, e ciò accadde per i due successori di Giovanni Visconti, Roberto Visconti e Guglielmo Pusterla, finché dal 1370 la Sede apostolica, non tenendo più conto degli antichi privilegi dei potenti canonici del clero ordinario, non elesse l'arcidiacono bolognese Simone *de Borsano*, cui succedettero Antonio di Saluzzo vescovo di Savona e il frate minore Pietro di Candia, vescovo di Novara.

Se dall'Italia settentrionale ci spostiamo verso il Mezzogiorno, il panorama or ora tracciato non sembra subire modificazioni di sorta.

A Benevento dal 1301 al 1385 si succedono 14 vescovi, di cui 7 traslati da altre sedi (Adenolfo da Conza; Monaldo Monaldeschi, un frate minore, da Soana; Guglielmo Isnardi, un altro minore, da Brindisi; Stefano *de Pinu*, patriarca di Costantinopoli; Pietro *de Pinu* da Viterbo; Francesco Uguccione da Faenza; Nicola Zanasio da Brescia); degli altri sette, quattro sono religiosi (il celebre agostiniano Giacomo da Viterbo, il certosino Guglielmo di Cahors, il domenicano Ugo *de Rupto*, il benedettino Arnaldo *de Brusasco*, abate del monastero beneventano di Santa Sofia); gli ultimi tre sono un familiare del papa, Gesualdo di Limoges, rettore della parrocchia della chiesa di Rodez, Ugo Guitardi, e Donato di Aquino.

Quattordici sono anche gli arcivescovi che dal 1301 al 1389 si alternano sulla cattedra della sede arcivescovile napoletana, di cui sei vescovi traslati da altre sedi (l'agostiniano Giacomo da Benevento, Bertrando *de Meischonesis* da Apt, Pietro *de Gratia* da Vienne, un francescano Guglielmo da Raab ungherese, Nicola Zanasio da Benevento, Enrico *de Minutolis* da Trani), mentre, tra gli altri risultano presenti due francesi: riprova evidente della politica degli Angioini tendente a introdurre una preponderanza francese nel governo

spirituale non solo di Napoli, ma delle popolazioni del Mezzogiorno; si pensi che dall'avvento degli Angioini all'ingresso trionfale di Alfonso d'Aragona sul seggio episcopale della città si avvicendarono venticinque prelati e che nell'arco di tempo che si estende dal 1266 al 1399 su dodici arcivescovi, cinque almeno erano francesi. L'unico ed ultimo ad essere eletto nel 1307 «e gremio capituli» fu Umberto d'Ormont. Il Capitolo continuò ancora per poco tempo ad esercitare il diritto di elezione: ne abbiamo esplicita testimonianza per l'elezione del successore di Umberto d'Ormont, come risulta dal discorso che, nel 1318, a nome di Carlo, vicario del re Roberto, rivolse al Capitolo partenopeo il logoteta del Regno Roberto di Capua. Questi esortò i canonici a dare il vescovo alla città, li invitò a scegliere una persona grata a Dio e agli uomini o dal loro gremio o a loro accetta, o almeno regnicolo. Sappiamo che venne eletto Matteo Filomarino, canonico e abate della collegiata di San Giovanni Maggiore e professore di diritto nello Studio federiciano.

Infine, per completare il quadro elaborato su campionature di grandi, medie e piccole diocesi, varrà considerare il caso di una piccola diocesi del Mezzogiorno, Monopoli. Degli undici vescovi del XIV secolo, quattro risultano essere canonici della cattedrale (Nicola Boccafingo, Pasquale Brigantino, l'arcidiacono Pietro *de Oriello*, Giovanni *de Petramala*), tre del clero diocesano (Francesco arcidiacono di Brindisi, Pietro Caffarino e un canonico di Teramo, Giacomo Palladini) e quattro religiosi, di cui un eremitano di sant'Agostino, il giustamente famoso Dionigi di Borgo San Sepolcro, due francescani minori, fra Marco di Leone *de Arcade* e fra Giovanni *de Gallinari* e un cisterciense, Francesco Carbone. Ma ciò che va notato è il graduale venir meno dell'elemento locale nella serie dei vescovi sostituito da nomine avvocate direttamente dalla Sede apostolica.

È pur vero che il diritto di elezione del vescovo da parte del Capitolo aveva provocato talvolta incresciosi inconvenienti proprio nel XIV secolo: infatti Giovanni *de Petramala* era stato rimosso dall'ufficio episcopale poco dopo la sua elezione e le altre due elezioni, quelle di Nicola Boccafingo e di Pasquale, erano avvenute «in discordia» con altri due concorrenti, ambedue membri del Capitolo cattedrale, rispettivamente con Bernardo *de Jacu* e con Milone, arcidiacono del Capitolo stesso.

#### b. L'esercizio della cura d'anime

Se, come abbiamo avuto modo sinora di constatare in tema di elezioni episcopali, il rapporto vescovo-Capitolo cattedrale ha consentito di operare interessanti verifiche circa il mutamento del quadro istituzionale rispetto ai secoli precedenti, altrettanto si può affermare per quanto attiene l'esercizio della cura d'anime, costituzionale prerogativa del vescovo, ma altresì del Capitolo in quanto custode della *ecclesia matrix* in cui si conservava il battistero, originariamente unico per tutto il territorio diocesano.

Non a caso il Capitolo, nonostante la graduale formazione di parrocchie in ambito urbano e nelle aree rurali, rivendicava una sorta di *pastoralis sollicitudo*

che si traduceva di fatto in un controllo giuridico sulle parrocchie e sulle chiese del distretto diocesano. Tale impegno pastorale il Capitolo esercitava talvolta autonomamente, come nel caso del Capitolo di Teramo, talvolta solidalmente con il vescovo, come si evince dalla documentazione genovese.

Le puntuali ricerche di Valeria Polonio sia per quanto riguarda il caso di Genova sia per quanto attiene il caso di Luni/Sarzana sembrano confermare una costante linea di tendenza e cioè l'irreversibile declino che tra la fine del Duecento e ancor più lungo il Trecento sembra caratterizzare il ruolo del Capitolo in rapporto alla cura d'anime sino a diventare, attraverso l'atto formale della audizione da parte del vescovo, esile voce nella erezione di nuove parrocchie o nella provvista di particolari benefici.<sup>25</sup>

La Polonio individua alcuni nodi strutturali di significativa rilevanza: innanzitutto la perdita da parte del Capitolo del controllo giuridico su alcune chiese della diocesi precedentemente governate dai canonici, alcune delle quali di fatto non si curano più di chiedere le dovute autorizzazioni al Capitolo e altre passano addirittura sotto il controllo della mensa vescovile. Inoltre si attenua, in fatto di nuove dipendenze, il regime delle donazioni di nuove chiese o ospedali sostituito da quello di affidamento in cambio, per il servizio reso, di un censo molto modesto. Si aggiunga che l'antico legame di dipendenza (la *subiectio* canonica) di una chiesa dal Capitolo si trasforma in un semplice e meno pregnante diritto di patronato, restringendolo solo alla sfera temporale, mentre viene ribadita la preminenza del vescovo in un ambito, quale è quello spirituale, che «a se abdicare non potuit». Infine si assiste al livellamento della cattedrale di San Lorenzo alla stregua delle altre chiese in cura d'anime, senza alcuna prerogativa di preminenza e senza neppure il richiamo alla matricità della sua funzione.

In questo contesto trova una plausibile spiegazione l'azione intrapresa dai vescovi o di erodere addirittura alcune prerogative proprie del Capitolo o, non rare volte, di esercitare il diritto di statuizione che rientrava tra i compiti di autogoverno del corpo canonico.

Tipica è la controversia insorta a Genova tra l'arcivescovo e il Capitolo nel 1326, che durò circa un cinquantennio e che vide riconosciuto, sulla base di una antica consuetudine – per altro richiamata nella costituzione VII del IV concilio Lateranense – il diritto del Capitolo a giudicare gli *excessus* dei propri membri, anche se nello specifico caso la facoltà di giudizio in materia civile e criminale riguardava i cappellani addetti al servizio liturgico della cattedrale di San Lorenzo.

Quanto al diritto di statuizione, oltre alle numerose sillogi di cui si è fatto cenno innanzi, tutte redatte per iniziativa vescovile, vanno aggiunti numerosi altri casi, tra cui quello riguardante il vescovo Emanuele Spinola e il Capitolo di Albenga.

---

<sup>25</sup> V. POLONIO, *Vescovi e Capitoli cattedrali in Liguria: Albenga, Genova, Luni-Sarzana*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*. Atti del VII Convegno di Storia della Chiesa in Italia, Brescia 21-25 settembre 1987, I, Roma 1990, pp. 139-148.

c. Questioni patrimoniali e autonomia economica del Capitolo

A rendere meno incompleto il quadro dei rapporti tra vescovi e Capitoli, varrà ora indulgere rapidamente sul terzo fattore che concorreva non solo a consolidare lungo il XIV secolo la diarchia tra istituzione episcopale e corpo canonico, ma anche ad accentuare la divaricazione tra collegio dei canonici e autorità vescovile all'interno delle Chiese locali: ci si intende riferire alle questioni patrimoniali e all'autonomia economica del Capitolo, specialmente in connessione con il sistema beneficiale e la mensa vescovile.

È noto come sino al Duecento non era pensabile una dicotomia sostanziale tra patrimonio della Chiesa locale, la cui titolarità spettava al vescovo, e il patrimonio del Capitolo che, se pur destinatario e gestore di beni, questi avevano una precisa finalità di sostentamento del collegio dei chierici addetti al servizio liturgico della cattedrale, sede della *cathedra episcopi*: una caratterizzazione in senso autonomistico del patrimonio dei canonici coincide con l'introduzione del sistema delle prebende e con l'affermarsi della coscienza di essere il Capitolo persona giuridica e, quindi, detentore, attraverso una propria attività economica, di un diritto pari a quello che aveva il vescovo mediante il controllo dei beni dell'episcopio.

Gli studi analitici di Alessandra Sisto, quelli esemplari e criticamente provveduti di Valeria Polonio ci consentono di seguire la formazione dell'ingente patrimonio fondiario e immobiliare del Capitolo metropolitano di Genova, una struttura ecclesiastica strettamente collegata alla vita politica e sociale e alle istituzioni pubbliche della città. La massa dei beni del Capitolo accresciutasi tra XII e XIII secolo attraverso le donazioni dei vescovi, le acquisizioni d'Oltremare, il patrimonio isolano della Sardegna e di Tortosa, i redditi della Terraferma sia nella riviera di ponente sia in quella di levante, la proprietà del suolo e le proprietà edilizie nel polo urbano, l'acquisto di quote del debito pubblico, senza trascurare i benefici rinvenienti dal controllo delle chiese dipendenti, a parte la battuta di arresto della redditività del patrimonio terriero tra la fine del XII e il primo quarantennio del successivo – come è dimostrato dalla contrazione delle prebende passate da 18 a 16 e poi a 15 tra il 1178 e il 1244 – con l'avanzare del XIV secolo, soprattutto dopo il secondo decennio, conosce una crisi costatabile sia nella caduta degli investimenti immobiliari sia nell'infittirsi dei contratti agricoli a lunga scadenza sia nella perdita di redditività delle vecchie concessioni in città. Si pensi che le acquisizioni dei fondi rurali passano da 33 nel trentennio 1280-1309 a 15 nel trentennio 1310-1339, a 11 nel trentennio 1340-1369, mentre le locazioni nello stesso periodo passano da 14 a 25 a 7.

Significativa testimonianza dell'esistenza della massa capitolare si trova negli statuti del Capitolo di Milano del 1371, dove si parla di

«sedimina, domus, terrae, decimae, possessiones, ficta, bona et iura» di proprietà «comunitatis seu comunantiae capituli» che «non possint nec debeant ullo modo dividi seu sortiri inter praebendarios dictae ecclesiae. Immo sint et remaneant semper communes et ad comunantiam praefatae ecclesiae sicut solitum est et hactenus permanserunt»,

e dove si stabilisce che con essi si provveda alle spese del culto e alle distribuzioni quotidiane da farsi tra gli ordinari.

Ebbene, non erano infrequenti i rapporti tra vescovo e Capitolo circa la gestione di questo patrimonio, specialmente quando si trattava di assicurare, attraverso una equa e sufficiente distribuzione delle prebende rivenienti dai redditi della massa capitolare, il servizio liturgico.

Ne costituisce probante riprova la serie di interventi che i vescovi mettono in atto nella riduzione delle prebende quando il patrimonio non era sufficiente o quando il numero dei postulanti era eccessivo o addirittura quando una prebenda veniva suddivisa tra vari titolari in contrasto con le norme canoniche che vietavano la parcellizzazione della prebenda e postulavano l'unicità del titolare del beneficio.

Negli atti relativi alla riduzione del numero dei canonici della Chiesa metropolitana di Napoli effettuata nel 1348 dall'arcivescovo Giovanni Orsini si fa esplicito richiamo alla proliferazione dei canonicati («dictum capitulum asserens dictam Ecclesiam, sc. *Neapolitanam*, tunc multum canonicis gravatam, et attendens ... ex onerosa multitudine impetrantium canonicatus eiusdem Ecclesiae») e alla necessità di ridurre il numero a 40 per consentire loro di vivere decorosamente sui redditi disponibili («quod praefati canonici usque ad numerum quadragenarium possunt ex facultatibus, quas obtinent in communi, absque penuria sustentari»).

Certo in materia beneficiaria non manca un nutrito contenzioso tra vescovo e Capitolo, sia per quanto riguarda il caso sempre più frequente della riserva della *provisio* su alcune prebende, sia per quanto attiene le manovre economiche sulla massa capitolare.

Uno spoglio sistematico dei documenti raccolti nei *Registres des papes*, oltre che nella documentazione locale, offre un'ampia messe di dati sull'ormai consumata divaricazione tra autorità vescovile e collegio canoniale.

#### d. L'autonomia statutaria e liturgica

Abbiamo di proposito indugiato nel delineare a grandi tratti i rapporti tra vescovo e Capitolo nel XIII secolo sia perché nel Duecento si realizza e si consuma l'ascesa e la parabola delle istituzioni canonicali, sia perché sarebbero inspiegabili gli esiti che nel Trecento colpiscono al cuore le stesse istituzioni cristallizzandole in uno stato di crisi permanente e di irreversibile declino da cui non valgono certo a salvarle i pur generosi tentativi di qualche vescovo illuminato.

È noto, infatti, come l'abbandono della vita comune da parte dei canonici e la graduale assunzione di connotati giuridici da parte del Capitolo intervenuta tra XII e XIII secolo portarono ad esaltare la sua personalità, la sua funzione costituzionale all'interno della diocesi e nei legami con il vescovo, la sua corporativizzazione nei rapporti interni e con gli altri istituti ecclesiastici, per cui diventava improprio, se non contraddittorio, fare appello allo *status vitae* dei canonici o alla collegialità capitolare per giustificare il loro ruolo

all'interno delle istituzioni ecclesiastiche: ciò che diventava preminente era l'*officium* cui andava strettamente correlato il *beneficium* ormai identificato nell'assegnazione della prebenda da parte del Capitolo, nell'esercizio di un potere che andava dal diritto di statuizione a quello giudiziario con un proprio tribunale abilitato a giudicare le cause dei suoi membri, fino a quello disciplinare reso concreto dalla comminazione di varie censure tra cui l'interdetto sulla cattedrale, nell'amministrazione di una fortuna patrimoniale che, con la sua mensa, diventava competitiva con la stessa mensa vescovile.

Una spia significativa è costituita dalla circostanza che nel concilio di Vienne (1311-1314) gli unici accenni nelle *Constitutiones* sinodali al ruolo istituzionale dei Capitoli riguardano il nesso inscindibile tra titolarità di un beneficio e possesso dell'ordine sacro corrispondente (cost. 5), senza il quale i beneficiati non avevano più diritto di avere «*vocem in capitulo*» e il principio, per altro ampiamente invalso, che la rappresentanza e l'amministrazione della diocesi nel periodo della vacanza episcopale spettavano al Capitolo.

D'altra parte nella collezione delle *Constitutiones* di Clemente V (1316-1324) e nelle *Extravagantes* di Giovanni XXII (1316-1334) sul punto specifico della posizione del Capitolo all'interno della diocesi non si registrano rilevanti progressi sia per quanto riguarda l'idoneità del candidato all'episcopato, sia per quanto attiene le procedure delle elezioni episcopali, sia per quanto concerne la base del potere del Capitolo e la sua fortuna patrimoniale, sia, infine, per quanto si riferisce alla collaborazione tra vescovo e Capitolo specialmente in ambiti precisi e mirati, quali gli onori e le precedenze nel coro, la condizione delle terre e le imposte episcopali, i limiti dell'autorità.

Eppure sarebbe errato se ritenessimo che questo affievolirsi della elaborazione giuridica fosse il risultato di un normale venir meno dell'attenzione dei canonisti verso un istituto che, se pure carico di storia e di tradizioni, non era considerato più funzionale alla vita della Chiesa; la ragione di questa caduta verticale dell'interesse verso il Capitolo dei canonici va individuata nell'assoluta inadeguatezza del sistema a recepire spinte istituzionali maturate in un clima assolutamente diverso e, ancora, nell'abbandono del dibattito ecclesiologico e dell'approfondimento dottrinale che nei secoli precedenti aveva raggiunto livelli di altissimo tono a proposito della collegialità canonica che si realizzava intorno e in comunione con il vescovo, sulla scorta di quel paradigma ideologico che identificava l'antecedente genetico della vita comune in povertà e obbedienza nel modello della Chiesa primitiva, nella *unanimitas* richiamata dagli Atti degli Apostoli a proposito della comunità degli apostoli e dei discepoli, nella esperienza presbiterale che Agostino aveva realizzato per i suoi chierici della Chiesa di Ippona.

Nel Trecento invano si cercherebbero opere, trattati, sermoni che indulgono sulla dottrina del sacerdozio, sul rapporto tra sacramento dell'ordine e stato di perfezione, sugli strumenti ascetici miranti a stimolare l'interesse verso forme di vita chiericale che richiamassero l'impegno, oltre che alla propria salvezza personale, a quella di coloro che, in forza del carisma ricevuto, erano stati loro affidati.

Non è un caso che nelle non infrequenti compilazioni statutarie da parte dei Capitoli e nelle non rare *constitutiones* dei vescovi intese a regolamentare la vita interna o le funzioni dei collegi canonicali, non si faccia alcun cenno – a differenza delle sillogi normative dei secoli precedenti – ai testi scritturistici, patristici o conciliari ormai entrati nel patrimonio spirituale della vita canonica, ma ci si limita con ostinata puntigliosità ad elencare compiti e funzioni collegati all'esercizio del culto.

Si prenda il caso di Brescia, dove il rapporto vescovo-Capitolo va anche inserito, come hanno dimostrato le ricerche di Cinzio Violante, in un quadro politico cittadino e comunale. Se si esamina l'attività riformatrice del vescovo Federico Maggi sviluppata nel sinodo del maggio 1309, ci si accorge che egli procede secondo due orientamenti: l'uno riveniente dalla tradizione, l'altro messo in atto con provvedimenti legislativi assunti personalmente. Dalla tradizione attinge confermando le costituzioni e i decreti dei suoi predecessori e, tra l'altro, gli

«statuta edita per ... venerabilem patrem dominum Hostiensem et Veliternensem episcopum cardinalem, tunc apostolicae sedis legatum, super vita et honestate ac reformandis moribus clericorum»;

lo stesso Maggi sancisce poi gli statuti da lui redatti. Ebbene se si mettono a confronto le due sillogi ci si rende conto che, mentre gli statuti del cardinale di Ostia sviluppano i temi connessi all'ideale di vita dei chierici sulla scorta del patrimonio ideologico e dottrinale elaborato in un clima di forti tensioni spirituali, gli statuti del Maggi, da quel poco che ci è stato conservato, indulgono sul numero minimo di canonici, stabiliscono il regime delle precedenze, impongono l'obbligo dell'ordinazione sacerdotale per tutti.

Sulla stessa linea e in perfetta continuità con un disegno di razionalizzazione disciplinare delle strutture capitolari si collocano gli statuti emanati per il Capitolo bresciano dal vescovo Tommaso Visconti il 27 gennaio 1390, dove si regola l'elezione del massaro del Capitolo e i suoi compiti amministrativi, il sistema di redistribuzione delle prebende dei canonici che non erano «in sacris ordinibus constituti» o non erano residenti, le operazioni di bilancio relative alle entrate e alle uscite e anche ai debiti, l'obbligo dell'ufficiatura per i mansionari, ecc .

Gli statuti capitolari milanesi emanati dall'arcivescovo Guglielmo Pusterla nel 1371 vengono redatti e promulgati per ovviare agli abusi invalsi tra i canonici dell'*ordo maior* in materia di cumulo di benefici e di prebende. Si pensi che nel 1331 Giacomo Visconti, oltre ad essere canonico ordinario della chiesa metropolitana, era titolare di canonicati e di prebende nelle chiese di San Nazaro in Brolo, di San Giovanni di Monza, dei Santi Vito e Materno di Desio, di Santa Lucia *de insula* della prepositura di San Pietro di Gerenzano e della *oboedientia* di Varedo. Questi abusi assunsero nei decenni seguenti tali proporzioni da indurre lo stesso Urbano V ad intraprendere vigorose iniziative dalla sede avignonese presso la quale si trovava l'arcivescovo milanese Guglielmo Pusterla.

Gli statuti del 1371, dopo aver rilevato che vi erano «sedimina, domus, terrae, decimae, possessiones, ficta, bona et jura» di proprietà «communitatis seu comunantiae capituli» che «non possint nec debeant ullo modo dividi seu sortiri inter praebendarios dictae ecclesiae», sanciva che tali beni «sint et remaneant semper communes et ad comunantiam praefatae ecclesiae sicut solitum est et hactenus permanserunt» e con esse si provveda alle spese del culto e alle distribuzioni quotidiane da farsi ai canonici ordinari. E nei paragrafi seguenti l'intento disciplinare diventa prevalente e preminente rispetto alle preoccupazioni di carattere spirituale e religioso.

Identica preoccupazione disciplinare ed organizzativa si riscontra negli statuti del Capitolo di Novara in vigore nel 1352, quando il vescovo Guglielmo Amidani dell'ordine degli Eremitani di sant'Agostino li fece raccogliere in un unico volume per ovviare al fatto che «multi ex canonicis ignorant ipsa statuta cum dicant ipsa esse clausa in quodam archivo». Si tratta di una imponente silloge statutaria divisa in dieci capitoli di complessivi centoventi titoli dedicati all'ufficiatura liturgica, al regime delle prebende, all'organizzazione interna del collegio canonico.

Se dall'area settentrionale ci spostiamo nel Mezzogiorno, la situazione non cambia. A Napoli dal 1318 al 1348 si constata una intensa azione degli arcivescovi nei confronti del Capitolo, anche perché dopo i lavori della nuova cattedrale si posero numerosi problemi relativi alla ristrutturazione dei due collegi dei chierici addetti alle due antiche basiliche, la Costantiniana di Santa Restituta e la Stefaniana del SS. Salvatore.

La prima costituzione fu emanata l'11 settembre 1317 dall'arcivescovo Umberto d'Ormont e riguarda la regolamentazione dell'ufficiatura liturgica nella cattedrale metropolitana. Assume particolare interesse l'arena del documento nella quale il Prelato giustifica il suo intervento nei confronti del Capitolo con due ragioni, l'una l'esercizio del suo ufficio episcopale («... suscepti regiminis nos cura sollicitat ut utilitatibus subjectorum, praecipue clericorum nostrorum, in illis maxime per quae animarum saluti consulitur, bonorum statutorum sollicite provideri curemus») e l'altra l'impegno di ovviare alle negligenze del Capitolo nell'espletamento dei suoi doveri di culto («et nonnulli de nostro capitulo Neapolitanae Ecclesiae multum negligenter conveniant ad divina diebus et horis debitis, quibus ad suprascripta tenentur»): si tratta, come è facile osservare, di motivazioni che esaltano le prerogative canoniche del vescovo, l'espletamento di compiti istituzionali di governo, più che il rilevante ruolo del Capitolo nell'ambito organizzativo della Chiesa locale.

Del resto gli stessi motivi ritroviamo nella costituzione dello arcivescovo Giovanni Orsini del febbraio 1334 mediante la quale il presule napoletano impartiva precise disposizioni circa la celebrazione dell'ufficiatura funebre da parte del Capitolo; vengono esaltati il *nostrum munus*, l'*instinctus innatae charitatis*, l'*auctoritas pastoralis*, la *vigilis cura*, la *sollicitudo* dell'ufficio episcopale riducendo il Capitolo ad un ruolo di subalternità, in quanto ad esso viene affidato un *servitium* minutamente regolamentato e scandito nelle

sue varie articolazioni. Né esalta il suo protagonismo la circostanza che sia il d'Ormont sia l'Orsini esercitano il diritto di statuizione «de consensu et voluntate dieti capituli», trattandosi di una prassi normale e canonicamente consolidata e, quindi, di un atto dovuto.

### *Conclusioni*

Abbiamo cercato nel corso di questa relazione, dopo aver illustrato l'evoluzione delle strutture e dei collegi canonicali dal IV al XIII secolo quando si conclude la grande stagione istituzionale e spirituale della vita comune del clero, di cogliere, sulla scorta di alcuni casi significativi ed emblematici, le linee di tendenza assunte dai collegi canonicali delle cattedrali nel Trecento. Una linea di tendenza che sembra indicare l'irreversibile declino di una grande istituzione della Chiesa locale ormai deprivata dei motivi religiosi e degli ideali spirituali che l'avevano originata e costretta ad un ruolo marginale all'interno delle strutture diocesane e, quindi, proprio per la sua intrinseca debolezza, costretta a subire l'iniziativa vescovile resa sempre più forte dal consolidarsi del rapporto privilegiato con la curia romana.

Quando poi nel Quattrocento la diminuita pressione vescovile dovuta all'assenza dei vescovi dalle proprie sedi, sembrerà creare le condizioni per una ripresa delle autonomie capitolari, mancherà ai collegi canonicali sviluppati nella spirale del lassismo e del malcostume ogni spinta interiore per riqualificare il loro ruolo all'interno della Chiesa locale: le bolle vescovili continueranno ancora a riportare la formula «audito capitulo», «de consensu capituli», ma si tratterà di un atto formale finalizzato solo ed esclusivamente a legittimare la prassi notarile più che ad omologare le funzioni di un corpo costituzionale che era chiamato ad assistere il vescovo nel governo della diocesi.