

LA MAGIA NEI LIBRI PENITENZIALI. CONDANNA E TRASMUTAZIONE DEI RITI PAGANI NELLE OPERE CONFESSIONALI ALTOMEDIEVALI

MICHELE GRAZIA ·

1. I LIBRI PENITENZIALI E IL CONCETTO DI ILLECITO

Cenni sui Libri Penitenziali.

Diffusisi in Europa occidentale, tra il secolo VI e l'XI, i *Libri Penitentiales*¹, accanto alla propria funzione liturgica, assunsero un

· Relazione presentata agli *Incontri di Studio* del M.A.E.S. del 25 ottobre 2005.

¹ Sui libri penitenziali esiste un'ampia bibliografia per lo più di lingua straniera. A titolo meramente esemplificativo, per un'introduzione storica alla materia, citiamo: C. VOGEL, *Les 'Libri Pœnitentiales'*, Turnhout 1978; P. FOURNIER, *Etudes sur les pœnitentiels*, in *Mêlanges de Droit Canonique*, Aalen 1983, vol. II, pp. 11-92. Per lo studio delle fonti: H.J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Disciplin der Kirche*, Mainz 1883; H.J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Düsseldorf 1898 (rist. anast. *Die Bussbücher und Bussdisciplin der Kircke*, 2 voll., Graz 1958); F. W. H. WASSERSCHLEBEN, *Bussordnungen der abenländischen Kirche*, Halle 1851; F. FRANK, *Die Bussdisciplin der Kirche*, Mainz 1867; F. KUNSTMANN, *Die lateinischen Pœnitentialbücher der Angelsachsen*, Mainz 1844; A. HADDAN e W. STUBBS, *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland*, Oxford 1871; L. BIELER, *The Irish Penitentiales*, Dublin 1975. Per una semplice traduzione in lingua inglese di alcuni di essi: J. MCNEILL e H. GAMER, *Medieval Handbooks of Penance. A translation of the principal 'libri poenitentiales' and selections from related documents*, New York 1938. Un'importante antologia, completamente in lingua italiana, è quella compilata da M. G. MUZZARELLI, *Una componente della*

carattere squisitamente normativo al fine di poter adempiere ad un preciso scopo pratico: prestare aiuto ai confessori nell'esercizio del loro ministero, suggerendo la penitenza più adatta per riscattare il peccato di volta in volta considerato. Il Penitenziale, infatti, era un catalogo concepito proprio in funzione delle esigenze del sacramento della confessione: accanto ad ogni peccato era prevista la corrispondente sanzione.

Durante questo periodo, soprattutto nelle aree d'influenza culturale celtica e germanica, l'amministrazione della penitenza si va organizzando non più secondo un profilo liturgico, bensì secondo modalità giuridiche e criteri legali: nell'accostarsi alla confessione il peccatore doveva avere l'impressione di trovarsi davanti all'Autorità Giudiziaria. Tant'è che, non poche volte, gli stessi *Libri Penitentiales* definiscono il confessore chiamandolo giudice, e il suo ministero *iudicium*.

E come il magistrato giudicante nello stabilire la pena non valuta l'illecito in maniera asettica, ma considera il peso di quelli che vengono tecnicamente definiti *accidentalia delicti*, così il confessore prima di irrogare la sanzione doveva ponderare tutti gli elementi che caratterizzavano la consumazione del peccato: quelli oggettivi (natura, qualità e quantità dell'illecito), le circostanze che lo avevano accompagnato (luogo e tempo dell'illecito), quelli soggettivi (intensità del dolo, grado della colpa, movente, fine), quelli attinenti alla persona del reo (età, sesso, condizione, i suoi eventuali rapporti con la vittima), quelli relativi al soggetto passivo.

Per questo motivo, allora, i Libri Penitenziali, nel pieno rispetto della singolarità della persona di ciascun soggetto penitente, si sono sforzati di considerare la diversità della sanzione in corrispondenza

alla precisa situazione della realtà in cui l'illecito è stato compiuto, codificando, così, tutti i fattori più vari che potevano orientare le scelte assolutamente discrezionali del confessore.

Lo stesso fatto non poteva essere indistintamente represso con lo stesso rigore nei confronti di tutti coloro che se ne rendevano colpevoli, dal momento che la diversificazione delle contingenze in cui l'illecito era stato consumato, rendeva lo stesso un disvalore a sé stante e, quindi, apprezzabile secondo criteri valutativi differenti.

L'ordinamento penitenziale assunse, perciò, i lineamenti di un moderno diritto penale caratterizzato dal principio della personalizzazione della pena, venendo ricondotto al suo morale e genuino elemento: il soggetto attivo del peccato. Di qui le diverse gradazioni della punibilità. Di qui i differenti livelli di colpevolezza del reo.

In ciò si distinsero i *Libri Penitentiales*: essi, ispirandosi alle idee proprie degli antichi sistemi giuridici nordeuropei², tenendo conto di ogni fattore del peccato, si fermarono “ad esaminare quelle circostanze che potevano modificare la condizione soggettiva del colpevole”³.

I Libri Penitentiales quale alternativa liturgica.

I Penitenziali si affacciano sul palcoscenico della storia in un momento in cui l'amministrazione del sacramento della confessione

² E. PESSINA, *Elementi di Diritto Penale*, Napoli 1882, vol. I, p. 43, affermò che se da una parte il diritto romano considera la punizione sotto un profilo sociale, quello germanico valuta la sanzione come fondata su di un principio individuale, mentre nel diritto canonico, grazie ai valori in esso connaturati del Cristianesimo, si trova il principio “sintetico o superiore dell'ordine morale, in cui si armonizzano gli interessi della società e quelli dell'individuo”.

³ Così D. SCHIAPPOLI, *Diritto Penale Canonico*, in *Enciclopedia del Diritto Penale Italiano*, a cura di E. Pessina, vol. I, p. 635.

versa in una forte crisi, felicemente definita alla stregua di un “vuoto penitenziale”⁴.

Tale situazione è giustificata dal fatto che la procedura penitenziale pubblica, espressione di una concezione disciplinare troppo dura, e vissuta come sorpassata da un punto di vista culturale, non era affatto sentita nella coscienza sociale comune, Né il suo apparato sanzionatorio era considerato sufficientemente inibitorio in caso di reiterazione dell’illecito commesso.

Questo è un chiaro segno d’incapacità organizzativa da parte delle gerarchie ecclesiastiche, poco sensibili al problema e troppo legate alla tradizione patristica, dalla quale non riuscivano a separarsi, nonostante questa avesse già individuato i punti deboli del sistema penitenziale latino. Tale radicalità delle scelte era forse per timore di originare nuove forme di eresia, visto che il concetto di peccato era stato terreno fertile per la genesi di dissensi e di separazioni.

Nelle Chiese dell’Europa continentale e latina, la penitenza pubblica si celebrava secondo schemi formali ben definiti: i penitenti si distinguevano, quasi come se fossero aderenti ad una casta all’interno della stessa Chiesa.

Li si poteva individuare proprio in base all’aspetto: essi indossavano una veste particolare, ed avevano una collocazione in una determinata zona della chiesa, in modo che apparissero distintamente separati dagli altri fedeli durante le assemblee.

Essi costituivano un vero e proprio *ordo penitentium* al quale si accedeva per due vie: o con una pubblica e spontanea accusa dei propri peccati, o con l’essere chiamati dall’Autorità ecclesiastica, che in tal caso procedeva d’ufficio, a confessare quei fatti di cui tutta la comunità era a conoscenza.

⁴ L’espressione è della MUZZARELLI, *Una componente della mentalità*, cit., p. 4.

Dobbiamo però evitare di dar luogo ad un grosso equivoco terminologico. Quando si parla di penitenza pubblica non dobbiamo prendere in considerazione tale attributo come qualificativo del modo di essere impostata l'accusa o la confessione dei peccati. La Chiesa, infatti, non ha mai obbligato il peccatore a nulla di tutto ciò: anzi nella lettera di san Leone Magno indirizzata ai vescovi della Campania (459), il papa dispose l'assoluto divieto circa il fatto che si potesse leggere pubblicamente un documento cui figurassero particolareggiatamente i peccati. Era bastevole che le colpe fossero indicate preventivamente al solo vescovo, in un colloquio segreto⁵.

Pubbliche, allora, erano le sole cerimonie che comportavano l'ingresso dei peccatori tra i penitenti e che prevedevano l'imposizione delle mani al momento della riammissione alla comunione: il peccato, perciò, era conosciuto solamente dal vescovo confessore, e non dal resto della comunità che conosceva la condizione di penitenti dei peccatori desiderosi di riconciliazione solo attraverso atti formali ed esteriori.

L'essere parte dell'*ordo pœnitentium* non era altro che la fase in fieri dell'accettazione della penitenza: a questa dovevano seguire dei comportamenti e delle condotte che de facto avrebbero dimostrato all'esterno tale condizione, quali, ad esempio: interdizioni temporanee o perenni, l'allontanamento dalla comunione con gli altri membri della comunità, ovvero il mutamento delle condizioni di vita.

Ma fu proprio la diserzione sostanziale, e non formale, dal mutamento delle condizioni di vita che portò alla revisione della disci-

⁵ *Epistula* 168, 2: “[...] ne de singulorum peccatorum genere libello scripta pœfessio publice recitetur, cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta”; e più oltre: “Sufficit enim illa confessio quæ primum Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis pœnitentium pœcator accedit”.

plina penitenziale: sembrava, infatti, che fosse il solo esser qualificati come penitenti, o il solo disporsi in una determinata area dell'aula ecclesiale, o il portare una veste diversa, a soddisfare gli estremi della penitenza stessa. Tutte le altre pratiche erano lasciate alla buona volontà del peccatore.

Ciò è dimostrato anche da Sant'Agostino che avverte i propri fedeli di Ippona affermando come nell'esercizio della penitenza "*non tam consideranda est mensura temporis quam doloris*"⁶, ritenendo, con ciò, importante non la valutazione del dato formale, cioè l'essere parte dell'*ordo pœnitentium*, bensì la considerazione del dato sostanziale, cioè l'aver preso coscienza del proprio peccato.

Il fatto, però, che la penitenza fosse considerata dai penitenti più sotto il profilo della quantità che non sotto quello della qualità viene ribadito nuovamente dallo stesso Agostino: "*Abundant hic pœnitentes: quando illis imponitur manus, fit ordo longissimus. Orate, pœnitentes: et eunt orare pœnitentes. Discussio pœnitentes, et invenio male viventes. [...]; et qui sibi petierunt, hoc volunt facere quod faciebant; et qui a nobis excommunicati in pœnitentiæ locus redacti sunt, nolunt inde surgere, quasi electus sit locus pœnitentium. Qui debet esse locus humilitatis, fit locus iniquitatis*"⁷.

Ogni mondo, si sa, è paese: ed anche i penitenti della diocesi di Milano non si comportavano tanto diversamente da quelli appartenenti all'*ordo* di Ippona. Infatti di loro lo stesso Ambrogio scrive: "*Itaque videas eos mutat veste incedere, quos lugere et gemere oportebat, quiam vestem illam ablutionis et gratiæ sordidarunt, feminas autem margaritis onerare aures, curvare cervices, quas bene Christo [...] inclinarent [...]*"⁸

⁶ *Enchiridion*, 65.

⁷ *Sermo* 232, 8.

⁸ *De Pœnitentia*, II, 9, 88.

Osmosi culturale.

Ciò premesso, ci si chiede qual fu il motivo che spinse il sacramento della confessione ad acquisire questa forma giudiziaria.

In un momento di grandi cambiamenti, dovendosi scegliere tra l'oblio dell'esperienza passata e l'accettazione di formule nuove, i monaci del nord Europa – ed, in particolare quelli irlandesi – si proposero con un compromesso che mai avrebbe potuto essere più rispettoso di questo. L'elaborazione dei *Libri Penitentiales* si pose, nei confronti del passato, non come cesura secca ed assoluta, ma come novità cosciente delle insufficienze del sistema penitenziale latino che necessitava di dover essere corretto con un metodo efficace ma, nello stesso tempo, non troppo rivoluzionario.

All'origine dell'adozione di un nuovo ordinamento penitenziale, quale fu quello introdotto dai *Libri Penitentiales* stessi, risiede la volontà di riciclare, da parte dei monaci irlandesi, il sistema giuridico locale, che non fu di certo considerato come un complesso di norme pagane da demonizzare.

Anzi, si può assistere ad una perfetta adesione dei Penitenziali ai costumi giuridici celtici, laddove questi non si ponessero in netto contrasto con la già vigente normativa ecclesiastica.

L'antico diritto irlandese, il c.d. *brehon*⁹, svolse in questo contesto una funzione sicuramente importantissima, costituendo, in molti casi, una sorta di *plafond* normativo necessitato.

Il ricorso al *corpus juris* autoctono, consentì ai monaci irlandesi, di poter recepire da questo schemi e principi giuridici che potevano adeguarsi alle proprie esigenze normative di riforma dell'istituto della penitenza: e nell'ordinamento giuspenalistico del diritto *brehon* s'individuò un bacino legislativo da cui poter recepire quanto era

⁹ Si parla di diritto o, più comunemente, di legge *brehon* in conformità al termine irlandese *breithem* che significa giudice.

loro necessario.

Per creare una forza deterrente davvero capace di destare gli interessi della coscienza sociale comune, il diritto penale, non può non andare alla ricerca di quei criteri morali collettivi e diffusi che sono pienamente riconosciuti dalla maggioranza dei consociati come lesivi di principi fondamentali, che per nessun motivo possono essere violati.

Ma se la trasgressione di questi principi si verifica, giustificato ne è un intervento diametralmente opposto alla lesione, in grado di poter reagire e imporre, grazie al sostegno morale della comunità umana, un comportamento sanzionatorio posto in essere da colui che non tollerando il superamento di determinati limiti alla libertà individuale del singolo, si arroga (o volontariamente o per riconoscimento sociale) la titolarità dello *ius poenitendi* e del suo esercizio.

Ma il diritto penitenziale, in tal senso, va ben oltre le finalità di quello penale *tout-court*. Esso, infatti, non richiede solo la corrispondenza tra la prescrizione legislativa e l'idea collettiva e diffusa dell'illecito. Il diritto penitenziale deve fare anche i conti con una realtà meno logica e del tutto estranea ad una valutazione esclusivamente sociale della pena, proprio in forza della sua essenza salvifica che, ponendosi al di là dell'umano, lascia intravedere tutta la sua dimensione metafisica, e solo successivamente, metagiuridica.

Il diritto penale è creato dall'uomo per tutelare ciò che è socialmente rilevante per la comunità alla quale appartiene. Il diritto penitenziale, che è l'antica anima sanzionatoria del diritto canonico, nasce, invece, per tutelare i beni del singolo (la vita, il corpo, l'anima) che vanno difesi da qualsiasi attacco perpetrato dal Maligno.

Il ricorso all'apparato penalistico del *brehon* si pose come strumentale rispetto alla teologia della penitenza, in quanto permise una migliore comprensione della dannazione, nonché della cognizione del dolore e della sofferenza che sono solo l'effetto della sanzione secolare: i monaci irlandesi furono costretti a ricorrere al diritto lo-

cale celtico, mutuandone gli schemi logici, per consentire al sistema salvifico dei Libri Penitenziali di poter essere davvero efficiente, permettendo, così, il suo radicamento nella concezione sociale dell'illecito.

L'origine della condanna.

L'uso che nei Libri per i confessori si fece del *brebon* fu finalizzato a creare una coscienza penitenziale comune, in modo tale che non solo si distinguesse ciò che la comunità sociale doveva considerare illecito, ma anche si comprendessero le modalità comportamentali cui attenersi per la salvezza dell'anima.

Non si fece altro che applicare, perciò, una tecnica giuridica ad un fenomeno non umano che di per sé giuridico non è, ma che si presta, per comodità di comprensione e per sua naturale conformazione, ad esserlo.

Di qui il motivo dell'espreso richiamo, in certi canoni dei *Libri Penitentiales* irlandesi, di formule giuridiche e di istituti che appartenevano all'antico *corpus iuris* autoctono. E benché, come vedremo, in altre circostanze i costumi pagani furono condannati¹⁰, in altri casi, invece la loro presenza divenne utile.

Numerose sono le disposizioni che i Penitenziali prevedono in tema di magia. Tale fenomeno normativo è indice di una non ancora piena capacità del Cristianesimo di potersi qualificare come religione esclusiva. Ciò indusse gli autori dei Libri per confessori a creare nuove figure di illecito penitenziale, che potevano eliminare i residui delle antiche mentalità pagane dure da estirparsi.

Queste prescrizioni non costituiscono la versione sacra d'una normativa laica, ma rappresentano un nuovo ambito di applicazione

¹⁰ Si pensi sia al *Pænitentiale Columbani*, testo A, can. 24 e can. 25 sia ai *Canones Hibernenses*, testo I, can. 26.

giuridica. Prima dell'entrata in vigore di tali divieti di pratiche magiche, il ricorso ai riti pagani costituiva un'usanza sociale ordinaria e quotidiana quanto mai diffusa presso tutte le popolazioni del nord Europa.

A testimonianza di tale forma di cultura popolare è rappresentativo quell'episodio della *Vita Karoli* di Eginardo, in cui descritta la spedizione che l'Imperatore intraprese nel 772 contro gli Erminoni che erano stanziati nella Sassonia, e che adoravano l'Irminsul, un albero-*totem* protettore della loro tribù. La vittoria di Carlo portò all'abbattimento dell'albero ed alla costruzione, nello stesso luogo in cui sorgeva, della prima Chiesa della Sassonia.

A prescindere, benché difficilmente, dalle diverse epoche storiche, la Chiesa ha sempre nutrito un sentimento di avversità nei confronti delle pratiche magiche e di chi le esercita, poiché memore dei sacrilegi compiuti da Manasse che, succedendo negli anni 687-642 a. C. al re Ezechia, "praticò la magia, gli incantesimi e la stregoneria; istituì negromanti e indovini. Compì in molte maniere ciò che è male agli occhi del Signore provocando il suo sdegno"¹¹.

Questo Re avendo sacrificato agli dei pagani nel Tempio di Gerusalemme aveva violato le parole che le Scritture attribuiscono a Dio stesso: "Non si trovi in mezzo a te chi immola, facendoli passare per il fuoco, il suo figlio o la sua figlia¹², né chi esercita la divinazione o il sortilegio o l'augurio o la magia; né chi faccia incantesimi, né chi consulti gli spiriti o gli indovini, né chi interroghi i morti, perché, chiunque fa queste cose è in abominio al Signore; a causa di questi abomini, il Signore tuo Dio sta per scacciare quelle nazioni

¹¹ 2 Cr. 33, 6.

¹² V. *ultra* n. 21.

davanti a te”¹³; e, molto più semplicemente, aveva trasgredito quel precetto assoluto che, comprendendo qualsiasi rituale magico, era stato riprodotto in una formula generale: “Non praticerete alcuna sorta di divinazione o di magia”¹⁴.

Da queste poche citazioni bibliche¹⁵, è chiaro come il parere della Chiesa fosse pienamente in contrasto con la consultazione di indovini e con la pratica di riti magici *tout-court*: solo in questa prospettiva, possono essere lette le prescrizioni di condanna volte all’assoluta soppressione di esercizi culturali che non fossero compatibili con quelli della preghiera e della liturgia ufficiali.

Dai Libri Penitenziali si può vedere come gli stessi metodi di ricorso alla magia fossero i più disparati: dalle semplici divinazioni, alle evocazioni demoniache, dall’adorazione dei santi cristiani praticata nelle stesse forme degli antichi dei, alla possibilità invocare sconvolgimenti naturali.

2. CASISTICA.

Magia bianca.

Che le pratiche divinatorie fossero quanto mai diffuse nell’antichità nordeuropea, è cosa quanto mai risaputa. Tacito nella sua Germania ci parla dell’abitudine a questi rituali diffusa tra le popolazioni del Nord Europa, descrivendo le modalità della divinazione: “*Auspicia sortesque ut qui maxime observant. Sortium consuetudo*

¹³ Dt. 18, 10-12.

¹⁴ Lv. 19, 26.

¹⁵ Numerosissime sono le prescrizioni nel Vecchio Testamento che vietano il ricorso alle pratiche magiche (Es. 22,17; Lv. 19,31; Lv. 20,6; Lv. 20,27; Dt. 18,10-11; Dt. 18,14; 1 Sam. 15,23; 1 Sam. 28,8; 2 Re 17,17; Is. 19,3; Ez. 13, 18-20), e non diversa è l’idea del Nuovo Testamento (Ap. 21,8; Ap. 22,15).

*simplex. Virgam frugiferae arbori decisam in surculos amputant eosque notis quibusdam discretos super candidam vestem temere ac fortuito spargunt. Mox, si publice consultetur, sacerdos civitatis, sin privatim, ipse pater familia, precatus deos calumque suspiciens ter singulos tollit, sublato secundum impressam ante notam interpretatur. Si prohibuerunt, nulla de eadem re in eodem diem consultatio; sin permissum, auspiorum adhuc fides exigitur. Et illud quidem etiam hic notum, avium voces volatusque interrogare ...*¹⁶.

Nelle stesse parole di Tacito non si nasconde un certo tipo di meraviglia circa l'uso abbondante che si faceva in Germania delle pratiche divinatorie: egli stesso, che era di cultura latina e, perciò, consapevole del valore che aveva la superstizione nel mondo romano, sembra sedotto dagli sui di questa cultura che, indubbiamente lo affascina.

Questi segni su pezzetti di legno sono le lettere dell'alfabeto runico. Il termine nordico antico *rúnar*, che significa 'scrittura segreta', e quello gotico *rúna*, che significa 'mistero' o 'segreto', sono di per sé indicativi della valenza simbolica attribuito a questi caratteri, la cui diffusione è documentata da testi religiosi a funzione magica e culturale¹⁷ sino all'inizio del Medio Evo¹⁸.

¹⁶ *Germania*, X.

¹⁷ Pochissimi sono i testi, prevalentemente vergati in lingua locale, che occupandosi di materia culturale ci sono pervenuti: infatti, nella maggior parte dei casi questi venivano dati alle fiamme, a seguito delle condanne ecclesiastiche. Che però, questi *formulari* di magia fossero davvero usati lo testimonia lo stesso Penitenziale di Egberto al cap. VIII, can. 1 che oltre a fare riferimento alle semplici pratiche divinatorie, ci parla anche di veri e propri manoscritti in cui erano contenute le formule magiche: "*Auguria vel sortes qui dicuntur false sanctorum vel divinationes observare vel quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt, vel votum voverit, in arbore, vel in qualibet re excepto æcclesiam, si clerici vel laici, excommunicetur ab æcclesia vel tres annis clerici peniteant, laicus II annos vel unum et dimedium*".

Alle parole di Tacito sembra fare eco il can. 34 del Penitenziale Romano¹⁹ che riproduce la prescrizione di un divieto di una pratica simile particolarmente diffusa in epoca carolingia: “*Si quis sacrilegium fecerit, id est, quos aruspices vocant, qui auguria colunt, si per aves auguriaverit aut quocumque malo ingenio, III annos in pane et aqua pœniteat*”.

Dello stesso tenore, benché in una prospettiva opposta, è il divieto contenuto nello stesso Penitenziale nel successivo can. 35: “*Si quis ariolus fecerit, quos divinos vocant, et aliquas divinationes fecerit, quia hoc daemoniacum est, quinque annos pœniteat, III in pane et aqua*”.

La differenza tra i due canoni risiede nel comportamento dell'autore materiale dell'illecito penitenzialmente rilevante: e ciò è desumibile dalla quantità della penitenza che si manifesta in maniera

¹⁸ Anzi, il vocabolo tedesco moderno usato per indicare la lettera dell'alfabeto (*Buchstabe*) risale proprio al termine *Buchenstag*, cioè “verga di faggio”, evidentemente a ricordo di quella *virgam frugiferæ arbori decisam* descritta dallo stesso Tacito, sulla quale venivano incisi i segni magici per la divinazione.

¹⁹ Quest'opera, conosciuta, altresì, come Penitenziale di Aligario, venne definito *Pœnitentiale pseudo-Romanum* dal Wasserchleben (*Die Bussordnungen*, cit., pp. 360-377) e *Pœnitentiale Romanum* dallo Schmitz (*Die Bussbücher*, cit., pp. 721-733) fu commissionato ad Aligario, vescovo di Cambrai (dall'817 all'830) da Ebbone di Reims, probabilmente nell'829, e venne compilata in sei libri dedicati completamente alla penitenza. I libri I-V riuniscono testi patristici, canoni conciliari ed estratti dalle Decretali: si tratta di documenti relativi alla penitenza canonica o pubblica; il solo libro VI è un penitenziale propriamente detto e, malgrado il titolo ingannatore, *De Scrinio Romanæ Ecclesiæ*, esso è opera esclusiva d'Aligario. Questi, seguendo un procedimento corrente nella sua epoca, ha messo il suo testo sotto un patrocinio ufficiale. L'ipotesi di una origine romana per il libro VI, avanzata dallo Schmitz, è definitivamente abbandonata dopo i lavori di P. FOURNIER, *Etudes sur les pœnitentiels. IV*, «Revue d'histoire et de littérature religieuses», VIII (1903) pp. 332-334. Cfr. VOGEL, *Les 'Libri Pœnitentiales'*, cit., p. 81.

meno grave nel primo caso, e in maniera più grave nel secondo.

Nel primo canone si sanziona il comportamento di colui che ha commesso il sacrilegio pur non essendo un indovino (*Si quis sacrilegium fecerit*), ma si sia atteggiato come tale (*quos aruspices vocant*) e nonostante l'assenza di tale titolo si sia dato altrimenti alla divinazione interpretando il volo degli uccelli (*si per aves auguriaverit*); nella seconda disposizione, invece, si punisce chi si è qualificato da un punto di vista professionale come indovino (*si per aves auguriaverit*), prestando quelle attività che sono proprie di questo mestiere (*aliquas divinationes*) che vanno sanzionate proprio perché attività diaboliche (*fecerit quia hoc daemoniacum est*).

La diabolicità, non risiede tanto nell'evocazione del demonio, ma nella pratica rituale in sé: in quanto non conforme alle forme della liturgia ufficiale.

Tutto ciò che ha una valenza culturale nelle sue manifestazioni esteriori e che non è approvato dalla Chiesa, ovvero non è conforme alle sue modalità, è da considerarsi come demoniaco.

Il costume della divinazione è quanto mai diffuso anche in Inghilterra. Ci parla di questa realtà il *Discipulus Umbrensium*²⁰ al

²⁰ Molti sono i testi confessionali attribuiti a Teodoro, arcivescovo di Canterbury dal 668 al 690, benché si nutrano dei dubbi sulla sua attività di redattore di Penitenziali. Anzi, secondo il Le Bras (G. LE BRAS, *Pénitentiels*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XII, I, Paris 1933, coll. 1160-1179; trad. ital. a cura di MUZZARELLI, *Una componente*, cit., p. 65), Teodoro non avrebbe assolutamente mai scritto alcun testo di questo tipo, almeno non direttamente: nessuna notizia certa, infatti, si ha circa l'impegno di questo vescovo nella redazione di un Penitenziale, benché la tradizione ha sempre voluto vedere in questo monaco di Tarso, che giunge in Inghilterra per ordine del Papa, il reale compilatore di un confessionale, all'apparenza, di tipo irlandese. Tra le opere penitenziali attribuite a Teodoro, il *Discipulus Umbrensium* è la più complessa, visto che traccia una linea discretiva tra la materia penitenziale e quella ammini-

cap. XV, can. 4 del libro I: “*Si mulier incantationes vel divinationes fecerit diabolicas, unum annum vel III Xlmas vel XL dies juxta qualitatem culpae pœniteat: De hoc canone dicitur: “Qui auguria vel aruspicia vel somnia vel divinationes quaslibet secundum mores gentilium observant aut in domus suas hujusmodi homines introducunt in exquirendis aliquam artem maleficiorum. pœnitentes isti, si de clero sunt, abjiciantur, si vero saeculares, quinquennio pœniteant”*”.

A prescindere dalla misteriosa origine di questo canone di cui parla Teodoro di Canterbury, è interessante vedere come fosse considerata una pratica magica la stessa interpretazione dei sogni (*somnia ... observant*); ma ciò che sembra più avere valore interdittivo è la compagnia dei maghi e la loro ospitalità nelle case di coloro che richiedono le loro prestazioni professionali (*in domus suas hujusmodi homines introducunt in exquirendis aliquam artem maleficiorum*).

La sanzione accolta dall’Arcivescovo inglese è però molto più severa di quelle previste nei canoni franchi precedenti, benché il tipo di illecito sia sempre lo stesso: Teodoro, infatti, accogliendo quale fonte della disciplina in materia, questo canone di cui riporta l’intero testo, prevede la scomunica (*abjiciantur*).

Il conflitto giurisprudenziale non è giustificato solo dalla prima opzione indicata dall’arcivescovo di Canterbury (la pena risulta essere più severa non solo nei confronti degli appartenenti al clero: *si de clero sunt*) ma anche nei confronti dei laici che abbiano usufruito di queste consulenze (*si vero saeculares, quinquennio pœniteant*).

Magia terapeutica.

I riti magici potevano assumere, altresì, finalità curative. Un

strativa, collocandole in libri differenti. Le fonti usate nel *Discipulus Umbrensium* sono la redazione degli *Iudicia Theodori* redatta dal monaco inglese Eoda ed un *libellus Scottorum*.

chiaro esempio è quello indicato dal *Discipulus Umbrensi* al cap. I, can. 2 del libro I: "*Mulier si qua ponit filiam suam supra tectum vel in formacem pro sanitate febris, V annos paniteat*"²¹.

È evidente il fine terapeutico della condotta. In questa circostanza la madre vuole curare la malattia della figlia, ma lo fa con metodi non regolari autorizzati o riconosciuti come ufficiali: poiché si ricorre a strumenti anomali ed alternativi, rispetto alla medicina tradizionale (*ponit filiam suam supra tectum vel in formacem*).

La Chiesa, in questo settore, decide anche su quali siano i metodi *scientifici* in grado di poter essere adottati e quali no, a prescindere dall'effetto che la terapia avrà una volta applicata sulla paziente.

Non è l'esito della cura che viene valutato da questa prescrizio-

²¹ La norma è particolarmente curiosa: pur nascendo in un contesto britannico, la stessa mette, probabilmente, in evidenza non una pratica culturale locale, bensì un'antica usanza legata al Vecchio Testamento, la cui conoscenza presso i Britanni può apparire dubbia. In Dt. 18, 10, infatti, leggiamo: "Non si trovi in mezzo a te chi immola, facendoli passare per il fuoco, il suo figlio o la sua figlia, né chi esercita la divinazione o il sortilegio o l'augurio o la magia" (v. supra alla nota 13) ed ancora in Lv. 18, 21: "Non lascerai passare alcuno dei tuoi figli a Moloch e non profanerai il nome del tuo Dio". Questi sacrifici di fanciulli che venivano fatti passare attraverso il fuoco ci riconducono ad un rito cananeo condannato dalla legge mosaica (cfr., altresì Lv. 20, 2-5 e Dt. 12, 31) che venne introdotto in Israele, specialmente in Gerusalemme nel bruciatore della valle di Ben-Hinnom, la cosiddetta 'Valle della Geena' che si stende alle pendici del Monte Sion. Secondo la Bibbia (2 Re 16, 3; 2Re 21, 6; Is. 30, 33; Ger 19, 5s; Ger. 32, 35; Ez. 16, 21), in questo luogo isolato, esterno al perimetro della città, gli antichi Ammoniti svolgevano sacrifici umani e rituali cruenti. Col tempo, la Geenna divenne il simbolo stesso del Male, il luogo metaforico in cui si sarebbe aperto l'Inferno con il suo fuoco e le sue fiamme purificatrici (Mt. 5, 22-30; Mc. 9, 43-47; Lc. 12, 5); sembra che alla base di quest'interpretazione vi sia il fatto che ai tempi di Gesù la valle veniva usata come discarica per i rifiuti della città.

ne, ma sono le modalità attraverso le quali questa viene prestata, ad essere condannate, poiché sono considerate alla stregua di pratiche magiche²².

Non importa, infatti, se a terapia terminata, la figlia si sentirà meglio e se la febbre, motivo del ricorso alla cura (*pro sanitate febris*), che l'affliggeva cesserà: quello che qui è penitenzialmente rilevante è la condotta terapeutica *tout-court*²³.

La magia terapeutica poteva essere impiegata anche come mezzo per poter rimediare ad una maternità indesiderata. Di questo ci parla il can. 20 del *Penitentialis Vinnian*²⁴: "*Si mulier maleficio suo par-*

²² Non dobbiamo per questi motivi pensare che la Bibbia proponesse rimedi assolutamente scientifici. Infatti in Tb. 6, 8, con riferimento all'uso che si poteva fare degli organi di un pesce, leggiamo: "Gli rispose: 'Quanto al cuore e al fegato, ne puoi fare suffumigi in presenza di una persona, uomo o donna, invasata dal demonio o da uno spirito cattivo e cesserà in essa ogni vessazione e non ne resterà più traccia alcuna'".

²³ Anche la legislazione secolare scozzese coeva diffidava dalla consultazione dei maghi e degli altri operatori dell'occulto mediante la comminazione della pena della combustione. Infatti la *lex civilis et popularis XVIII* di Kenneth MacAlpin, primo re di Scozia, recitava: "*Præstigiatores, magos, manes invocantes, malis dæmonibus familiares, aut ab eis petentes auxilia, ad unum concremato*".

²⁴ Il più antico Penitenziale di origine irlandese di cui siamo a conoscenza - scritto tra la fine del sec. VI e l'inizio del sec. VII - è quello attribuito dalla tradizione a Finnian. Il nome latinizzato dell'autore è individuabile nel *postscriptum* contenuto nel Cod. n. 2233 custodito presso la Biblioteca Nazionale di Vienna, *Vinniaus*: benché non manchino le relative variazioni di *Vinnianus* o di *Vennianus*. Molte ipotesi sono state suggerite per colmare le incertezze che si riferiscono alla sua collocazione storica ed all'identità del suo redattore. Benché nell'opera di Colombano non si possa rinvenire un rinvio esplicito del fondatore di Bobbio al Penitenziale di Finnian, è tuttavia possibile pensare che l'abbia utilizzato quale modello per il proprio. In una lettera che Colombano scrisse a papa Gregorio

tum alicuius perdiderit, dimedium cum pane te aqua peniteat per mensura e duobus annis abstineat a vino et a carnibus et sex quadragissimas <ieiunet> cum pane et aqua”.

Si poteva ricorrere agli intrugli di una fattucchiera (*Si mulier maleficio suo partum alicuius perdiderit*) per poter evitare di mettere al mondo un figlio che sarebbe stato il segno dello scandalo e dell’onta per gli amanti segreti, che in questo modo avrebbero messo alla vista di tutti le loro colpe.

La norma è, tuttavia, leggibile, secondo una diversa interpretazione, suggerita dal Bieler, il quale traduce: “*If a woman by her magic destroys the child she has conceived of somebody*”, giustificando la sua scelta con questa confutazione: “*This interpretation of the words 'partum alicuius' seems to be required in view of the opening of c. 21. Otherwise, the words might be understood as meaning 'some (other) woman's child'*”²⁵.

A prescindere, allora, dalla personalità della donna che fa gli incantesimi per abortire, e dai suoi rapporti, se materni o no, con il feto abortito, la penitenza prevista da Finnian è decisamente severa (*dimedium cum pane te aqua peniteat per mensura e duobus annis abstineat a vino et a carnibus et sex quadragissimas <ieiunet> cum pane et aqua*): indice del valore del bene giuridico, penitenzialmente rilevante, offeso con quella condotta.

I, si cita proprio un Vennianus auctor: “*Tertio interrogationis loco responde adhuc, quæso, si non molestum est, quid faciendum est de monachis illis, qui pro Dei intuitu et vitæ perfectioris desiderio accensi, contra vota venientes primæ conversionis loca reliquunt, et invitis abbatibus, fervore monachorum cogente, aut laxantur aut deserta fugiunt. Venniaus auctor Gildam de his interrogavit, et elegantissime ille rescripsit; sed tamen discendi studio semper maior metus accrescit*” (G. S. M. WALKER, *Sancti Columbani Opera*, Dublin 1957, *Epistula* I, 7).

²⁵ Così BIELER, *The Irish Penitentials*, cit., p. 243.

Cure rinvigorenti.

Nei *Libri Pœnitentiales* numerosissime sono le norme afferenti alla materia sessuale²⁶, molte delle quali imponevano restrizioni all'attività amorosa delle coppie regolarmente sposate, imponendo loro lunghi periodi di astinenza, al punto che si giunse "ad un totale di appena cinquanta giorni all'anno per la manifestazione lecita dello slancio sessuale. Ma questa valutazione non tiene conto di una eventuale maternità che poteva ridurla ancora di più. Essa presuppone d'altra parte che la coppia non si comunicasse più del minimo obbligatorio di quattro volte all'anno (*in cena Domini*, a Pasqua, a Pentecoste e a Natale). Nessuno comunque doveva accostarsi alla Santa Messa se non si era astenuto da ogni relazione sessuale per tre giorni"²⁷.

È presumibile che in questi rari momenti di legittima intimità tra sposi *honestis nuptis*, le coppie volessero compensare i lunghi periodi di astinenza sessuale imposti dalla normativa penitenziale, massimizzando il residuo tempo a disposizione: a favore di questa tesi si schierano proprio quelle disposizioni che vietano il ricorso a forme di magia afrodisiaca, diretta a svolgere una funzione di cura rinvigorente destinata ai mariti. È la stessa terminologia adottata dai testi normativi che ci riporta alla funzione magica di questi medicinali

²⁶ Secondo Ménager le norme attinenti la sfera sessuale "occupano il 51% delle disposizioni della raccolta di Vinnian. Nell'VIII secolo, in Beda, la proporzione passa al 55%. Tre secoli più tardi essa è ancora del 49% circa in Burcardo e nel XVI non scende al disotto del 47,5% nel Penitenziale di Milano"; ed ancora: "Il cap. III *De fornicatione* occupa 42 dei 100 paragrafi compresi in totale dal *Pœnitentiale Bedæ*; le disposizioni propriamente penali comprendono tuttavia soltanto 76 paragrafi". L. R. MÉNAGER, *Sesso e repressione: quando, perché? Una risposta della storia giuridica*, in MUZZARELLI, *Una componente della mentalità*, cit., p. 325

²⁷ Così MÉNAGER, *Sesso e repressione*, p. 329.

corroboranti. Al can. 2 del cap. V del Penitenziale Romano, infatti, si parla, a tal proposito, di “*veneficia: Si quis veneficiis utatur alicujus amoris gratia et ei in cibo [quid] dederit vel in potu (...) ut eorum amor inde augeatur ...*”.

I *Pœnitentiales* non puniscono solamente l'uso di pozioni magiche per unire i cuori del pretendente a quello dell'amato, ma impongono vere e proprie restrizioni alle pratiche ed ai pretesi riti superstiziosi esercitati dalle mogli intente a maggiorare l'impeto sessuale dei mariti. Si pensi, infatti, a quanto viene stabilito nel libro I del *Discipulus Umbrensi* al §2 del can. 15 del cap. XIV: “*Si et illa, quæ semen viri sui in cibo miscens, ut inde plus amoris accipiat, pœniteat*”.

Ancora più esplicito è, in proposito, Burcardo di Worms che, nel libro XIX del suo *Decretum*²⁸, intitolato *Corrector sive Medicus*, fa riferimento ad ipotesi di ritualità domestiche in cui l'intento femminile di rinvigorire gli appetiti sessuali del marito è posto al centro della propria indagine investigativa al cap. CLX: “*Fecisti, quod quedam mulieres facere solent, tollunt pisces vivos, et mittunt eum in puerperium suum, et tandiu ibi tenet, donec mortuus fuerit, et decocto pisce vel assato, maritis*

²⁸ Scritta tra il 1008 e il 1012 la raccolta di Burcardo, pur non essendo l'ultimo *Liber Pœnitentialis* in senso cronologico, chiude l'era dei libri penitenziali *stricto sensu*. In un primo tempo il *Corrector sive Medicus* venne considerata un'opera indipendente, autonoma dal *Decretum*: tant'è che il suo primo recensore (J. BALLERINI, *De antiquis collectionibus et collectoribus canonum*, Verona 1757) gli attribuì un titolo spurio *Pœnitentiale Ecclesiarum Germaniæ ab ipso (Burchardo) receptum et auctum*, e tale definizione finì per confondere gli studiosi successivi (SCHMITZ, *Die Busbücher*, cit., pp. 403-467) che ritennero addirittura il *Corrector sive Medicus* anteriore al *Decretum* stesso. Tale errore è stato definitivamente smentito dal P. FOURNIER, *Le Décret de Burchard de Worms. Ses caractères, son influence*, «Revue d'histoire ecclésiastique», XII (1911), p. 451 e ss., che ha ricondotto la paternità dell'opera a Burcardo di Worms, come tutti gli altri libri del *Decretum*.

suis ad comedendum tradunt, ideo hæc faciunt, ut plus in amore earum inardescat? [...]”.

L'inquirente non sembra soddisfatto dei risultati raggiunti con la prima domanda, dal momento che, con una formulazione analoga a quella precedente, continua il proprio interrogatorio, individuando nuovi particolari al successivo cap. CXLI: *“Fecisti, quod quedam mulieres facere solent, prosternunt se in faciem, et discopertis natibus jubent, ut supra nudas nates conficiantur panis, et eo decocto tradunt maritis suis ad comedendum, hoc ideo faciunt, ut plus exardescat in amore illarum? [...]*”.

La quotidianità degli strumenti usati per questi, ritenuti illeciti, riti domestici indica che comportamenti di tal sorta erano particolarmente comuni al tempo della redazione del *Corrector sive Medicus*. Per il loro svolgimento, invero, si ricorreva all'utilizzazione di cibi (*pisces; panis*) facilmente reperibili da parte di ogni categoria sociale: la compressione della sessualità esercitata dai *Libri Penitentiales*, vincolava con pari rigore tanto i più abbienti, quanto le classi indigenti.

La normativa di Burcardo di Worms non distingueva tra capacità economiche diverse – che, in questa circostanza rappresentano fattori pressoché marginali – ma poneva l'accento sulla necessità di eliminare condotte considerate penitenzialmente rilevanti dal momento che le stesse non solo si estrinsecano secondo modalità rituali di un preteso valore sottostante, quale quello dell'astensione da rapporti sessuali nei periodi dell'anno in cui la Chiesa riteneva sconvenienti le unioni tra coniugi *honestis nuptis*, perché considerate non conformi al contemporaneo spirito liturgico

Demonismo.

Non meno diffusi sono i casi di invocazione del demonio. È inutile dirlo che la Chiesa si poneva in contrasto con tali esercizi cultuali. Per questo motivo i Penitenziali condannano fortemente chi si lascia andare a queste pratiche, punendo in maniera severissima non solo i soggetti autori del sacrilegio, ma anche le pratiche

culturali *tout-court*. A tal proposito il can. 39 del Penitenziale Romano prevede il caso di colui che invoca il demonio per fini di plagio: “*Si quis mathematicus, id est, per invocationem demonium hominis mentem tulerit, quinque annos pœniteat, unum in pane et aqua*”.

Soggetto autore dell'illecito è un esperto in queste attività che svolge questo mestiere in maniera professionale (*Si quis mathematicus*). In tal caso, però, ciò che viene punita non è la condotta generica del praticare l'invocazione demoniaca (*per invocationem demonium*), ma è il fine che si vuole raggiungere con quella pratica esoterica: il rapimento della mente di un uomo per assoggettarlo alle proprie dipendenze e volontà (*hominis mentem tulerit*).

La penitenza prevista è di cinque anni trascorsi uno dei quali a pane ed acqua. Si tratta, indubbiamente, di una sanzione più grave rispetto a quella prevista per un illecito simile dal can. 23 del *Pœnitentiale Parisiense*²⁹: “*Demonium sustinens sine incantatione debet vivere; qui autem incantationes fecerit diabolicas vel demonibus immolat sive ad fontes vel ad arbores aut in aliquo loco extra ecclesiam vota voverit vel aliquo modo sortitus fuerit, III pœniteat annis, uno ex his in pane et aqua ...*”.

L'autore materiale dell'illecito doveva vantare qui un potere più ampio del semplice *mathematicus* del canone precedente. Infatti si parla di un soggetto che vive di espedienti demoniaci abituato a vi-

²⁹ Il Penitenziale *Parisiense*, che si trova oggi presso la Biblioteca Nazionale di Parigi nel cod. lat. 7193, è un'opera nata in ambiente franco e, benché fortemente influenzata dai Penitenziali del ciclo colombiano, può dirsi dotata, a differenza di altre di matrice continentale, di qualche originalità testuale: definita da Wassersleben come *Parisiense* (*Die Bussordnungen*, cit., pp. 412-418) e da Schmitz come *Pœnitentiale Parisiense II* (*Die Bussbücher*, cit., pp. 237-330), comprende una serie di norme (cann. 1-33) che sono identici a quelli del più famoso *Pœnitentiale Burgundianum* (cfr. E. A. LOWE, *The Vatican MS of the Gelasian Sacramentary*, «Journal of Theological Studies», XVII (1926), pp. 365-368).

vere compiendo malefici (*Demonium sustinens*): nei confronti del quale il canone, seguendo la massima cassiana del *contraria contrariis curantur*, prevede un trattamento esattamente contrario (*sine incantatione debet vivere*).

Una vita, infatti, condotta senza incantamenti dovrebbe essere la soluzione migliore da adottarsi in questo caso. La soluzione adottata dall'anonimo redattore del Penitenziale di Parigi trova una giustificazione nella stessa lettera di Giacomo, in cui leggiamo: “*Sottomettetevi dunque a Dio; resistete al diavolo, ed egli fuggirà da voi*”³⁰.

Il retaggio dei riti pagani.

Non dobbiamo, invece, considerare pratiche demoniache quel riferimento al fatto che colui *demonibus immolat sive ad fontes vel ad arbores aut in aliquo loco extra ecclesiam vota voverit*.

Senza anticipare qui l'argomento che sarà trattato successivamente, basterà ricordare che non si tratta di una pratica di tipo magico, bensì del retaggio delle antiche culture pagane.

Abbiamo anticipato come i Penitenziali si siano occupati anche dei rapporti tra la cultura locale indigena e quella cristiana, importata a seguito dell'evangelizzazione.

La convivenza con popolazioni ancora legate alle antiche tradizioni pagane, aveva portato i neofiti a ripetere quelle antiche usanze, che in cuor loro, non erano motivo di abiura o di offesa alla nuova religione.

Anzi, era una diversa modalità di manifestarne le caratteristiche e le forme, e non un caso di idolatria. Ben contraria è l'opinione ufficiale della Chiesa locale che cerca di eliminare *ab imis fundamentis* il ricorso alle pratiche pagane. Questa è la conseguenza successiva alle

³⁰ Gc. 4, 7.

conversioni di massa: quando, cioè, l'accoglimento della nuova fede non è espressione di un sincero sentimento del cuore, ma diviene manifestazione di un potere politico.

La conversione, infatti, dei re locali portò la nuova fede ad estendersi alle popolazioni a questi assoggettati, totalmente ignoranti di dogmi e di soluzioni spirituali.

La gente comune, che poco, se non nulla, conosce in materia religiosa, rimane attaccata a certe usanze pagane, pur essendo divenuta ufficialmente cristiana.

Di qui l'origine dei canoni penitenziali che vogliono eliminare in tutto e per tutto questi retaggi, frutto di un'epoca passata e di una cultura che, in questo settore, non può assolutamente essere accettata.

Mentre, infatti, altre espressioni della tradizione celtica continuano a sopravvivere negli stili e nelle forme dell'arte iconografica e in quella della poesia epica, nell'ambito religioso non c'è spazio per i riti pagani: tutto deve orbitare attorno alla nuova fede.

Insieme all'evangelizzazione giunse in Irlanda la scrittura, che permise di registrare il ricchissimo patrimonio della tradizione orale accumulatosi nei secoli. In tale circostanza, si pose il problema dei rapporti tra la nuova ecclesiastica, e quella dei c.d. *filidh*³¹, cioè tra civiltà cristiana e civiltà pagana. I *filidh* divenuti cristiani, essendo depositari dell'antica tradizione e della memoria storica del loro popolo, non erano disposti a rinnegare le antiche origini pagane della loro eredità culturale indigena.

Che i rapporti tra le autorità religiose vecchie e nuove non fos-

³¹ Si tratta dei poeti girovaghi irlandesi, simili agli aedi greci; la loro considerazione sociale era una delle più alte, visto che il loro posto era immediatamente successivo a quello del Re: più vasto poi era il loro repertorio, più alta era la loro posizione sociale.

sero tra i migliori lo dimostra il can. 14 del *Synodus I Sancti Patrici*³²: “*Christianus qui (...) more gentilium ad aruspice*³³ iuraverit, per singula crimina annum penitentiae agat; impleto cum testibus veniat anno penitentiae et postea resolvatur a sacerdote”.

Un giuramento prestato avanti ad un druido era considerato alla stessa stregua di un omicidio, poiché la sanzione prevista era esattamente la stessa. Se il comportamento non fosse stato considerato così grave neppure si sarebbe sprecata una penitenza di questo genere, preferendola utilizzare per ben altri titoli di illecito penitenzialmente rilevante.

“Eppure, per quanto difficili possano essere stati questi rapporti, e nonostante che l’influenza cristiana appaia evidente in molti passaggi dei testi, e in certi casi, nel loro stesso impianto, la cultura monastica non riuscì, e si direbbe non volle cancellare la tradizione. [...] i racconti furono piegati e interpolati...per adattarli alle necessità nuova fede [...] e quasi sempre fu trasfigurato il mondo fantastico dell’oltretomba celtico in un aldilà di ispirazione cristiana³⁴”; “...le saghe erano state trascritte dai monaci, che ne avevano eliminato alcune caratteristiche pagane, le avevano sfumate ed adattate in parte alla propria cultura: la penetrazione del Cristianesimo, che pur non aveva bandito ogni elemento di credenza magica e tanto meno la tradizione degli antichi tempi pagani, ne aveva tuttavia spostato

³² Non si tratta di un vero e proprio penitenziale, ma è un’opera che costituisce un esempio di documento ufficiale, il primissimo nella storia della Chiesa irlandese (risalente alla seconda metà del V sec.), in cui appaiono i rudimenti della disciplina proto-ecclesiastica contenenti anche materiale penitenziale *stricto sensu*.

³³ Anche BIELER, *The Irish Penitentials*, cit., p. 57 usa il termine “*druid*”.

³⁴ Così AGRATI G.- MAGINI M.L., *Saghe e racconti dell’antica Irlanda*, Milano 1993, vol. I, p. XV.

l'enfasi. Gli dei non erano più onnipotenti e gradualmente erano stati collocati in tempi remoti, trasformati in popoli antichi precedenti l'Irlanda 'contemporanea', una razza umana esperta nelle arti magiche...e che nel suo lontano passato era stata padrona dell'isola prima di esser confinata a vivere nel Sid³⁵.

Streghe e vampiri.

Quanto sopra riportato con riferimento alla poesia, può trovare applicazione anche nei confronti del rapporto tra riti religiosi locali e culti cristiani ufficiali.

Per esempio, il can. 16 del *Synodus I Sancti Patricii* cercò di togliere dall'immaginario popolare l'esistenza di strani esseri: "*Christianus qui crediderit esse lamia³⁶ in saeculo, quae interpretatur striga, anathemazandus quicumque super animam famam istam imposuerit, nec ante in ecclesia recipiendus quam ut idem creminis quod fecit sua iterum voce revocat et sic poenitentiam cum omni diligentia agat³⁷*".

³⁵ Si tratta del tipico tumulo irlandese di sepoltura preistorico in cui dimorano i *Sidhe*, ossia i folletti e le fate che secondo la tradizione popolare sono gli "Angeli caduti in peccato, non buoni abbastanza per essere salvati, né cattivi al punto di essere dannati", mentre secondo il Libro di Armagh sono "gli dei della terra". In realtà, per gli etnologi si tratta degli dei dell'Irlanda pagana, i *Túatha De Danān*, che, non più venerati e alimentati con offerte, sono andati rimpicciolendosi nell'immaginazione popolare e "sono ora alti solo poche spanne": così W. B. YEATS, *Fiabe irlandesi*, Milano 1981, p.15.

³⁶ Così L. BIELER, *The Works of St. Patrick*, London 1953, p. 98 alla nota 11: "*Lamia. This was originally an individual monster; but popular superstition among the Greeks and especially among the Romans conceived of a large number of lamiae, who were thought to be vampire-like demons. [...] Hence lamia came to be used as a common noun meaning «witch»*".

³⁷ Che una prescrizione di tal fatta possa apparire solo in un testo legislativo ecclesiastico è da escludersi. Anzi la sua comparsa in un testo di legi-

Il canone non è un'arma a doppio taglio, da come potrebbe apparire ad una prima lettura: esso non punisce sia il credente nell'esistenza dei vampiri che colui che gioca con l'incredulità popolare.

Infatti se da una parte vuole eliminare la credenza diffusa anche presso i fedeli della comunità ecclesiale circa l'esistenza dei vampiri (*Christianus qui crediderit esse lamia in saeculo*), non punisce chi, in buona fede, crede davvero all'esistenza di tali esseri maligni, ma anatomizza (*anathemazandus*) chi sparge queste dicerie ingenerandole nei cuori delle persone semplici (*super animam famam istam imposuerit*), le quali, in questa maniera, verrebbero distratte dal timore dell'esistenza di creature malefiche, finendo col perdere l'orientamento della loro fede.

In pratica il Concilio irlandese, non fa altro che applicare l'antico adagio di Gesù sullo scandalo³⁸.

3. RITUALI VIETATI.

Il culto della natura.

Si è parlato in precedenza del culto delle fonti e degli alberi. Tale tipo di rituale che comportava offerte di beni votivi, da appendere ai rami o da depositare presso le polle sorgive, doveva essere molto

slazione ufficiale temporale, impedisce il venirsi a creare dello stupore. Infatti nel longobardo Editto di Rotari al *caput CCCLXXVI*, possiamo leggere: "*Nullus praesumat haldiam ... quasi strigam, quam dicunt mascam, occidere; quod Christianis mentibus nullatenus credendum est nec possibilem sic ut mulier hominem vivuum intrinsecus possit comedere*".

³⁸ Mt. 18, 6-7: "Chi invece scandalizza anche uno solo di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa al collo una macina girata da asino, e fosse gettato negli abissi del mare. Guai al mondo per gli scandali! È inevitabile che avvengano scandali, ma guai all'uomo per colpa del quale avviene lo scandalo!".

diffuso nel mondo nordeuropeo.

Sia tra le popolazioni celtiche, sia tra quelle germaniche, era diffusa l'usanza religiosa di adorare i boschi, i laghi, e le fonti sorgive. Dei primi ne abbiamo una testimonianza in una lettera di Seneca che descrive un'usanza religiosa dei propri connazionali celtiberi: "*Magnorum fluminum capita veneramur: subita ex abdito vasti amnis eruptio ara habet; coluntur aquarum calentium fontes, et stagna quaedam vel opacitas vel immensa altitudo sacravit*"³⁹; dei secondi, invece, ce ne riferisce Tacito, che nella Germania ci parla proprio della loro sacralità: "... *lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellant secretum, quod sola reverentia vident ...*"⁴⁰

Abbiamo visto il *Penitenziale Parisiense*, al can. 20, facesse proprio riferimento a questa usanza, ed allo stesso modo il *Penitenziale Romano*, al can. 38, disegna un analogo quadretto etnografico illustrando i luoghi in cui questi doni votivi venivano depositati: "*Si quis ad arbores vel ad fontes vel ad cancellum vel ubicumque excepto in ecclesia, votum voverit aut exsolverit, III annos cum pane et aqua paeniteat, quia sacrilegium est vel daemoniacum ...*"⁴¹

³⁹ *Ad Lucilium Epistolarium moralium Libri XX, Epistula 41, 3.*

⁴⁰ *Germania, IX.*

⁴¹ A Kilmacrenan, una frazione rurale ad ovest di Letterkenny, nella Contea di Donegal, nella Repubblica d'Irlanda, vicino alla sede delle cerimonie inaugurali per l'insediamento in carica dei Capi del *clannad* O'Connell, si trova il Pozzo di Doon. Da sempre le sue acque sono state considerate come detentive di poteri curativi e i pellegrini, ancor oggi, appendono beni votivi ad un cespuglio che cresce sulla sponda del pozzo stesso. Lo stesso toponimo Kilmacrenan, del resto, implica l'origine religiosa del luogo: "la sillaba *kill*, che compare in moltissimi toponimi irlandesi (Kilkenny, Killarney, Kilcooley e così via), corrisponde in genere al latino cella, cella monastica, santuario, chiesa": T. W. ROLLESTON, *I miti celtici*, Milano 1996, p. 113, n. 40 (ed. orig.: *Myths and Legends of the Celtic Race*, London 1987).

È chiaro che si tratta di credenze di una civiltà contadina, abituata a salvaguardare il proprio bestiame collocando un segno di devozione alla divinità protettrice delle greggi che erano custodite all'interno del recinto, benché la terminologia latina possa distrarci dal significato da attribuirsi alla norma (si parla infatti di sacrilegio e cosa demoniaca per questo tipo di attività rituali) non dobbiamo intendere qui il concetto di demoniaco o di diabolico così come lo abbiamo valutato in precedenza.

Il termine *damoniacum* ha qui valore di pagano. Infatti questi contadini neofiti, ma così legati alle vecchie superstizioni, continuano a comportarsi secondo quegli schemi rituali secolari che avevano compiuto i loro padri e i padri dei loro padri da generazioni, senza, però, che tali atteggiamenti si potessero dire sacrileghi o comunque abiuranti.

L'ignoranza dogmatica è, qui, espressione della più pura intimità religiosa, e dell'affetto espresso verso quegli antichi dèi pagani soppiantati dalla nuova religione.

Lo stato di buona fede in cui versavano i contadini franchi, la tranquillità di non compiere nulla di offensivo agli occhi di Dio, la loro preoccupazione per il bestiame, che era valore economico e di sussistenza, venivano qui demonizzati alla stregua di un peccato sacrilego.

Non erano il bosco, la fonte, il recinto del bestiame i luoghi adatti per offrire i voti neppure se questi fossero stati diretti nei confronti di Dio. Solo la chiesa era il luogo deputato per recitare preghiere anche propiziatricie e compiere riti che favorissero la cura e l'allevamento del bestiame.

Non era, perciò, il pregare per i propri favori e desideri un errore, se la modalità del culto veniva impostata sulla liturgia riconosciuta come ufficiale: era, invece, peccato il compiere atti destinati a attirare l'attenzione e la protezione divine secondo le antiche usanze pagane.

Il culto dei santi e degli dei pagani.

Questi divieti, però, non erano sufficienti. Invero, le richieste agli antichi dei locali dovevano essere alquanto diffuse, al punto di concorrere con le preghiere della religione ufficiale.

L'uso, diffusissimo durante tutto il Medio Evo, del culto dei santi, culto improntato sulla loro condotta esemplare, sulla loro vita di fede, sulla loro capacità di concretizzazione del Cristianesimo nella vita pratica, aveva portato la credenza popolare a ritrovare in questi le sembianze delle indigene divinità pagane.

Per questo motivo s'invocavano allo stesso modo e per gli stessi favori che venivano richiesti loro nel passato. Solo in questo modo possiamo interpretare la prescrizione del Penitenziale di Egberto⁴² al cap. IV, can. 12: *"Item qui immolant demonibus in magnis, si consuetudo est X annos peniteant; in minimis unum annum"*.

Piccoli (*in minimis*) e grandi (*in magnis*) aiuti si chiedevano a questi *demones* che si invocavano, e la penitenza era proporzionale proprio al tipo di richiesta che veniva inoltrata (*X annos peniteant* o *unum annum*).

La Chiesa ufficiale non poteva tollerare questo tipo di preghiere ove rivolte alle antiche divinità confuse con i santi: ma il processo d'immedesimazione si era fortemente radicato; infatti sempre nel *Penitentiale Parisiense*, al Can. 20, possiamo leggere in che cosa consistesse l'aiuto richiesto: *"Si quis sortes sanctorum, quas contra rationem vo-*

⁴² Il Penitenziale attribuito ad Egberto, arcivescovo di York dal 732 al 766, in origine non comprendeva altro che una prefazione e 14 capitoli comprendenti ben 114 testi. Solo successivamente è stata aggiunta la conclusione e la Tavola delle commutazioni, chiaro indice di un'ispirazione irlandese, dal momento che il Penitenziale sembra attingere abbondantemente a queste fonti.

cant fecerit, aut aliquid mala sorte venatus aut piscatus fuerit, III pœniteat annis, I ex his in pane et aqua”.

È chiaro come non mai che la teoria, qui sostenuta, circa l'identificazione dei santi della Chiesa con le divinità pagane trova in questo canone la sua più convincente conferma.

In questa disposizione si parla proprio di un'invocazione ai santi (*Si quis sortes sanctorum*) affinché il loro auspicio tramutasse invidiosamente le fatiche altrui in insuccessi nel campo della caccia e della pesca (*aut aliquid mala sorte venatus aut piscatus fuerit*).

Si pregavano i santi allo stesso modo in cui si invocavano i *demones* del canone precedente, onde potersi aggraziare i loro servigi. Per questo motivo la disposizione condanna, prima di indicare la penitenza da doversi seguire in caso di adeguamento del proprio comportamento alle condotte qui vietate, questo tipo di invocazioni definendole quali in contrasto con l'essenza della preghiera stessa (*quas contra rationem*).

Perciò non solo la Chiesa non tollerava la sovrapposizione tra le due culture religiose, in quanto considerate in piena antitesi tra di loro (al punto tale che per impedire la celebrazione - sebbene cristianizzata - di quei culti comincia ad usare, in termini di deterrenza, l'uso di vocaboli come *demones, daemoniacum, sacrilegium*) ma neppure consente ai fedeli di potersi rivolgere con la preghiera ai santi cristiani, nello stesso modo e con le stesse modalità con cui si rivolgevano agli appartenenti all'antico *pantheon* pagano.

Che l'uso di queste culti fosse difficile da estirpare lo testimonia di nuovo il *Discipulus Umbrensium*, al cap. VIII, can. 4: “*Ceraios et divinos precantatores, filecteria etiam diabolica vel herbas vel succino suis vel sibi impendere vel V feria in honore Jovis vel Kalendas Januarias secundum paganam causam honorare, si non, V annos peniteat clericus, si laicus III annos peniteat*”.

Si è parlato di una fede rurale, legata alla coltivazione della terra ed all'allevamento del bestiame: ed è proprio in questi stessi termini

si deve considerare il canone in questione. Le festività di cui tratta, erano evidentemente in favore delle divinità naturali le cui statuette, come ai tempi antichi (*secundum paganam causam*) venivano incoronate di fiori e decorate con ghirlande di erbe intrecciate e davanti alle quali si cantavano inni (*filecteria etiam diabolica vel herbas vel succino*).

I periodi dell'anno citati da Teodoro sono indizianti da questo punto di vista: potrebbero, infatti corrispondere propri alla festa solenne di Samain (*V feria in honore Jovis*) che segnava l'inizio dell'anno ed indicava la fine della stagione dei pascoli; l'altra data (*Kalendas Januarias*) potrebbe, invece, corrispondere alla festa di Imbolc, che segnava l'inizio dell'allattamento degli agnelli, legata, perciò, anch'essa ad un rituale di fertilità.

Interessante è il fatto che la penitenza prevista sia differente a seconda che l'autore dell'illecito sia facente parte del clero o del laicato. Nel primo caso, infatti, la penitenza assume toni più gravi (*V annos*) rispetto al secondo (*III annos*). Chi, infatti, dovrebbe garantire una maggior adesione alla purezza della fede non può adattarsi a queste usanze profane in grado di separare l'uomo dall'unica vera fede.

Prodigi naturali.

Non minori sono le preoccupazioni che investono le popolazioni quando si verificano prodigi naturali che, non essendo scientificamente spiegabili, sono motivo di irrazionale terrore, così che il loro allontanamento veniva auspicato all'uso di pratiche magiche.

Un'eclisse, ad esempio, poteva sembrare un segno di sventura dal quale difendersi: in Inghilterra, questo doveva, infatti, preoccupare parecchio le popolazioni intemorite, altrimenti non si spiegherebbe la prescrizione del *Discipulus Umbrensi* al cap. VIII, can. 3: "*Nolite exercere quando luna obscuratur, ut clamoribus suis aut maleficiis sacrilego usu se defensare posse confidunt*".

Teodoro ammonisce i suoi fedeli di Canterbury a non tormentarsi né a confidare in formule magiche recitate a voce alta, perché

nulla - di male - può verificarsi (*ut clamoribus suis aut maleficiis sacrilego usu*): poiché si tratta di un ordinario fenomeno naturale, di cui non c'è assolutamente bisogno di preoccuparsi.

Tuttavia, non manca, chi, nella stessa Chiesa, ritiene che esistano soggetti in grado di poter scatenare disastri, e per questo motivo questi untori vanno puniti. Così, infatti, il Penitenziale di Egberto al cap. IV, can. 14: "*Emissores tempestatum VII annos peniteant*".

Anche l'Arcivescovo di York era divenuto vittima della credulità popolare. Infatti, se da una parte, due secoli prima il *Synodus I Sancti Patricii* cercò di togliere dall'immaginario popolare l'esistenza dei vampiri, dall'altra questo alto prelato della Chiesa britannica ammoniva direttamente gli *emissores tempestatum* a non dar luogo a disastri in grado di distruggere le messi, salvo il non volere loro incappare in una severissima penitenza (*VII annos peniteant*) corrispondente a quella per un omicidio.

CONCLUSIONI.

I numerosi *excerpta* dei Libri Penitenziali fin qui esaminati, ci restituiscono un'ampia accezione del termine magia: la ritualità di determinate condotte, quali quelle legate al ciclo delle stagioni, viene concettualmente assimilata alla celebrazione di culti esoterici, mediante l'individuazione di un denominatore comune reperito nella non conformità comportamentale di taluni contegni ad una nuova religione – il Cristianesimo – che pur venendo proclamata come ufficiale a livello istituzionale, incontra ancora, nei substrati sociali, delle difficoltà di attecchimento.

La non perfetta adesione delle condotte dei convertiti – in molti casi in maniera forzata – alle prescrizioni della nuova religione, è dovuta per lo più ad un forte radicamento delle antiche culture pagane, il cui retaggio sopravvive, anche inconsapevolmente, nel sentimento religioso comune, senza dar luogo a volontarie e dolose forme di abiura o di offesa del cristianesimo stesso.

Le conversioni di massa rappresentano uno strumento politico

che le case regnanti adottano per la sopravvivenza della dinastia e del suo mantenimento delle redini del potere, ma non sempre incontrano la convinta partecipazione di tutte le categorie sociali su cui esercitano le proprie influenze: la presenza di norme che vietano il ricorso a pratiche pagane – o qualificate come tali – né è la più evidente manifestazione.

Se, nonostante il processo di cristianizzazione culturale, queste condotte rituali continuano a permanere – anche in maniera sotterranea – e si avverte l'esigenza di adottare misure repressive per la loro estirpazione dal tessuto sociale ricorrendo a formule giuridiche di matrice penalistica, l'accoglimento della nuova fede non è espressione di un sincero e completo sentimento del cuore: i monaci irlandesi che diedero vita al diritto penitenziale, capirono l'assenza della sua pretesa esaustività.

E benché la conversione dei regnanti portò la nuova fede ad estendersi alle popolazioni loro assoggettate, questa si trovò davanti all'ignoranza dei dogmi e delle soluzioni spirituali: gran parte del popolo continuò, perciò, ad aderire alle tradizioni pagane, pur essendo divenuta ufficialmente cristiana: di qui l'origine dei canoni penitenziali che vogliono eliminare in tutto e per tutto questi retaggi, frutto di una formazione intellettuale che non può più assolutamente essere condivisa.