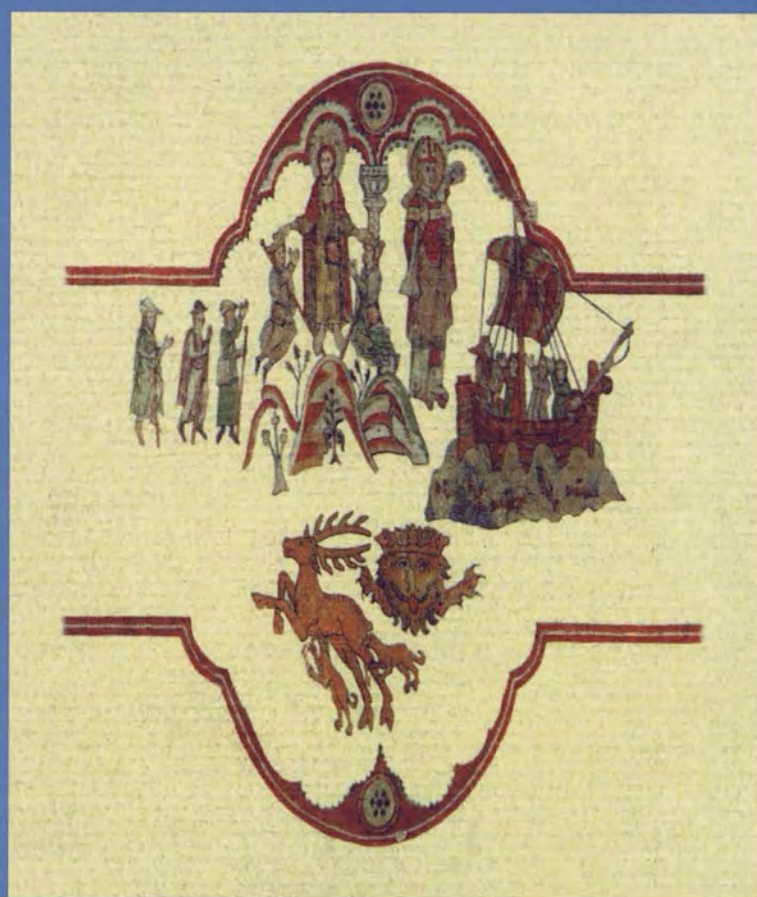




XACOBEO'99
Galicia

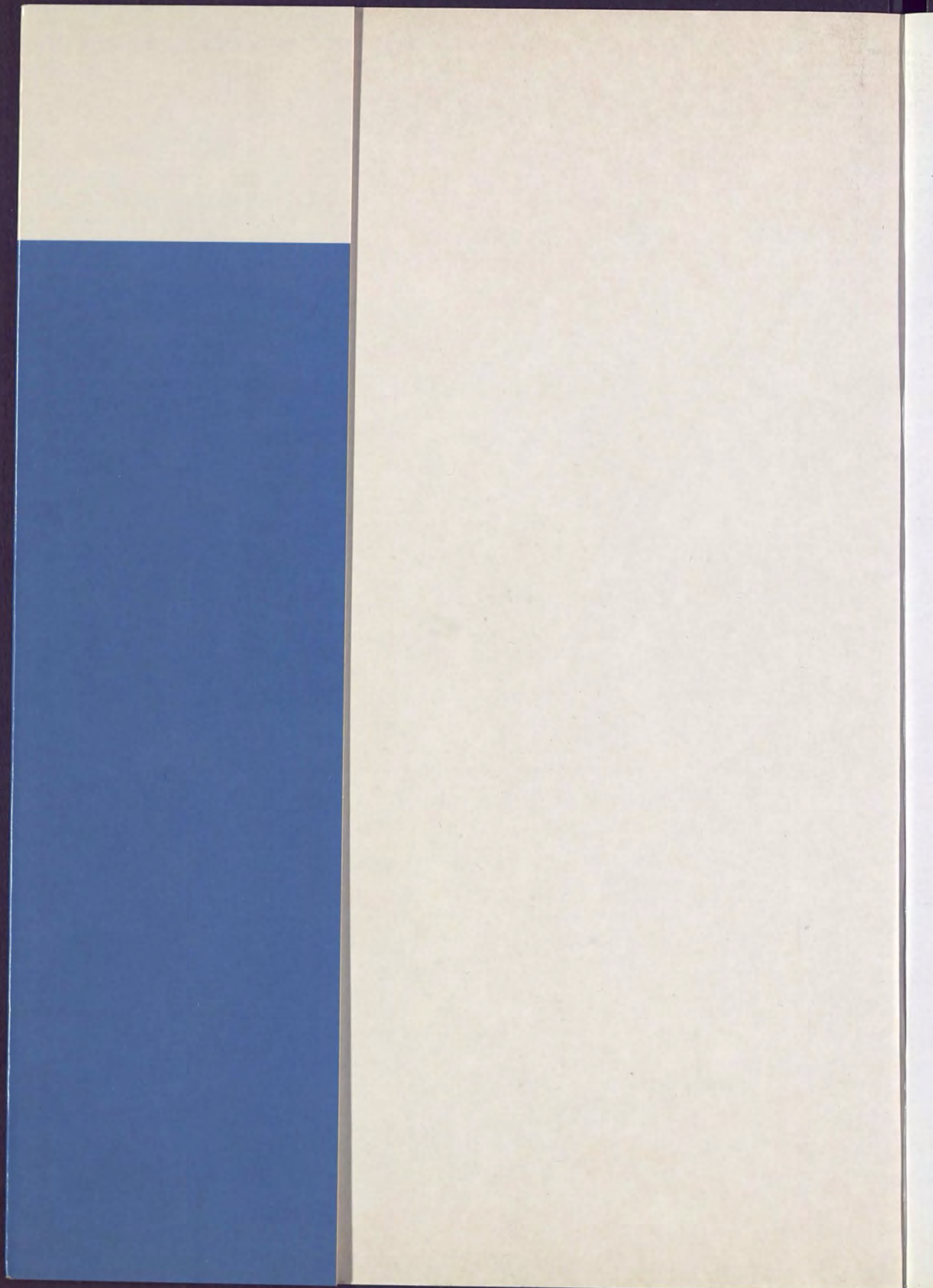
Santiago, Roma, Jerusalén

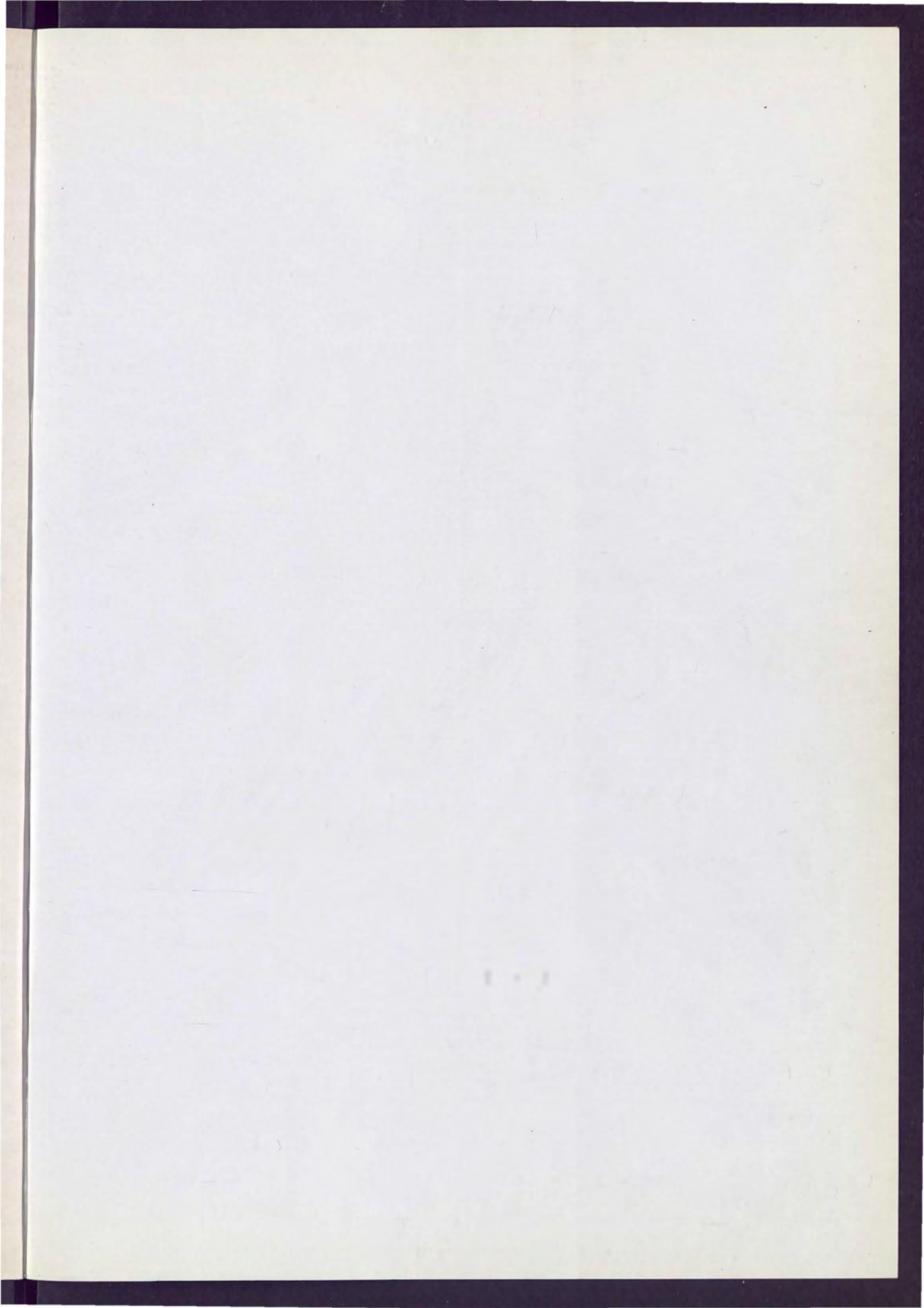
Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos

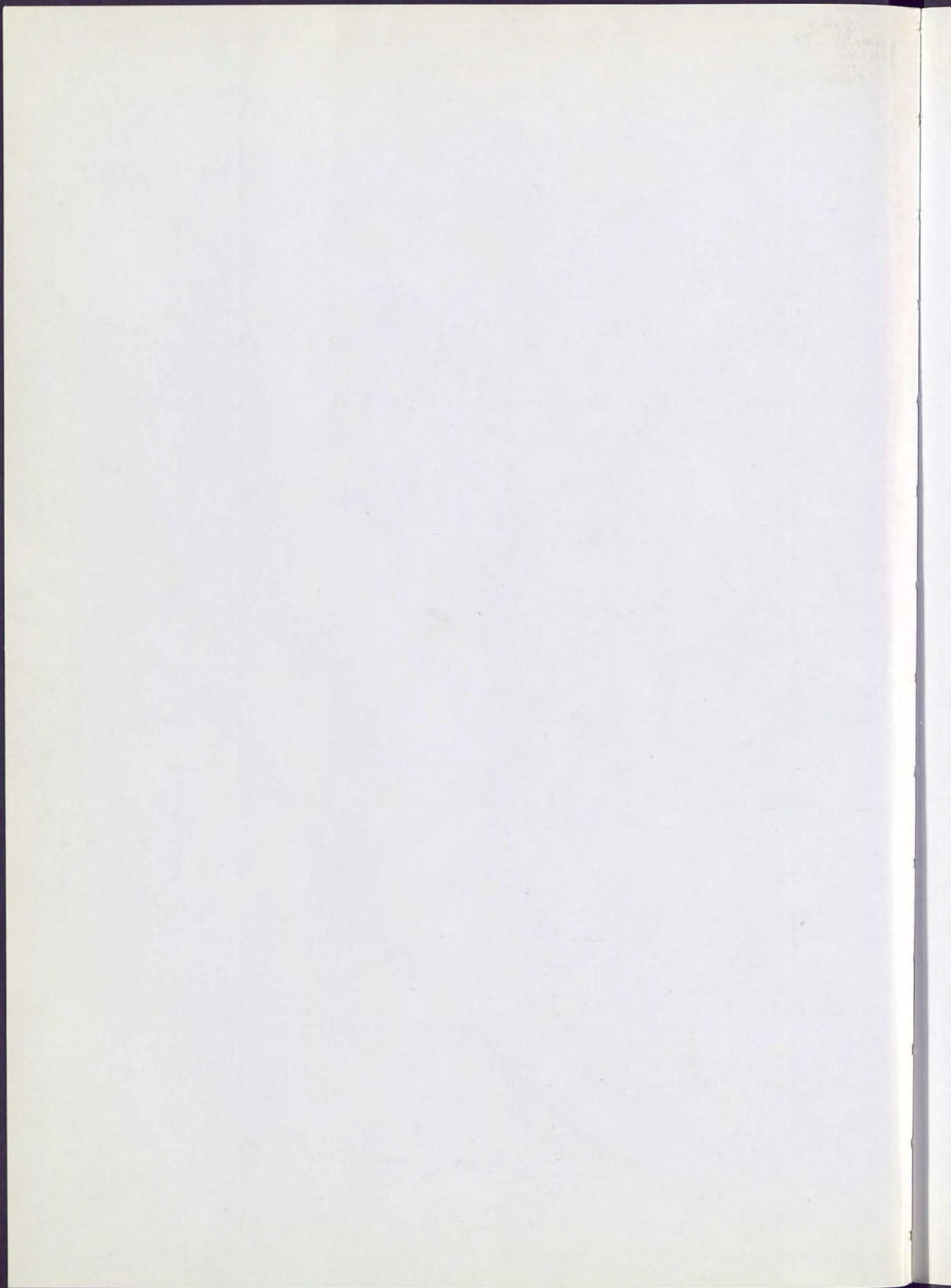


EDICIÓN DE PAOLO CAUCCI VON SAUCKEN

XUNTA DE GALICIA







Santiago, Roma, Jerusalén

Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos

EDICIÓN DE PAOLO CAUCCI VON SAUCKEN

XUNTA DE GALICIA

Conselleiro de Cultura
Comunicación Social e Turismo

Jesús Pérez Varela

Secretario Xeral da Consellería de Cultura,
Comunicación Social e Turismo

Andrés González Murga

Xerente de Promoción
do Camiño de Santiago

María A. Antón Vilasánchez

EDITA:

XUNTA DE GALICIA
Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo
Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago

Dirección Editorial:

María A. Antón Vilasánchez

Coordinación Editorial:

José Luis Tato Castiñeira

Fotos e ilustracións:

Adolfo Enríquez, Mario D'Onofrio, Mario Sensi, Renato Stopani, Angelo Sconamiglio
Archivo Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo
Archivo Centro Italiani di Studi Compostelani

© Xunta de Galicia

Imprime: Segao - Santiago

Depósito Legal: C-1757/99

ISBN: 84-453-2556-6

PRÓLOGO DEL EXCMO. SR. PRESIDENTE DE LA XUNTA DE GALICIA

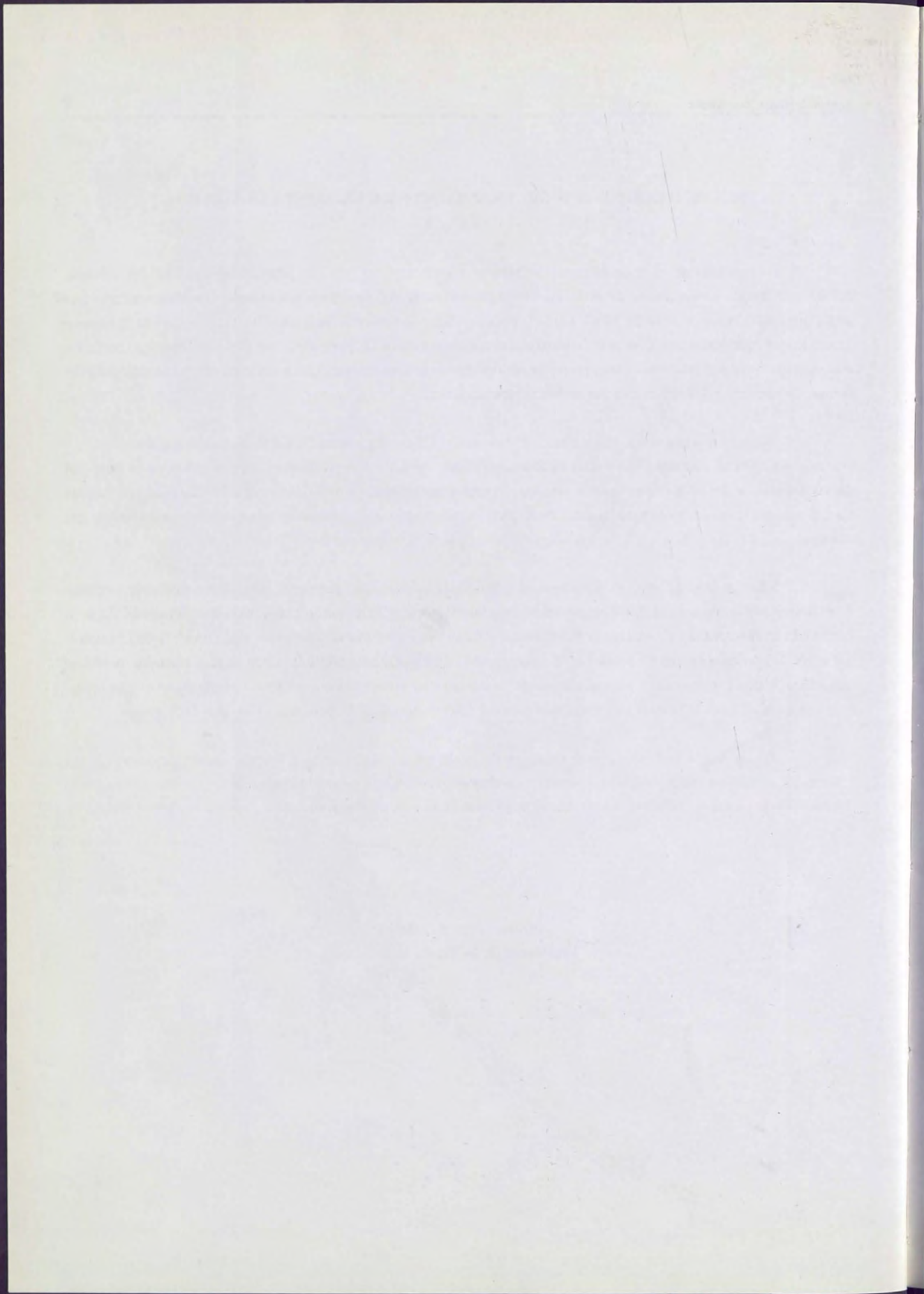
En este año de 1999 de celebración Jubilar Compostelana y a las puertas del Gran Jubileo romano del nuevo milenio, ven la luz las actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, celebrado en Santiago de Compostela en septiembre de 1997 bajo el lema de "Santiago, Roma, Jerusalén". La actualidad de los temas debatidos en este congreso, dedicado a los tres principales centros de peregrinación de la cristiandad, cobra en este momento mayor relieve si cabe, pues las aportaciones de carácter interdisciplinar en él contenidas, proporcionan un enfoque riguroso al estudio de los temas jacobeos.

Estos acontecimientos junto a la continuidad del Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, que en este año de 1999 se centra en el estudio de Santiago como meta de peregrinación, nos reafirman en la vitalidad de los estudios e investigaciones sobre esta materia, una manifestación más de la pervivencia y actualidad del Camino de Santiago, la universalidad del cual queda evidenciado en la diferente procedencia geográfica de los autores.

A las puertas de un nuevo milenio, el Camino de Santiago, la gran ruta cultural de occidente declarado Primer Itinerario Cultural Europeo por el Consejo de Europa, y Patrimonio Universal de la Humanidad por la UNESCO se muestra, en el espacio común europeo, como un elemento vertebrador y de cohesión de excepcional valor y vigencia en sus dimensiones de intercambio de ideas y saberes, unidad de la fé y hasta de mestizaje cultural en todos los campos. La amplia difusión internacional alcanzada por los estudios jacobeos es una buena muestra de ello, labor a la cual no es ajeno el Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago.

Así, la Xunta de Galicia lleva tiempo trabajando en la conservación y promoción del patrimonio y los valores de este proyecto espiritual y cultural, esfuerzos que nos han permitido afrontar la celebración en 1999 del Año Santo como la celebración popular y espiritual que es de un Camino todavía vivo y con perspectivas de futuro.

Manuel Fraga Iribarne
Presidente de la Xunta de Galicia



PRÓLOGO DEL EXCMO. SR. CONSELLEIRO DE CULTURA,
COMUNICACIÓN SOCIAL Y TURISMO

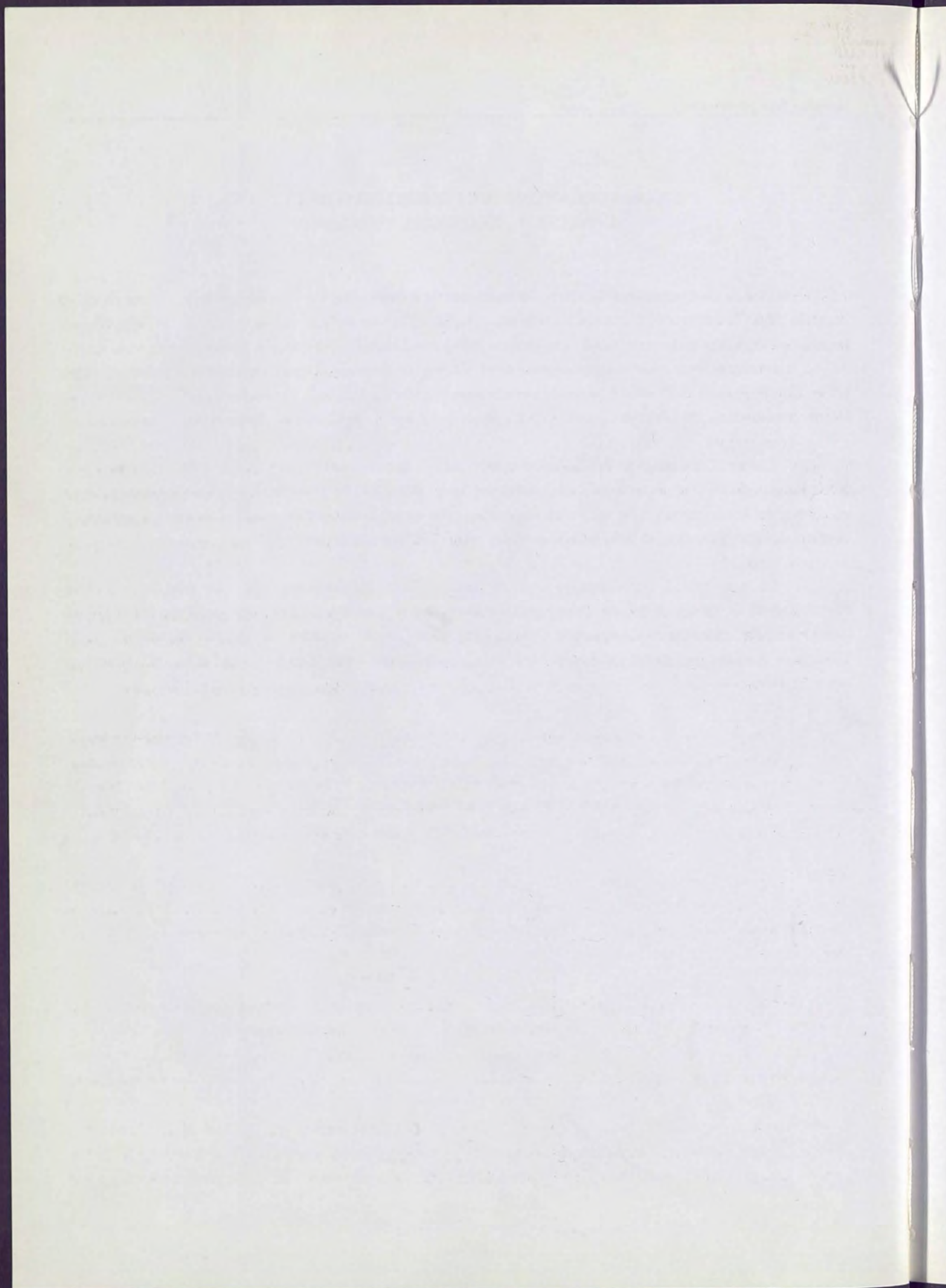
Una de las funciones del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago, órgano de colaboración de la Consellería de Cultura, Comunicación Social y Turismo de la Xunta de Galicia en las materias que se planteen en relación con este bien Patrimonio de la Humanidad es la organización de congresos con la finalidad de estudiar y promocionar internacionalmente el Camino de Santiago. Desarrollando este cometido se celebró en Compostela en 1997 el III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, centrado en el estudio de las relaciones entre los más importantes centros de peregrinación del mundo cristiano: Santiago, Roma y Jerusalén.

Las actas que ahora se publican son el resultado de las tres intensas jornadas de estudio y debate que en septiembre de 1997 tuvieron lugar en la ciudad del Apóstol. Estudiosos provenientes de toda Europa pusieron en común sus investigaciones en temas tales como los años santos, las cruzadas y las ordenes militares, la iconografía del peregrino medieval o las huellas de las peregrinaciones en la literatura.

La continuidad del Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, que en este Año Jubilar Compostelano de 1999 y dentro del Plan Xacobeo 99 volverá a Santiago para celebrar su quinta convocatoria bajo el tema de "Santiago de Compostela: Ciudad y Peregrino", es un indicador más de la vitalidad que goza el Camino de Santiago hoy en día y del buen hacer del Comité Internacional de Expertos en las materias al mismo encomendadas.

Jesús Pérez Varela

Conselleiro de Cultura, Comunicación Social
y Turismo



INTRODUCCIÓN

Las actas que se presentan son el resultado de tres intensas jornadas de estudio que reunieron en Santiago de Compostela desde el día 14 al 16 de septiembre de 1997 a un significativo grupo de especialistas procedentes de varios países de Europa. A quinientos días de la apertura de la Puerta Santa de Santiago y a ochocientos de la de Roma, bajo las bóvedas del antiguo hospital de peregrinos fundado por los Reyes Católicos, se quiso plantear el discurso sobre lo que unía y lo que distinguía las tres peregrinaciones mayores. Un enfoque que se quiso poner bajo el nombre de *Santiago, Roma, Jerusalén*, para hacer alusión no sólo a cuestiones relacionadas a la misma espiritualidad y a profundas interdependencias culturales, sino también a las extraordinarias coincidencias de aniversarios que las evocan en nuestros días: 1999 año santo compostelano, 1999 noveno centenario de la primera cruzada, un acontecimiento estrictamente ligado a la dinámica y a la civilización de las peregrinaciones y 2000, Gran Jubileo Romano. A lo que representan en nuestra época estos acontecimientos, se ha dedicado en el congreso una mesa redonda en la que han participado el representante del Gran Patriarcado del Jerusalén Fray Antonio Vitores González, el Nuncio Apostólico en España Monseñor Lajos Kada, representando al Vaticano y el Arzobispo de Compostela, monseñor Julián Barrio Barrio.

Ahora cuando las actas salen a la luz, nos encontramos exactamente en el centro de estas efemérides, en un tiempo en que muchas de las cuestiones tratadas están madurando, se contrastan y miden con exposiciones, jornadas de estudio y publicaciones que se están celebrando en Europa y Tierra Santa. Un encuentro de estudio por lo tanto absolutamente actual y unas actas que confirman el sentido del enfoque dado a la iniciativa.

En esta perspectiva los estudios aquí recogidos pretenden, en primer lugar, ofrecer una contribución al fenómeno de las grandes peregrinaciones medievales que con modalidad frecuentemente distintas y a veces coincidentes, determinaron una realidad compleja y articulada hasta ahora poco estudiada en su conjunto. Nuestra intención ha sido y es precisamente la de entrar en las relaciones más sutiles y significativas de esa realidad subrayando semejanzas, concordancias y también diferencias dentro de una concepción global del problema.

En efecto no podemos pensar en el mundo medieval y en el conjunto de civilizaciones que se determinaron, y de un especial modo en la de las peregrinaciones, sin poner la cuestión dentro de las coordenadas de Santiago, Roma y Jerusalén, que configuraban gran parte de la cosmogonía espiritual y mental del hombre medieval.

Un congreso por lo tanto de síntesis, de referencias cruzadas, de debate y sobre todo un congreso necesario ya que los estudios sobre nuestra apasionante materia se renuevan constantemente y probablemente es oportuno plantear un acercamiento de este género aquí en Santiago, en un ámbito cultural y científico en el que, tal vez más que en otros lugares, se ha realizado con sistematicidad y coherencia el estudio de las peregrinaciones.

En el congreso se ha dado justamente mucho relieve a los caminos que unieron Roma, Santiago y Jerusalén, una realidad bien clara al peregrino medieval. En las románicas piedras de Vezelay, cabeza de la Vía Lemovicense podemos leer que desde ahí sólo hay dos itinerarios dignos de recorrerse, el que va a Santiago y el

que va a Jerusalén. En muchos lugares a lo largo de los itinerarios que unen Roma a Compostela, encontramos, como en Arconada, inscripciones o documentos que nos recuerdan que por ahí pasan el *iter Sancti Jacobi* y el de *Sancti Petri*. Muchos peregrinos medievales lo sabían perfectamente, como nos recuerda Ademar de Chavanne que refiere que en el primer cuarto del siglo XI, el duque de Aquitania, Guillermo V, solía ir alternativamente un año *ad limina Sancti Petri* y el año siguiente *ad Sanctum Jacobum Galliciae*. Además en la biografía de santos encontramos frecuentemente la realización de las tres peregrinaciones, como se podrá leer en el texto de Vicente Almazán que nos presenta a Santa Brígida peregrina a Santiago, Roma y Jerusalén, como se cree que haya hecho el mismo S. Francisco.

Esta es una actitud que ha sido bien reflejada en la literatura odepórica de peregrinaje, a partir del Señor de Caumont que deja junto al relato de su viaje a Santiago que todos conocemos, la descripción del viaje a Jerusalén. Y lo mismo encontramos en los anónimos textos de los peregrinos ingleses de los siglos XIV y XV, en la relación de viaje en octava rima de Lorenzo, rector de la Iglesia de S. Michele de Fiesole, en la de conocidos peregrinos como Arnold von Harff, Domenico Laffi o Nicola Albani. Hasta el diario que llena tres amplios tomos de dos catedráticos de la universidad de Santiago que entre 1880 y 1882 realizaron un largo y comprometido viaje para visitar los que aún consideraban los tres centros de peregrinación más importantes del mundo cristiano.

Las actas del Congreso se encaran con esta realidad y no sólo por lo que se refiere a itinerarios históricos, al paso de peregrinos o a sus relatos, sino que pretende profundizar aspectos específicos tales como la relación entre peregrinaje y cruzada, los santos y patronos del peregrino, las ordenes hospitalarias y como se percibía Roma y Jerusalén desde Santiago.

Estas actas se incardinan plenamente dentro del proceso de investigación que el *Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago* ha empezado en 1992 con la preparación y realización del *Primer Congreso de Estudios Jacobeos* que se celebró con ocasión del Año Santo de 1993. En estas circunstancias más de cincuenta estudiosos determinaron una puesta al día de los principales temas de la investigación jacobea. En 1996 se quiso entrar en el tema concreto de las peregrinaciones marítimas, reuniendo en el Ferrol a los más destacados especialistas de esa materia. En 1997 se celebró el congreso del que se presentan las actas, mientras que en 1999 en Santiago de Compostela nos volveremos a reunir para discutir sobre *Santiago de Compostela Ciudad y Peregrino*. Temáticas generales y de conjunto se alternan con una cadencia marcada por los años santos compostelanos y por el extraordinario renacimiento de la peregrinación actual. En ese camino pensamos continuar en los próximos años sin perder el rumbo marcado por este congreso que sitúa la peregrinación a Santiago dentro de las coordenadas más amplias de la peregrinación medieval.

Paolo Caucci von Saucken

Presidente

Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago

COMITÉ DE HONOR

Excmo. Sr. Presidente de la Xunta de Galicia
D. Manuel Fraga Iribarne

Excmo. Sr. Conselleiro de Cultura y Comunicación Social
D. Jesús Pérez Varela

Excmo. Sr. Embajador de Italia en España
R. Raniero Vanni d'Archirafi

Ilmo. Sr. Alcalde-Presidente del Excmo. Ayuntamiento de Santiago de Compostela
D. Xerardo Estévez Fernández

Excmo. y Magnífico Rector de la Universidad de Santiago de Compostela
D. Darío Villanueva Prieto

Excmo. y Revdmo. Nuncio Apostólico en España
Monseñor D. Lajos Kada

Excmo. y Revdmo. Arzobispo de Santiago de Compostela
Monseñor D. Julián Barrio Barrio

COMITÉ CIENTÍFICO

Miembros del Comité Internacional
de Expertos del Camino de Santiago

Presidente

Prof. Dr. D. Paolo G. Caucci Von Saucken

Vocales

Prof. Dr. D. Vicente Almazán
Prof. Dr. D. Olivier Cébe
Prof. Dr. D. Manuel Díaz y Díaz
Prof. Dr. D. Klaus Herbers
Prof. Dr. D. Robert Plötz
Prof. Dr. D. Robert Brian Tate
Prof. Dr. D. Humberto Vaquero Moreno

Secretaria

Gerente de Promoción del Camino de Santiago
Dna. María A. Antón Vilasánchez

COMITÉ ORGANIZADOR

Coordinador

Prof. Dr. D. Paolo G. Caucci Von Saucken

Secretaria General

Dna. María A. Antón Vilasánchez

Colaboradores

D. Eduardo Mato Montero
Dna. Mar Pérez Rodríguez
Dna. Generosa Romero Nieto



VICENTE ALMAZÁN

**Santa Brígida de Suecia
Peregrina a Santiago, Roma y
Jerusalén**

Una de las mujeres más extraordinarias de todos los tiempos es sin duda esta sueca del siglo XIV, que en el espacio de setenta años que duró su vida (1303-1373), acumuló una serie increíble de realizaciones, especialmente si consideramos que se trata de una mujer, y en plena Edad Media, haciendo pali-
decer a todas las otras grandes figuras femeninas del medioevo: se casa a los 13 años, se queda viuda a los 41, tiene 8 hijos, funda una orden religiosa que todavía existe hoy, recibe numerosas revelaciones divinas, escribe sobre más de 700 de estas revelaciones, ejerce importantes actividades políticas en Suecia y varios países en este período de dificultades en el doble papado de Roma y Aviñón, emprende numerosas peregrinaciones a todos los extremos conocidos del mundo cristiano, desde Trondheim, en Noruega, al sepulcro de San Olaf hasta Santiago de Compostela, Roma y Jerusalén, atravesando una Europa gravemente afectada por la peste o “muerte negra” y es canonizada por el papa Bonifacio IX, el 7 de octubre de 1391.

Me ocuparé aquí únicamente de sus peregrinaciones a los tres santos lugares en los que está concentrado este Congreso: Santiago de Compostela, Roma y Jerusalén. Santa Brígida



Santa Brígida con sus atributos de Peregrina, tal como aparece en el *Chronicorum liber* de Hartman Schedel (Nuremberg, 1493)

llevó a cabo estas tres peregrinaciones, en su orden cronológico: primero a Santiago de Compostela en 1342, a Roma en 1349, y a Jerusalén en 1371, dos años antes de morir.

Las fuentes para el conocimiento de la vida y espiritualidad de la santa sueca son principalmente sus *Revelaciones*, cuya última edición crítica, basada en manuscritos existentes en bibliotecas de Nueva York, Palermo, Venecia, Vaticano, Oxford, Viena, Berlín, Praga, Uppsala y Lund, y todavía no terminada, ha sido publicada por la "Fornskriftsällskapets Samlingar". Hasta la fecha, han aparecido casi todos los



"Oh Brígida ruega por nosotros". Grabado alemán de Santa Brígida en el que se destacan los atributos del peregrino.

volúmenes a partir de 1956 hasta 1991. Se espera que las ediciones que faltan de los libros 2 y 3, así como el 8, quede terminada en el año 2003 al cumplirse el 700 aniversario del nacimiento de la santa. La edición más conocida era hasta ahora la que fue imprimida en Lübeck en 1492 *Revelaciones Sancte Birgite*, con numerosos grabados. La segunda fuente para el conocimiento de la vida de Santa Brígida la constituye las *Actas del Proceso de Canonización de la Bienaventurada Brígida*¹, así como otras obras de menos importancia que fueron incluidas en el *Proceso de canonización*, como diversas cartas, biografías, etc. Las *Revelaciones* que constituyen la mayor obra de la literatura medieval sueca fueron o bien escritas por la misma santa o dictadas en sueco por la santa a sus directores espirituales, sobre todo al obispo español, Alfonso Pecha de Jaén, el cual las escribió en latín a medida que la santa se las dictaba. Algunas son de la mano de otro personaje que también conoció personalmente a la santa, como su hija Catalina, Pedro de Alvastra, Pedro de Skänninge, y escritos de otras personas que fueron testigos en el proceso de canonización, y que escribieron sobre ella en sus obras, incluso toda una *Vida*. Las *Revelaciones* fueron casi todas, como he dicho, dictadas en sueco a su director espiritual. Todas las añadiduras a estas revelaciones fueron coleccionadas bajo el título de *Revelaciones Extravagantes* y forman parte de las *Revelaciones*, título bajo el cual se agrupan aquí en la edición de Lennart Hollman de 1956.

Santiago de Compostela

El padre de Birgitta, Birger Petersson, había ya peregrinado a Santiago de Compostela en 1321, siete años antes de morir. Tenía entonces Brígida 18 años. No sólo su padre, sino también su abuelo, su bisabuelo y hasta su tatarabuelo habían peregrinado a Santiago de Compostela. Es natural suponer que los relatos de sus parientes le causarían una fuerte impresión.²

1 *Acta et processus canonizationis Beate Birgite*, ed. Isaac Collijn. Uppsala, 1924-31. Existe asimismo una excelente traducción sueca de las *Revelaciones* en cuatro volúmenes de T. Lundén, *Himmelska Uppenbarelsen*. Malmö, 1959.

2 *Acta et processus canonizationis Beate Birgite*, p. 74.



Grabado de la edición de sus *Revelaciones* de Lübeck, 1492.

3 Acta, p. 79.
4 Acta, p. 309.

Conocemos también la gran inclinación que Birgitta sentía por todo tipo de peregrinaciones. Además de las tres peregrinaciones *mayores* que emprendió, visitó otros muchos lugares de peregrinación en Suecia, y también numerosos otros de Alemania, Francia, Italia y Tierra Santa en su camino a Santiago, Roma y Jerusalén. Como en su matrimonio parece ser ella la determinante en los asuntos importantes, sobre todo religiosos, suponemos que la iniciativa del viaje a Galicia vendría de ella. En la *Vita* de Peter de Skänninge, incluida en las *Revelaciones*, leemos:

“Cuando Birgitta hubo hecho grandes progresos en virtud, ganó a su marido para Dios. Aunque él era una persona poderosa e influyente en el Consejo del rey, se dedicó, siguiendo el consejo de su esposa, a leer las horas y libros sobre la Santísima Virgen María, y además se esforzó en cumplir con la justicia y la ley. Tanto el marido como la mujer ardían en amor de Dios, y para librarse aún más de las cosas mundanas, abandonaron el hogar y la familia, siguiendo el ejemplo de Abraham, e hicieron con grandes esfuerzos y gastos, una peregrinación a Santiago de Compostela”³

Más adelante, leemos en un testimonio del proceso de canonización:

“Con su marido y varios familiares suyos, religiosos y laicos, hicieron juntos una peregrinación a Santiago de Galicia, así como otras peregrinaciones a otros muchos lugares que están en Francia y en España, de los que no podemos acordarnos de los nombres, pero el testigo vió y aseguró que la mencionada Birgitta fue a Colonia para visitar las reliquias de los Reyes Magos, y a Aquisgrán También visitó las reliquias de Santa María Magdalena y de Santa Marta en San Maximino y en Tarascón”⁴.

No conozco ningún documento que describa en detalle el itinerario hasta Compostela, excepto de algunos tramos, seguido por Birgitta y su comitiva. Lo cierto es que en el viaje de ida



El ángel susurra al oído de Birgitta el texto del Libro de Horas de la Virgen María. Grabado de *Bürde der Welt*, Lübeck, 1481.



5 Sainte Brigitte de Suède: sa vie, ses révélations et son oeuvre. Paris, 1910, 82.

visitaron Slesvig, Lübeck, Colonia, Aquisgrán, Tarascón y Marsella. Según la Condesa de Flavigny⁵ los peregrinos suecos [Birgitta y compañía] embarcaron en Marsella y llegaron a costas españolas. No hay hasta hoy ninguna prueba de ningún lugar español. Por azar, el autor de estas líneas, al visitar en el actual estado federal alemán de Schleswig-Holstein, la

Santa Brígida Reina de Suecia. Birgitta se halla tocada con el sombrero de los peregrinos por encima de su velo y lleva las insignias de Santiago. Grabado bohemio pintado a mano. C. 1470.

6 *Acta*, p. 503

parte que pertenecía a Dinamarca en la Edad Media, concretamente la pequeña iglesia de Santiago en la aldea de Ûlsby, encontró un tapiz de Santa Brígida, junto a otro de Santiago. Explicó el Dr. Schulze, neurólogo y también especialista en la historia local, que la presencia del tapiz de Santa Brígida se debía al hecho de que la santa sueca había hecho allí una pausa en su peregrinación a Santiago de Compostela, acompañada de su marido.

En el testigo del proceso de canonización ya citado se dice que visitaron “muchos lugares de peregrinación en España,” sería más plausible pensar en un viaje por tierra hasta Santiago de Compostela.

La visita a Compostela causó un gran impacto en la vida de Birgitta. Entre los acompañantes de la santa figuraba un monje cisterciense llamado Svenung que más tarde sería nombrado superior de la abadía de Varnhem⁶. Mientras estaba en Compostela cayó enfermo y, en éxtasis tuvo una visión y vio a Birgitta “como coronada de siete coronas, y el sol oscureció”. Asombrado, oyó una voz fuerte que decía claramente: “Este sol oscurecido significa el príncipe del reino de Suecia que brilla como el sol, pero sufrirá el desprecio y la burla de los hombres, y esta mujer, Birgitta, lleva la estrella septiforme de la gracia de Dios. Esta es la señal que sanarás de esta enfermedad y regresarás con los tuyos”. Después de esto fue nombrado abad, se hizo muy devoto y fue adquiriendo virtud tras virtud. En la segunda mitad del siglo XV un pintor anónimo se inspiró de esta visión para confeccionar el retablo de la iglesia de Appuna, junto a Vadstena. Esta preciosa pintura en madera se puede admirar hoy en el Museo de Historia de Estocolmo.

En la misma catedral de Santiago, una mujer de Estocolmo “vio un crucifijo pintado en la pared, fijó sus ojos en él con devoción y compasión, y oyó una voz que le decía: Donde quiera que veas esta imagen y oyeres esta voz, allí te quedarás,

y allí morirás. Regresó a su patria y se detuvo algún tiempo en su casa, pero después fue a Roma, y al llegar a la ciudad de Montefiscone vio en la casa una imagen semejante a la que había visto en España. La imagen le dijo: Aquí te quedarás, y yo haré que el dueño de esta casa te ceda esta mansión, lo que ciertamente aconteció. La mujer se quedó allí y llevó una vida ejemplar y milagrosa con ayunos y penitencias. Esta misma mujer, tal como lo contó Birgitta y su confesor Pedro, vio dos veces en sueño una columna sobre la que estaba aquella mujer de estatura media. Los asistentes la miraban admirados y vieron como salían de su boca algo como rosas blancas y rojas, que emanaban un aroma que deleitaba a los presentes”.

Otra de las visiones describe el caso de una sueca que había estado dos veces en Compostela. Esta mujer se encontraba enferma en Roma, pero aunque llevaba una vida piadosa y había educado a sus hijas en la fe cristiana, “el arrepentimiento que sintió en sus sufrimientos no era tan grande como el placer que tuvo en el pecado”, y cuando al alma de aquella mujer le llegó la hora del juicio, el Juez le dijo:

“¿Quién habla en favor de esta alma, y quién es su defensor? Inmediatamente apareció Santiago y dijo: “Yo, Señor, quiero hablar en su favor, pues ella peregrinó dos veces a mi sepulcro. Señor, ten piedad de ella, pues quiso, pero no pudo. Dijo entonces el Juez: ¿Qué es eso de que quiso pero no pudo? Santiago respondió: Ella quiso servirte con todo su corazón, pero no pudo, ya que no se lo permitió su enfermedad. Dijo entonces el Juez al alma: Ve, pues tu fe y tu voluntad te salvarán. En cuanto se fue el alma de la presencia del Juez, se encontró jubilosa y radiante como una estrella. Todos los allí presentes decían: Bendito seas, Señor, que eres, fuiste y serás. Tú eres la misericordia de los que esperan en Tí”⁷.

En su viaje por tierras hispánicas, del que casi nada se sabe con certeza, adquirió la santa varios libros que tuvieron gran influencia en su vida. En el catálogo de una exposición sobre

7 *Revelaciones V, 102*



Santa Brígida y su hija Catalina. Cuadro de Biagio Puccini, s. XVIII en la Iglesia de Santa Brígida en Piazza Farvese.

8 Birgitta Utställningen. Uppsala, 1918, p. 156.

9 E. Ortvad, *Cisterciordenen og den Klostre i Norden*. Copenhagen, 1927-31, II, 91.

10 F. Hammerich, *Den hellige Birgitta og Kirken i Norden*. Copenhagen, 1863, 105.

11 *Revelaciones*, III, 46.

Santa Brígida que tuvo lugar en Estocolmo en 1918, figuraba un libro de San Bernardo de la Biblioteca de la Universidad de Uppsala que perteneció a la santa. En la tapa del libro se puede leer: “Este libro, llamado Doctrina de San Bernardo, santa Brígida llevaba siempre en su pecho”. Cabe suponer que “en su pecho” (*in sinu suo*) debe entenderse en sentido figurado. El hecho de que este libro lleve en la página 3 una inscripción escrita a mano en castellano o catalán indica su origen español. La inscripción dice: “Aquest libro ordenó San Bernart a plegarias de una su hermana en honor de Jesucristo”. Los investigadores Isaak Collijn y Andreas Lindblom pensaron que este libro “fue adquirido probablemente por Birgitta durante su peregrinación a Compostela”⁸. Desde Santiago emprendieron los peregrinos suecos el camino de regreso. No tengo tampoco información exacta de este itinerario de vuelta.

Sabemos, sin embargo, que estuvieron en Arras, en el norte de Francia, y también en la abadía cisterciense de Citeaux, en Borgoña. Esta visita a Citeaux parece explicarse porque el monje Svenung quería arbitrar en la casa materna un litigio existente entre dos abadías cistercienses suecas⁹. También se cree que este insólito itinerario fuera debido al deseo de visitar Fontevrault (Maine-et-Loire) que también poseía un convento de frailes junto a otro de monjas, idea que ya estaba germinando en la mente de Birgitta, y que lo realizaría más tarde en Vadstena¹⁰.

Una última versión relacionada con Santiago de Compostela es la revelación que Birgitta tuvo cuando se le apareció su marido, ya fallecido, en el Purgatorio. Le dijo a su mujer que había seis cosas que le fueron de gran utilidad en su vida: “la quinta es la abstinencia que prometí en mi peregrinación a Santiago de Compostela, pues no bebí en todo el viaje”¹¹.

Esta fue pues la primera de las tres peregrinaciones mayores que Birgitta emprendió y que terminó en 1342. Dos años más



Grabado del s. XV en el que Santa Brígida entrega el libro de su nueva orden. En el mismo figuran los escudos de la familia Folkung y el de la ciudad de Roma, el Palatinado y Baviera, donde se encontraban monasterios briguitinos. Tomado de Collijn 1915-18.

tarde moría su marido. Cuando Birgitta supo de la muerte de su marido, echó el anillo al suelo, porque quería empezar una nueva vida, y el anillo le habría recordado continuamente el pasado. Ahora quiere dedicarse enteramente a Cristo.

Los cientos y cientos de páginas que componen sus *Revelaciones* nos indican su modo de vida y podemos comprender mejor el perfil humano y religioso de la santa. A partir de la muerte de su marido se instaló en una casa junto al monasterio de Alvastra que desde 1100 había estado habitado por monjes cistercienses. No quiero aquí entrar en el aspecto místico de la vida de la santa. Esto nos llevaría a estudiar el doble aspecto de la vida activa y contemplativa de Birgitta, demasiado extenso para el presente trabajo.

Roma

En 1349 Birgitta deja Alvastra con una comitiva de seis personas en dirección a Roma. El año 1350 era año santo para todos aquellos que visitaban Roma. Era intención de la santa visitar Roma y, al mismo tiempo, aprovechar su visita para obtener del Papa la aprobación de la orden que se proponía fundar. También deseaba influenciar en la consolidación de una mayor fe evangélica, obedeciendo a revelaciones que había recibido en ese sentido, y además, consideraba indispensable que el Papa regresara de Aviñón a Roma. La vuelta del Papa a Roma, centro de la cristiandad, se convirtió en el punto central de la política brigitina¹².

Viajó pues Birgitta a través de toda una Europa infestada por la peste negra, y llegó a Roma en 1350, en donde permaneció hasta su muerte en 1373, excepto para hacer algunas peregrinaciones a lugares italianos y a Tierra Santa, de la que hablaremos a continuación. El Papa Clemente VI proclamó igualmente en ese año su encíclica *Unigenitus*, una de las de mayor trascendencia de la historia de la Iglesia. Es difícil calcular el número de peregrinos que acudieron a Roma en este año. La

¹² A este respecto cabe mencionar la tesis de Hans Torben Gilkær, *The Political Ideas of St Birgitta and her Spanish Confessor*, Alfonso Pecha. Odense, 1993.

Xilografía datada en 1481-85 con Santa Brígida representada como peregrina con un libro en la mano derecha y una cruz en la izquierda. I. Collijn, *Iconographia Birgittina* Typographica, Estocolmo 1915.



guerra entre Francia e Inglaterra provocó que sus respectivos reyes prohibieran a sus súbditos el viaje a Roma, y el número de peregrinos fue algo inferior al del año santo precedente de 1300 que se calcula en millón y medio. Los peregrinos recorrían en la ciudad de Roma un trayecto de cinco km por caminos intransitables, y los lugares principales, San Pedro, San Paolo fuori le mura, San Juan de Laterán, Santa María Maggiore, etc. El punto culminante de la peregrinación a Roma era la procesión pascual desde la iglesia desde el Laterano a la misa en Santa María la Maggiore. De allí a la iglesia de San Pedro y al Vaticano, y otra vez al Laterano

pasando por el Coloseo y las antiguas ruinas que una vez habían sido la residencia de los emperadores romanos.

Para Santa Brígida todo esto fue un espectáculo deplorable. Las ruinas imperiales constituían para ella un símbolo de la decadencia del poder papal, como ella misma escribió al cardenal Aníbal Ceccano.

En el curso de su viaje a Roma tuvo Birgitta una revelación en la que Jesucristo le ordenó que dejara su lectura acostumbrada, y aprendiera mejor la gramática [se entiende latina]. En Roma tuvo otra visión en la que la Virgen le dijo: "Hija, no abandones tus lecciones de gramática ni la santa obediencia que debes a tu padre espiritual"¹³. Birgitta hizo progresos en sus conocimientos de latín, camino de Roma, llegando a dominar la lectura, la comprensión y hasta hablar latín. Esto último, *proferre sermonem latinum* quiere también decir "pronunciar", aunque el investigador Johannes Jørgensen demostró que Birgitta llegó a hablar correctamente el latín¹⁴.

Su estancia en Roma duró largo tiempo, no sólo con objeto de conseguir las indulgencias, sino para cumplir las promesas que había hecho. Aquí en Roma visitó todo lo visitable, pero también fue informada de muchos asuntos políticos en detalle a través de sus *Revelaciones*. También aquí en Roma se cumplió lo que le había sido revelado en Suecia, que se quedaría en Roma hasta haber visto al Papa.

Cuando el papa Urbano V, cuyo papado duró de 1362 a 1370, decidió volver de Roma a Aviñón, la Virgen se le apareció a Birgitta y le habló, diciéndole que el Papa no debería dejar Roma o Italia para ir a Aviñón. Este Papa volvió temporalmente a Roma donde permaneció desde 1367 a 1370. Su vuelta a Aviñón acarrearía su pérdida. Contrariamente al deseo de Birgitta, regresó el Papa a Aviñón, y allí murió al cabo de tres meses.

El Cardenal Beaufort le sucedió bajo el nombre de Gregorio XI, el cual después de la mucha insistencia de otra gran figu-

¹³ *Revelaciones* IV, 105.

¹⁴ *Den Hellige Birgitta af Vadstena*.
Copenhague, 1941-43, II, 43-44.

15 *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Ed. Johannes D. Mansi. París, 1600-24, vol. 30, p. 750-814.

16 *17 et amodo reputaberis non solum sponsa mea, sed etiam monacha et mater in Wastenis* (Acta, 101). Estas palabras forman la parte esencial en numerosas filacterias de la santa.

ra femenina de la época, Catalina de Siena, regresaría a Roma en 1377, cuatro años después de la muerte de Birgitta. Una vez fallecido este Papa, la Iglesia experimentó el horrible espectáculo de tener dos papas. El partido francés no tenía ningún interés en canonizar a Birgitta, constante enemiga de la idea de una Iglesia centralizada en Aviñón. Sin embargo, el Papa de Roma, Bonifacio IX, la canonizó, como he dicho, el 7 de octubre de 1391. Al fin del cisma, en 1419, el papa Martín V confirmó su canonización. El partido francés hizo un último esfuerzo para desacreditar a la santa sueca, atacando sus escritos en el Concilio de Basilea (1433-1466), pero la lista de sus supuestas herejías fueron rechazadas con éxito por el cardenal Juan de Torquemada, tío del famoso Inquisidor¹⁵. El Papado de Aviñón es un tema capital en la vida de Birgitta, y gran ocupación de sus actividades políticas, pero no es el caso aquí de tratarlo con el detalle que merece.

Mientras visitó los santos lugares romanos se abstuvo de iniciar cualquier conversación, ni quiso mirar directamente en los ojos a otras personas. Los viernes, en memoria de la Pasión e Jesucristo, llevaba en la boca una ramita de *genciana*, de sabor muy amargo. Debido a su gran amor por la pobreza, todas las posesiones que llevaba las daba voluntariamente a otros. De ahí que en sus últimos años tuviera que acudir a pedir ayuda económica.

Finalmente, también, pero a su regreso de Jerusalén, cinco días antes de morir, se le apareció de nuevo Jesucristo sonriente ante el altar que tenía en su celda, y le dijo: "He hecho contigo lo que suelen hacer los novios, esconderme para ser más deseado. Por eso no te he visitado y consolado últimamente, porque era el tiempo de tu prueba. Por eso, ahora que has pasado la prueba con éxito, prepárate, porque ha llegado la hora en que - como te prometí ante mi altar - revestirás el hábito de monja. Y a partir de ahora serás no sólo mi esposa, sino también monja y madre en Vadstena¹⁶.

Jerusalén

Poco antes de la peregrinación a los Santos Lugares, dos hijos de Birgitta, Karl y Birger, vinieron de Suecia a Roma para acompañar a su madre. Su hija Catalina ya estaba en Roma, en donde había estado conviviendo con su madre veinte años, siguiendo una vida religiosa, y que más tarde sería también canonizada. También se preparaban a ir a Tierra Santa con Birgitta el español Alfonso Hernández Pecha, que había dejado hacía tiempo su obispado de Jaén para dedicarse a una vida de ermitaño jerónimo. A este personaje, que fue el último confesor y director espiritual de la santa, debemos la redacción de varios escritos de Santa Brígida. También eran españolas Práxides y Elvira, sus dos sirvientas que fueron con ella. Alfonso Hernández, que era natural de Sigüenza (Guadalajara), y que vivió de 1327 a 1389 había conocido a Birgitta en 1370, y fue compañero constante de la santa sueca hasta su muerte. También fue muy activo en el proceso de canonización y en el traslado del cuerpo de la santa de Roma a Vadstena, en su Suecia natal.

Este español empezó los preparativos para la peregrinación a Jerusalén. Birgitta pensaba que él empaquetaba demasiados libros, alegando que uno o dos serían suficientes, ya que todos los componentes del grupo iban a regresar, excepto uno. Efectivamente, su hijo Karl nunca regresaría. Dicen sus *Revelaciones* que Jesucristo le dijo: “Ha llegado la hora de prepararte para la peregrinación a Jerusalén, en donde visitarás mi sepulcro y los otros Santos Lugares. Saldrás de Roma cuando Yo te lo diga”. Hacia fines del año (1372) tuvo de nuevo una aparición en la que Cristo le dijo: “Ahora debes partir hacia Jerusalén, ¿por qué te quejas de tu edad? Yo soy el creador de la vida. Soy capaz de debilitar o reforzar la vida según creo conveniente. Estaré contigo. Escogeré el camino y te conduciré luego a Roma, proveyendo con todo lo necesario, aún más de lo que has tenido nunca.



Con gesto elegante Birgitta levanta su pluma del libro. Lübeck C. 1425, Tjällmo, Östergötland, hoy en el Museo de Historia de Estocolmo.

17 Jarl Gallén, *La province de Dacie de l'Ordre des Frères Prêcheurs*. Helsinki, 1946, 124-129.

18 Birger Berg, *Sancta Birgitta, Revelaciones, Liber V, Liber Questionum*, Uppsala, 1971.

La santa había manifestado ciertos reparos a esta peregrinación, debido a su avanzada edad. Pronto iba a cumplir los setenta, y se encontraba debilitada debido a sus largas vigili- as y ayunos. Mientras había estado en Roma hizo varias peregrinaciones a los sepulcros de los Apóstoles, al del santo obispo Nicolás de Bari, y al del seráfico San Francisco de Asís. Las *Actas* nos citan los esfuerzos en visitar tantos y tantos lugares santos en Roma, y aunque podría haber dispuesto de un caballo, prefirió confiar en la fuerza de su propio cuerpo, e ir siempre a pie. De tanta genuflexión y de haber permanecido por tanto tiempo arrodillada, sus rodillas se hicieron duras y callosas, como las de un camello. En esta última peregrinación, temía sobretodo los caprichos del mar. También su abuelo, bisabuelo y tatarabuelo habían realizado esta peregrinación a Jerusalén desde Suecia. Tres santas precedieron a Birgitta en esta peregrinación: Santa Ragnhild de Telje, de principios del siglo XII, Santa Elin de Skövde, de mediados del siglo XIII, y la tercera santa Ingrid de Skänninge, pariente lejana de Birgitta, y fundadora del primer convento de monjas dominicas de Suecia, por los años 127¹⁷.

En el Quinto Libro de las *Revelaciones*, llamado *Liber Questionum*¹⁸ describe la santa las revelaciones que tuvo todavía en Suecia, antes de dejar el país y poco después de la muerte de su marido, escrito en forma de preguntas y respuestas. Estaba ella un día concentrada en sus rezos, cuando entró en éxtasis. Vio entonces en espíritu una escalera que iba de la tierra al cielo. En lo alto de la escalera vio a Jesucristo sentado en un trono maravilloso en calidad de juez. A sus pies estaba la Virgen, y alrededor del trono un ejército interminable de ángeles y una multitud de santos. En el medio de esta escalera vio a un religioso que conocía, todavía vivo en su cuerpo, un hombre de gran erudición en la ciencia teológica, pero lleno de astucia y malicia diabólica. Debido a su extremada impaciencia e indiscretos ademanes, este hombre

parecía más bien diablo que religioso. Entonces se puso a hacer preguntas a Jesucristo, a las que el Supremo Juez respondía con gran sabiduría. De vez en cuando la Virgen añadía algunas palabras a Birgitta. Este libro de preguntas y respuestas sobre cuestiones teológicas y de comportamiento humano son de gran interés, pero ajenas a nuestro tema. Sin embargo, en el último interrogatorio, Jesucristo habla en forma sutil, o yo diría hasta en forma de acertijo o enigma, de los cinco lugares sagrados que se encuentran en Jerusalén y Belén, y de la gracia que reciben los peregrinos que con devota humildad y verdadera caridad visitan aquellos lugares. Habla de un navío cerrado y no cerrado, de un león que se veía y no se veía, de un cordero trasquilado y no trasquilado, de una serpiente aplastada y no aplastada, y de un águila que volaba y no volaba.

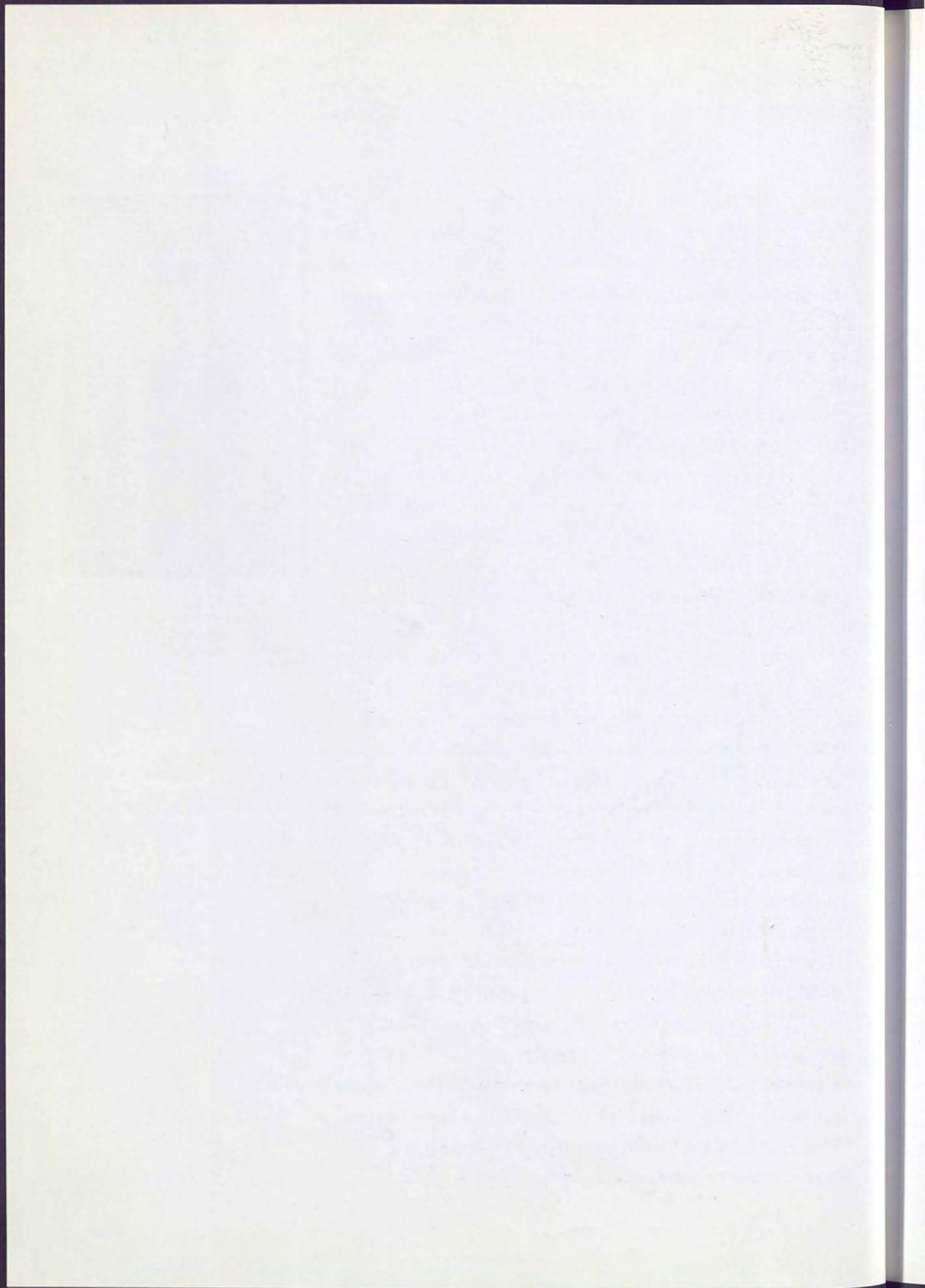
El navío representa el lugar donde nació la Virgen, el león es Belén, el cordero es el Monte Calvario, la serpiente representa el jardín del sepulcro del Señor, y el águila, finalmente, es el Monte de los Olivos. Todo esto va explicado en la última parte de este Libro de las *Revelaciones*. Aquí observamos mucho simbolismo, típico de la época, y vemos también la importancia del aspecto legal o jurídico. No hay que olvidar que desde niña Birgitta vivió rodeada de juristas: su padre, su marido, su yerno y muchos otros hombres de su entorno habían ejercido esta profesión.

En resumen, el que visite esos cinco lugares, con el corazón puro, con fervor y devoción, verá y saboreará la gloria de Dios. Al terminar, le dice Jesucristo a Birgitta: “Cuando tú misma vayas a esos lugares, te mostraré más”.

Cuando Birgitta fue a Roma en el año Santo de 1350, tal vez llevara ya la intención de continuar hasta los Santos Lugares. Sin embargo, Roma iba a convertirse en su hogar por el resto de su vida. Nunca regresaría más a Suecia en toda su vida.



Visión de Santa Brígida que tuvo el cisterciense sueco Svenung en Santiago de Compostela. Anónimo C. 1450-75. Iglesia de Appuno, Östergötland, hoy en el Museo de Historia de Estocolmo





PAOLO CAUCCI VON SAUCKEN

**Militia Sacra e cura peregrinorum:
Ordini militari ed ospitalieri
e pellegrinaggio**

Per potere entrare nel profondo nesso che unisce la spiritualità e la cultura degli ordini militari e la civiltà del pellegrinaggio, è innanzitutto necessario esplorare l'inizio di una relazione, che se da un lato comincia a formarsi concettualmente nella normalizzazione e moralizzazione della cavalleria, dall'altro si realizza nella pratica soprattutto lungo le vie di pellegrinaggio per Gerusalemme e, una volta conquistata questa, in Gerusalemme stessa.

Già da tempo la storiografia ha messo in evidenza come la Chiesa nei confronti di *milites*, indisciplinati e violenti, abbia svolto fin dall'alto medioevo un'azione tendente alla loro *conversio* e, quindi, alla loro integrazione al servizio delle finalità spirituali e degli interessi della Chiesa stessa¹.

Nel X e XI secolo i *Pontificalia* raccolgono una serie di *benedictiones* e *consacrationes* della spada, e riportano esempi di *Ordo ad armandum ecclesie defensorem vel alium militem* o di *Benedictio ensis noviter succinti*² che mostrano chiaramente l'intenzione di sacralizzare la cavalleria. A questo si aggiunge la nascita ed il rafforzarsi di culti verso santi cavalieri e verso eroi martiri. Si incoraggia il culto di San Michele arcangelo e si attiva la militarizzazione di santi cristiani che

¹ F.CARDINI, *Il guerriero e il cavaliere*, in *L'uomo medievale*, a c. di J. Le Goff, Roma-Bari 1987, pp. 81-123.

² In F.CARDINI, *I Poveri cavalieri di Cristo. Bernardo di Clairvaux e la fondazione dell'ordine templare*, Rimini 1992, p.24.

3 J.M. MONTERROSO MONTERO, *Santiago, San Millán y San Raimundo, Milites Christi*, in Catalogo della mostra *Santiago Al-Andalus. Dialogos artisticos para un milenio*, Santiago de Compostela 1997, pp. 483-500. Monterroso nota che mentre il rapporto tra Santiago e San Millán, si fonda su racconti leggendari, ma riferiti a fatti storici precisi, in concreto alla battaglia di Simancas nella quale i due santi sarebbero scesi dal cielo su bianchi cavalli a fianco delle truppe cristiane, per San Raimundo de Fitero il carattere di *miles Christi* gli viene attribuito a partire dal XVII secolo, per prestito iconografico da Santiago ed in quanto, in qualità di fondatore dell'Ordine di Calatrava, poteva assai bene assumere i caratteri di un santo guerriero.

4 Oltre l'ormai classico studio di L.HUBERTI, *Studien zur Rechtsgeschichte der Gottesfrieden und Landsfrieden*, Ansbach 1892, si veda A. GRABOIS, *De la trêve de Dieu à la paix du roi: étude sur les transformations du mouvement de la paix au XII siècle*, in Aa.Vv., *Mélanges offert à René Crozet*, I, Poitiers 1966, pp.585-96 e G. DUBY, *Guerre et société dans l'Europe féodale: ordonnancement de la paix*, in *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*, a c. di Branca, Firenze 1973, pp 449-549.

farà diventare l'apostolo Giacomo cavaliere celeste e protettore della *Reconquista*. Ma non solo lui: in sostegno delle truppe cristiane che combattono gli infedeli, appaiono santi "militari" come Giorgio, Demetrio, Teodoro, Mercurio, Martino e la stessa Vergine Maria. Lungo il *Camino de Santiago*, diverranno *matamoros* perfino il mite costruttore di ponti Santo Domingo de la Calzada, San Millán de la Cogolla e lo stesso San Isidoro di León viene rappresentato a cavallo con la spada fiammeggiante nell'atto di scagliarsi contro gli infedeli³.

Il processo, che si sviluppa attraverso varie fasi delle quali la *tregua dei* è un significativo passaggio⁴, introduce nell'ambiente dei *milites* il principio, riflesso in tutta la letteratura cavalleresca, che il cavaliere, oltre ad essere *miles Christi* e *defensor Ecclesiae*, deve essere protettore dei deboli, delle vedove e dei *pauperes* in genere. Una categoria quest'ultima della quale facevano parte, a buon diritto, i *peregrini*.

Questa unione, che alimenterà lo stretto rapporto tra cavalleria e pellegrinaggio, si consolida nella prima metà dell'undicesimo secolo, allorché insieme ai pellegrini che si dirigevano verso il santo sepolcro, lungo strade divenute più insicure a causa del radicalismo selgiuchida, si aggiungono sempre più frequentemente a loro protezione, ed essi stessi pellegrini, numerosi cavalieri.

I pellegrini, d'altro canto, nelle situazioni più pericolose tendevano, naturalmente, a raggrupparsi in schiere numerose, dotate spesso di strutture di autodifesa. Pellegrini cavalieri, o pellegrini protetti da cavalieri, quindi, si iniziano ad incontrare sulla strade per Gerusalemme subito dopo il Mille, intesendo un legame che diverrà istituzionalmente definito con la nascita degli ordini militari. Di questa necessità se ne ebbe prova durante il pellegrinaggio a Gerusalemme organizzato nel 1065 dall'arcivescovo Siegfrid di Magonza, dai vescovi Gunter di Bamberg, Ottone di Ratisbona, Wilhelm di Utrecht

e molti altri che guidavano verso la Terrasanta circa 7000 pellegrini⁵. Questi, in prossimità ormai di Gerusalemme, vennero assaliti dagli arabi e solo in parte riuscirono a salvarsi, armi alla mano e con l'intervento provvidenziale di rinforzi. Una vicenda che, anche attraverso le cronache di Lamberto di Ersfeld, influì notevolmente nella preparazione della prima crociata che possiamo considerare, perlomeno nella sua fase iniziale, come un pellegrinaggio armato che tenta di aprirsi la strada verso i luoghi santi.

D'altro canto già da tempo le strade per Gerusalemme erano percorse da cavalieri pellegrini. Basti pensare all'abitudine sorta all'interno della guardia mercenaria varega di andare da Costantinopoli in pellegrinaggio ai luoghi santi al termine della ferma. V'è la memoria di un tale Kolskeggr che raggiunse Gerusalemme nel 992, seguito nel 1034 da Haroldo Hadrada uno dei vareghi più noti⁶. Insieme a loro sono conosciuti i viaggi di pellegrini scandinavi che per mare, spesso dopo essersi fermati in quella che chiamavano *Jakobsland*, si dirigevano a Gerusalemme⁷. E' facile pensare che molti di questi pellegrini provenienti dall'ambiente militare compissero il viaggio con le proprie armi.

Allo stesso modo i grandi signori, di cui le cronache lasciano memoria del pellegrinaggio gerosolimitano, come Giuditta duchessa di Baviera, cognata dell'Imperatore Ottone I nel 970, o come i conti di Ardèche, di Vienne, di Verdun, d'Arcy, di Anhalt o di Gorizia⁸, con ogni probabilità viaggiavano con una scorta armata.

Inoltre, per contrapporsi all'espansione selgiuchida i *basilei* bizantini, oltre agli scandinavi della guardia varega, avevano preso l'abitudine di arruolare cavalieri normanni in parte destinati a rafforzare l'esercito, in parte destinati alla protezione delle strade che portavano ad Antiochia e in Terrasanta. Non dobbiamo certamente stupirci quindi, se, intorno all'anno mille, sulle strade per Gerusalemme, appaiono insieme ai

5 N.OHLER, *I viaggi nel Medioevo*, Milano 1988, p. 321.

6 S. RUNCIMAN, *Storia delle Crociate*, Torino 1966, t. I, p. 43.

7 V. ALMAZÁN, *Gallaecia Scandinavica. Introducción ó estudio das relacións galaico-escandinavas durante a Idade Media*, Vigo 1986.

8 RUNCIMAN, *cit.*, p. 41.

⁹ Anche sulle vie per Roma spesso incontriamo pellegrini armati, o che viaggiano in gruppo, come segnala M. MIGLIO in *In viaggio per Roma. Un itinerario nella Tuscia del Quattrocento*, in "Biblioteca Società", XVI, 4 (1997), p.12: "L'undicesimo giorno può riprendere il cammino. E' una *turba viatorum* che affronta ora i pericoli del viaggio dopo essersi contata (erano più di trecento), aver verificato quali armi avessero (la maggior parte di loro portava lance ferrate, molti archi, balestre e pugnali, dieci erano armati a cavallo) e aver scelto due tra loro che guidassero il cammino e fossero esperti di armi".

¹⁰ J.A. BRUNDAGE, *Medieval Canon Law and the Crusaders*, Madison 1969.

¹¹ F. CARDINI, *Presentazione a Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, saggi raccolti e coordinati da F. Cardini, Firenze 1982, p. 18: "Grazie dunque ai meccanismi canonistici e al giro di affari che generavano, ma anche alle certezze mentali che sostenevano al fianco dei vivi, anche morenti e defunti partecipavano al *passagium* e godevano dei beni che esso dispensava; la crociata, insieme con il pellegrinaggio da cui era nata diveniva in tal modo il simbolo della esperienza vitale stessa: la vita intera era *passagium* verso la Gerusalemme celeste, via sulla quale gli uomini tutti altro non erano se non - come ricorda Giacomo da Varazze - pellegrini in battaglia. Questo rapporto tra crociata e pellegrinaggio e vita umana, questo sfumare della categoria *crucesignatus* in quella del *peregrinus* che del resto naturalmente la comprendeva, questo continuo intendere la vita umana essenzialmente come *status viatoris* erano costanti".

¹² OLHER, *cit.*, p.320: "Per designare il pellegrinaggio, il pellegrinaggio armato e la crociata, le fonti medievali latine usano i termini *iter* e *peregrinatio* (la parola *Kreuzzug*, crociata, fu adottata nella lingua tedesca solo nel XVIII secolo). Ecco perché nel 1189 l'imperatore Federico Barbarossa, partendo per la terza crociata, prese con sé bastone e bisaccia come i "normali" pellegrini".

pellegrini penitenti, devoti e timorati, altri pellegrini in armi per la propria difesa e per la difesa dei gruppi che ad essi si aggregavano⁹.

Un altro elemento che tende a spiegare il legame sempre più stretto tra queste due figure va visto nel fatto che, oltre alla vicinanza fisica e alla condivisione di comuni rischi e pericoli, si instaura tra *peregrini* e *militi crucesignati* una forte unità mentale basata sulla similitudine dei vari privilegi temporali e spirituali che riguardavano sia gli uni che gli altri¹⁰, ribadita anche da quella *crux super vestem* che li accomunava ed identificava. Lo stesso *passagium* verso la Terrasanta tende a corrispondere allo *status viatoris* della condizione umana¹¹. Nel 1189 l'imperatore Federico Barbarossa, parte per la terza crociata prendendo il bordone e la bisaccia come un normale pellegrino. Molti cavalieri che vanno in Terrasanta aggiungeranno al proprio stemma la conchiglia di pellegrino a ricordo di un viaggio e di un'avventura che non perde il carattere di *peregrinatio*¹².

Il legame occasionale sorto lungo le vie terrestri e marittime per raggiungere i luoghi santi, inizia tuttavia ad articolarsi istituzionalmente con la nascita degli ordini militari che si formano a Gerusalemme subito dopo la conquista della città e verrà sancito anche canonicamente negli statuti degli Ordini. Il formarsi di questa stretta relazione pone, tuttavia, subito il problema se si tratti di un legame che riguarda tutti gli ordini religioso-militari, o se alcuni di essi abbiano assunto con maggiore convinzione la tutela dei pellegrini, rispetto ad altri dedicati maggiormente alla sola funzione militare. Va, infatti, preliminarmente considerato se esiste una differenza tra ordini con una struttura sovranazionale come i Templari e gli Ospitalieri, rispetto ad altri come quelli ispanici o baltici collegati più direttamente ad interessi regionali o nazionali. Kaspar Elm a proposito si chiede: "Così come sorgono naturali gli interrogativi su come le Crociate siano connesse alla

Riconquista ed alla cristianizzazione del Baltico, si impone nello studio degli ordini militari la riflessione su cosa unisca gli Ordini di Calatrava, Santiago o Alcantara, l'ordine dei Portaspada, l'ordine di Dobrin ed i cavalieri teutonici con Templari ed Ospitalieri; e quindi su cosa avessero in comune in quanto a genesi, struttura, rilevanza ed obiettivi, la dozzina circa di ordini militari sorti in Palestina, Livonia, Prussia, Spagna e Portogallo. Una seconda domanda appare altrettanto spontanea, perché e con quale diritto si faccia una distinzione tra gli ordini a carattere internazionale, gli Ospitalieri e i Templari, e quelli a carattere nazionale e regionale¹³.

La questione non è di poco rilievo poiché, anche se alcuni ordini come quelli spagnoli, nascono in funzione di compiti specifici essenzialmente militari di carattere locale, la loro azione si ispira spesso a una visione più generale e a volte tende ad estendersi oltre i confini nazionali. Una parte della ricerca spagnola insiste su tale aspetto¹⁴, sottolineando come l'Ordine di Santiago abbia fondato una colonia ad Antiochia dopo la caduta di Edessa¹⁵ e sostenuto in varie occasioni Baldovino II in difficoltà per la pressione di bulgari, greci e mongoli¹⁶, così come ricorda i tentativi fatti dall'ordine di Calatrava di inserirsi in Palestina e la costituzione di una *domus baltica*, con l'intenzione di partecipare alla lotta contro i pagani Prussi¹⁷.

Tuttavia resta il fatto che questi Ordini pur tentando di collegarsi alla politica internazionale e pur avendo a volte funzioni ospitaliere, pensiamo all'*hospital* di San Marcos di León retto dall'Ordine di Santiago¹⁸, lo fanno in maniera sussidiaria alla loro naturale vocazione che resta essenzialmente locale, anche per la dipendenza che diverrà sempre più stretta dalle varie famiglie reali nella cui orbita finiscono per entrare, fino a divenirne diretto strumento. Una tendenza che si accentuerà quando re o membri della stessa famiglia reale ne diventano Gran Maestri. Esempio è il caso dell'Ordine ospitaliero di San Jacopo di Altopascio che svolgerà la propria

13 K. ELM, *Gli ordini militari. Un ceto di vita religiosa tra universalismo e particolarismo*, in *Atti del Convegno Militia Sacra. Gli Ordini militari tra Europa e Terrasanta*, Perugia, 1994, p.9.

14 S. MONTERO DÍAZ, *La orden de Calatrava y su perspectiva universal*, in *La Orden de Calatrava. Cinco Conferencias*, Ciudad Real, 1959, pp. 7-24. F. GUTTON, *L'Ordre de Saint-Jacques de l'Épée et Gascogne*, Toulon 1964. A.J. JAVIERRE MUR, *Un contacto de la Orden de Santiago con la Puglia en tiempo de Conrado de Suabia*, in "Archivio storico pugliese", XIII (1960), pp.3-8.

15 E. BENITO RUANO, *Santiago, Calatrava y Antioquia*, in "Anuario de estudios medievales", I (1964), pp. 549-60.

16 E. BENITO RUANO, *Balduino II de Constantinopla y la Orden de Santiago. Un proyecto de defensa del Imperio Latino de Oriente*, in "Hispania", XII (1956), pp. 3-36.

17 R. FRYDRYCHOWICZ, *Der Ritterorden von Calatrava in Tymau bei Mewe*, in "Altpreussische Monatsschrift", XXVII (1890), pp. 315-320.

18 D.W. LOMAX, *La Orden de Santiago (1170-1275)*, Madrid 1965; J. L. MARTÍN, *Orígenes de la Orden Militar de Santiago (1170-1195)*, Barcelona 1973.



Crociato in preghiera, da un codice del sec. XIV, Londra, British Museum

19 AA.VV. *Altopascio un grande centro ospitaliero nell'Europa medievale*, Atti del convegno, Altopascio 1992.

20 J. RILEY-SMITH, *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus 1050-1310*, Edinburgh 1967.

21 A. LINAGE CONDE, *Tipología de la vida religiosa en las Ordenes Militares*, in "Anuario de Estudios Medievales", XI (1981), p.33. Linage Conde si propone di "...encuadrar el fenómeno de las Ordenes militares dentro de la vida canónica, estudiándoles como una nueva forma de existencia religiosa en la Iglesia. Salta a la vista que en ese sentido su nota típica es la asequibilidad a los seglares".

22 Citiamo da Linage Conde, *ibidem*, p.42: "Ut pene dubitem quid potius censeam appellandos, monachos videlicet an milites, nisi quod utrumque forsan congruentius nominarim quibus neutrum deesse cognoscitur, nec monachi mansuetudo, nec militis fortitudo".

funzione in sostegno dei pellegrinaggi finché il Gran Maestro è espressione dell'Ordine, ma che diventerà strumento della politica toscana dei Medici allorché ne diverranno Gran Maestri, prima il cardinale Giovanni dei Medici, poi Ferdinando che ne chiederà la soppressione nel 1587 incorporando le proprietà all'Ordine di Santo Stefano¹⁹.

Ci pare invece necessario distinguere l'azione di Ordini come quello dei Templari e dell'Ordine di San Giovanni, che hanno fin dall'inizio una struttura sovranazionale ed in particolare di quest'ultimo che con il tempo acquisisce anche una propria sovranità territoriale che lo renderà del tutto autonomo²⁰.

Un'altra questione che può essere utile sollevare per comprendere il nesso tra *militia sacra* e *peregrinatio*, verte sulla reale natura degli ordini militari. Se cioè essi hanno le caratteristiche di un ordine religioso, oppure militare²¹. San Bernardo di Chiaravalle considerava i Templari monaci e cavalieri allo stesso tempo: Nel *De laude novae militiae* si chiedeva: "Sono quasi in dubbio se li si debba considerare come veramente monaci o piuttosto come cavalieri, se non si debba forse più propriamente chiamarli in entrambi i modi, perché è risaputo che non mancano della mitezza del monaco, né del coraggio del cavaliere"²². Una questione che si riporrà durante il processo che spegnerà l'Ordine del Tempio, allorché Filippo il Bello intendeva considerarli soltanto come cavalieri e porli pertanto sotto la propria giurisdizione, *quia milites sunt, sint pro non religiosis et non exemptis habendi*, mentre l'Università di Parigi ribadiva, giustamente, che erano *religiosi* e quindi *exempti*, in quanto si trattava di una *militia ad deffencionem fidei ordinata* che aveva gli stessi voti di un ordine religioso.

Da qui alcuni specifici obblighi di carattere morale e caritativo, che ordini propriamente militari non hanno o hanno in tono minore. Tra questi anche il fondamento dell'accoglienza e della carità di ospiti e pellegrini che faceva già parte della

Regola di alcuni ordini religiosi ed in particolare di quello benedettino, che era tenuto ad applicare il capitolo 53 della Regola che San Benedetto da Norcia aveva stilato nel 513 e resa obbligatoria per tutti i monasteri a partire dall'816. La regola impone che "tutti gli ospiti che sopraggiungono siano ricevuti come Cristo, perché egli dirà: "Fui ospite e mi accoglieste" e specificatamente che "...i poveri e i pellegrini siano accolti con particolari cure ed attenzioni, perché specialmente in loro si riceve Cristo"²³.

Tenendo conto che sia l'Ordine di San Giovanni di Gerusalemme che quello dei Templari si ispirano inizialmente alla regola di San Benedetto, questo può aver costituito il tramite che ha filtrato negli statuti degli ordini la *cura peregrinorum*²⁴. Non va dimenticato, d'altra parte, né l'obbligo per il cavaliere della protezione dei deboli, né il fatto che questo collegamento avviene all'interno della specifica situazione creatasi in Terrasanta, dove pellegrinaggio e permanente situazione militare convivono e, *naturaliter*, si intrecciano. Il primo Ordine che si organizza a Gerusalemme con una vocazione esplicitamente ospitaliera, che peraltro lo accompagnerà fino ai nostri giorni, è l'Ordine di San Giovanni di Gerusalemme, detto poi di Rodi ed oggi di Malta, ma conosciuto anche soltanto come l'Ospedale, per questa sua iniziale e specifica attività.

Guglielmo di Tiro ci informa che l'amministrazione di Gerusalemme sotto i mussulmani era divisa in quattro settori, uno dei quali, precisamente quello in cui si trovava il Santo Sepolcro, era riservato ai mercanti amalfitani che, presso il monastero di Santa Maria Latina, avevano fondato un ospizio per accogliere i pellegrini. Guglielmo specifica che l'ospizio era retto da Gerardo ed aggiunge che un secondo ospizio destinato alle donne era stato aperto presso il convento di Santa Maria Maddalena ed affidato alle cure della Badessa Agnese romana²⁵.

23 SAN BENEDETTO, *La regola*, testo latino e trad. ital., Montecassino 1947, pp. 431- 455 *passim*.

24 M. DE NARDELLI, *Le origini dei Cavalieri di Malta. Gli Ospitalieri di San Giovanni di Gerusalemme dal 1099 al 1177*, Roma 1991, pp.29-30 : "Si è molto discusso anche intorno alla prima Regola seguita dagli Ospitalieri; ma neppure su questo punto mi pare ci sia, nelle fonti contemporanee e di poco posteriori, nessun serio contrasto. Si può ritenere per certo che, in origine, la giurisdizione dell'Abate benedettino di S. Maria Latina si estendesse a tutta la comunità, compresi i primi Ospitalieri di San Giovanni. Ma, come è detto nella cronaca di Guglielmo di Tiro, i fratelli dell'Ospedale, divenuto questo potente e ricco, si sottrassero all'obbedienza dell'Abate, come più tardi 'per mezzo della Chiesa romana' all'obbedienza del Patriarca".

25 GUILLELMUS TYRIUS, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, in "Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux", I, Paris 1844, libro XVIII, p.826.



Il ritorno del crociato, rilievo in pietra della fine del sec. XII, dal chiostro del Priorato di Belval (Vosgi), Chapelle des Cordeliers, Nancy.

26 J. DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem* (1100-1310), I, Paris 1904, p. 21, n. 20.

27 *Ibidem*, p. 172, n. 225.

28 Il testo della Bolla in DE NARDELLI, cit., pp. 42-43

Precedente alla conquista di Gerusalemme da parte dei crociati, quindi, e per conto di una confraternita laica sorta nell'ambito dei mercanti amalfitani, presso una chiesa retta dai benedettini, dovette formarsi il primo nucleo del futuro ordine ospitaliero.

Una donazione di Goffredo di Buglione del 1100, confermata dal re Baldovino I nel 1110²⁶ e da Baldovino III nel 1154²⁷, ce lo indica infatti attivo al momento della conquista della città. Il 15 febbraio del 1113 il papa Pasquale II, con una bolla stilata a Benevento²⁸, riconosce formalmente la nuova istituzione e prende sotto la *protectio Beati Petri* l'Ospedale di Gerardo che viene identificato dal luogo in cui è situato e cioè *iuxta beati Johannis Baptistae aecclesiam*, un patronato che darà poi il nome all'Ordine. Pasquale conferma tutte le proprietà che lo *Xenodochium* possiede a Gerusalemme e nelle altre diocesi indicando, in maniera chiara e specifica, che si tratta di beni acquisiti *ad sustendandas peregrinorum et pauperum necessitates*. Specifica nello stesso documento che la *cura peregrinorum* è il fondamento su cui si basa la nuova istituzione. La Bolla papale è chiarissima e non lascia dubbi sulle funzioni iniziali dell'Ospedale tra le quali non appare quella militare che si affermerà solo successivamente e a conseguenza della necessità di una difesa anche armata dei pellegrini e dei beni della *Domus hospitalis* di Gerusalemme.

Dopo le solite conferme e minacce nei confronti di chi osi perturbare le proprietà dell'Ordine, la Bolla indica brevemente le località dove queste sono maggiormente raggruppate. Troviamo indicati possedimenti non solo in Terrasanta e nei porti d'imbarco da e verso la Siria, ma anche ad Asti nei pressi dei valichi alpini e a Saint-Gilles uno dei gangli essenziali delle comunicazioni terrestri e un importante crocevia di vie di pellegrinaggio. Le sedi dei quattro priorati verranno poi situate, nei porti di Pisa, Venezia, Barletta e Messina, mentre due importanti *domus* vengono istituite a Napoli e a Genova.

L'Ospedale si proietta, quindi, subito nei gangli vitali dei collegamenti tra l'Italia e la Palestina, ma non trascura la possibilità di situarsi lungo le principali strade medievali mostrando subito uno specifico interesse, oltre che per i porti, anche per le vie terrestri di pellegrinaggio.

In Francia oltre al Saint-Gilles citato nella bolla papale, si forma nella contea di Tolosa un altro importante centro di espansione della *sacra domus hospitalis*, denotando lo specifico interesse per quella via *Sancti Egidi o tolosana* che collegava il *Camino de Santiago*, attraverso il valico del Somport, ai porti e alle vie per la Terrasanta. Da Saint-Gilles l'Ordine si estende verso la Spagna sviluppandosi sia lungo la valle dell'Ebro, appena liberata dagli arabi, che lungo il *Camino de Santiago*. Il personaggio che favorisce e dà impulso a questa espansione e consolidamento, peraltro simile e parallela a quella templare che ben comprendeva il valore strategico delle stesse zone, è il Gran Maestro Raymondo de Puy. Il diritto di libero transito concesso da Raimondo Berengario IV per tutta la Provenza nel 1150 e l'esenzione di imposte per i traffici fluviali di Luigi VII di Francia, favoriscono il consolidarsi degli Ospitalieri nella regione, segnando una tendenza che verrà confermata nella successiva politica dell'Ordine. In realtà è dal priorato di Saint-Gilles che l'Ordine si espande anche verso la Francia settentrionale e il ducato di Lorena.

Va sottolineato il fatto che Saint-Gilles costituisce in realtà la cerniera tra le vie verso Compostela, quelle terrestri che confluiranno nella Francigena ed i porti provenzali per la Terrasanta.

L'Ordine di San Giovanni nel 1126 è già sul *Camino de Santiago*: ad Atapuerca, che viene donata all'Ordine da Alfonso VII. Il documento specifica che si trova *in medio Camini sancti Jacobi*²⁹. Negli anni successivi è fortemente radicato in Navarra, come ancora oggi testimonia l'importante complesso di Cizur Menor formato da una chiesa, un ospe-

29 J. DELAVILLE DE ROULX, cit., pp.73-74. Si veda anche J.V. MATELLANES MERCHÁN e E. RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA, *Las Ordenes militares en las etapas castellanas del Camino de Santiago*, in *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Salamanca 1992, p. 344.

30 SANTOS A. GARCÍA LARRAGUETA, *El Gran Priorado de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén*, Pamplona 1957.

31 *Liber Sancti Jacobi- Codex Calixtinus*, ed. a cura di K. HERBERS y M. SANTOS NOIA, Santiago de Compostela, 1998, p. 235.

dale per i pellegrini, una magione fortificata e vaste proprietà agricole.

Larragueta nel suo documentato studio sul *Gran Priorato de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén*³⁰, ha dimostrato ampiamente la forte e precoce presenza dell'Ordine in tutta la regione. Il Gran Priorato giunse ad avere ventidue commende con proprietà in oltre 250 località, con il controllo feudale di 15 paesi e due villaggi e con il possesso di otto monasteri. Molti dei possedimenti che si trovavano sul *Camino de Santiago* sono dotati di *hospitales* per l'assistenza dei pellegrini.

Puente la Reina, dove il *Liber Sancti Jacobi* faceva incontrare le tre vie di pellegrinaggio francese più settentrionali con quella che da Arles e Tolosa superava i Pirinei al Somport³¹, diviene il centro delle attività ospitaliere della zona. Il controllo dell'attraversamento del rio Arga, in questo punto di rilevante valore strategico, aveva attratto a puente la Reina prima i Templari, che ottengono dal re García Ramírez nel 1142 la donazione di "illam meam villam vetulam", poi dopo la loro soppressione i giovanniti che rafforzano le strutture assistenziali, potenziando l'*Hospital del Crucifijo*, dotato di sei frati cappellani e di notevole rendite che permettevano nel 1446 di offrire ai pellegrini in transito "pan, vino, leche y fuego".

Oltre la Navarra la presenza giovannita segue il *Camino de Santiago* anche in Castiglia, dove la commenda de Burgos e Buradón ha proprietà in luoghi profondamente jacepei come Belorado, Vitoria, Grañón, Hornillos del Camino. Il passaggio del Pisuerga è garantito dalla commenda de *San Juan de Itero de la Vega* che estende le sue proprietà anche dall'altro lato del fiume, dove oggi troviamo l'*hospital de San Nicolás*, indicando la tendenza dell'Ordine a situarsi in prossimità e a protezione del passaggio di fiumi. Troviamo infatti spesso *domus* e *hospitales* giovanniti di nuovo nel luogo in cui il *Camino* attraversa l'Orbigo e a Portomarín dove supera il Miño. Ma



Cizur Menor. Importante centro giovannita sul Cammino di Santiago

non solo qui: in realtà gli Ospitalieri sono presenti lungo tutto il *Camino de Santiago*, tanto che un cavaliere dell'Ordine di San Giovanni lo avrebbe potuto percorrere tutto alloggiandosi nelle proprie case. Molto intensa è anche la presenza dall'altro lato dei Pirinei a partire da Ostabat. Ospedali per pellegrini giovanotti vengono aperti a Irissari, Aphot e Bayona. Quando nel 1189 si fondano due piccoli *hospitales* a Saint-Miguel-pie-de-port, questi fanno riferimento alla regola dell'Ospedale di Gerusalemme, considerato il migliore per la realizzazione di questa specifica funzione³².

Parallelamente alla funzione ospitaliera l'Ordine di San Giovanni inizia a svolgere, subito dopo la sua fondazione, attività militari. Nato senza dubbio come sviluppo di un ospedale gerosolimitano fondato per l'assistenza dei poveri e particolarmente dei pellegrini diverrà, infatti, prima ordine militare, poi ordine militare e cavalleresco, senza tuttavia perdere quella identità ospitaliera che lo aveva caratterizzato agli inizi. La sua militarizzazione si inizia già durante il magistero di Gerardo e si sviluppa in tre fasi: una prima nella quale gli Ospitalieri usano le armi solo per legittima difesa; una seconda che corrisponde al magistero di Raimondo du Puy (1120-1160) nel quale l'Ospedale si batte per la difesa del regno di Gerusalemme e dei propri possessi, assoldando principalmente truppe mercenarie o armando i propri dipendenti, ed una terza nella quale l'Ordine è dotato di milizie proprie, usate per soccorrere e difendere il regno di Gerusalemme, ma anche come strumento di difesa dei numerosi castelli che ormai possiede e che strategicamente configurano una importante evoluzione militare³³. Nel 1182 per la prima volta nei documenti dell'ordine si parla di *fratres armorum quos sacra domus honoranter tenebat*³⁴. La tragica battaglia di Huttin, nella quale lo stesso Gran Maestro dell'Ospedale muore in combattimento, e nella quale furono uccisi tutti cavalieri del Tempio e gli Ospitalieri fatti prigionieri, consacrerà definiti-

32 Sulla questione della diffusione dell'Ordine di San Giovanni lungo il Cammino di Santiago si veda: P. CAUCCI VON SAUCKEN, *L'Ordine di Malta e il Cammino di Santiago*, Perugia 1994.

33 A. BELTJENS, *Aux origines de l'Ordre de Malte. De la fondation de l'Hôpital de Jérusalem à sa transformation en ordre militaire*, 1995 Bruxelles, p.312: "...la transformation de l'Hôpital de Saint-Jean en ordre militaire s'est faite en trois étapes successives, à savoir:

1. La période qui coïncide avec le magistère di bienheureux Gérard. Celle-ci s'étend du début du XII siècle jusqu'au 3 septembre 1120, date du décès du bienheureux. A cette époque, nous l'avons vu plus haut, l'Hôpital ne prend les armes que pour exercer son droit de légitime défense.

2. La période que recouvre le magistère du bienheureux Raymond du Puy. Celle-ci s'étend des années 1122/1124 jusqu'aux années 1158/1160. A cette époque, outre l'exercice de son droit de légitime défense, l'Hôpital se bat soit pour défendre le royaume de Jérusalem, soit pour assiéger quelque ville païenne.

3. La période qui commence au début du magistère de Gilbert d'Assailly (1162/1163) et se termine lors de la promulgation des statuts de Margat sous le magistère d'Alphonse de Portugal (1204/1206). A cette époque l'Hôpital prend les armes, non seulement pour exercer son droit de légitime défense, ou secourir le royaume de Jérusalem, mais également pour accroître sa puissance territoriale".

34 *Ibidem*, p.328.



Puente la Reina

35 *Liber Sancti Jacobi*, ed. cit., p. 237.

36 U. LINDGREN, *Hospital*, in *Lexikon des Mittelalters* 5 (1991), col. 135; E. KIRSTEN e W. KRAIKER, *Griechenlandkunde. Ein Führer zu klassischen Stätten*, Heidelberg 1962, p. 579.

37 P. CASSAR, *Medical History of Malta*, London 1964.

38 L. BERTELLI, *Regola degli ospitalieri del tau di Altopascio A.D.1239*, Altopascio 1995. Bertelli riporta (p.3) la Bolla con la quale nel 1239 papa Gregorio IX concede al Maestro Gallico la Regola giovanita: "...Regulam Fratrum Hospitalis sancti Ioannis Hierosolymitani vobis successoribus vestris, auctoritate praesentium duximus concedendum; statuentes ut ea, in Hospitali vestro de Altopasu, et univervis dominibus sibi subiectis, perpetuis temporibus observetur...".

vamente la funzione militare di quella che è una *Religio* ma anche una *sacra militia* che poi si evolverà a Rodi e a Malta in una forte potenza marinara.

Sul finire del XII secolo, quindi, l'Ordine è pienamente un ordine militare che tuttavia continua a dare grande rilievo alla sua funzione ospitaliera. Lo dimostra il fatto che l'Ospedale di Gerusalemme diviene un modello di efficienza per tutto il mondo cristiano e la fama che lo circonda. Nel quinto libro del *Codex calixtinus* allorché si citano i tre più grandi ospedali del mondo, istituiti dallo stesso Signore si fa riferimento all'ospizio di Mont-Joux sul valico del Gran San Bernardo, a quello di Santa Cristina sul valico del Somport e all'ospedale di Gerusalemme che non può essere che quello degli Ospitalieri di San Giovanni³⁵. La sua regola è certamente la più elaborata e adeguata dell'epoca per l'accoglienza dei poveri, dei pellegrini e dei malati.

Dopo la perdita di Gerusalemme i cavalieri di San Giovanni spostarono la loro sede prima a Cipro, poi nel 1309 a Rodi. Lì si può ammirare ancor oggi il grande edificio dell'ospedale dei Cavalieri, costruito nel 1440-1489. Il complesso, con la disposizione dei locali attorno a un cortile interno e con le botteghe che danno sulla strada al pianterreno sul tipo dei caravanserragli orientali, assisteva sia i malati che i pellegrini che approdavano a Rodi sulla rotta della Terrasanta. I malati venivano curati con grande efficienza al piano superiore in una sala lunga ben cinquanta metri³⁶. Il grande ospedale, che poi verrà costruito a Malta quando l'Ordine vi si trasferirà nel 1530, ricordava la stessa funzione e costituiva insieme al Convento e alle dimore granmagistrali, l'elemento insostituibile della organizzazione giovanita³⁷.

L'Ordine di San Giovanni diviene in tal modo l'Ordine ospitaliere per eccellenza, tanto che allorché nascono alcuni ordini, come quello di Altopascio, ed hanno bisogno di una regola a cui ispirarsi, utilizzeranno quella giovanita³⁸.

Abbiamo insistito sull'Ordine di San Giovanni perché è l'Ordine che maggiormente sintetizza la funzione militare con quella ospitaliera. Tuttavia per certi versi è simile la storia dei Templari, anche se il processo è esattamente l'opposto, non sono frati che divengono cavalieri, ma cavalieri che divengono frati, un'origine che farà prevalere la funzione militare su quella ospitaliera.

Fondato nel 1119 da Hugues de Payns acquisì subito carattere militare e svolse in Palestina soprattutto questa funzione. Come gli Ospitalieri i Templari si proiettarono verso i porti italiani e lungo le principali vie di comunicazione. Intorno al 1130 inizia la loro espansione in Italia. Li troviamo progressivamente attestati oltre che nei porti di imbarco per la Terrasanta lungo le principali vie consolari romane ancora in uso, in particolare lungo la Francigena che recuperava tratti della Cassia e dell'Emilia, lungo l'Appia che conduceva fino al porto crociato di Brindisi, lungo la postumia che attraversava tutto il nord d'Italia e permetteva di raggiungere la penisola balcanica e quindi di continuare il viaggio per terra a Gerusalemme.

Lungo il *Camino de Santiago*, rispetto la costante presenza giovanita, preferiscono concentrarsi in alcune zone anch'esse collegate all'attraversamento dei fiumi come a Puente la Reina e a Ponferrada.

Il sistema dei priorati e delle commende li diffonde in tutta Europa. Nelle donazioni che ricevono a volte troviamo la clausola che esse devono usarle per approntarvi un ospedale per pellegrini, come nel caso ad esempio di Guglielmo de Morez e suo figlio che cedono case e terre a Vico con questo fine.³⁹ Data la loro presenza alle porte delle città e lungo le vie di comunicazione, i Templari spesso gestiscono ospedali⁴⁰ continuando a mantenere la stretta relazione con il mondo del pellegrinaggio iniziatisi a Gerusalemme.

Potremmo continuare a lungo sul registro dei rapporti tra ordini militari e pellegrinaggio. Lo stesso Ordine teutonico ha

³⁹ DEMEURGER, *Vita e morte dell'ordine dei Templari*, cit., p.139: "Ma la lotta in Terra Santa non si svolge solamente con le armi; certi donatori ricordano ai Templari il loro dovere di assistere i pellegrini, e più in generale i poveri. Molte "case di Dio" sono state fondate dai fedeli, ma non sempre costoro hanno i mezzi per mantenerle; allora le affidano agli ordini religiosi, all'Ospedale in primo luogo ma anche al Tempio. Jean Richard ha rilevato numerosi esempi di tale prassi in Borgogna; aggiungiamo quest'esempio italiano: Guglielmo di Morez e suo figlio cedono ai Templari una casa e delle terre a Vico, con l'obbligo di approntarvi un ospedale, E' un esempio rivelatore del modo complesso con cui i Templari sono visti in Occidente: carattere religioso e carattere militare dell'ordine si contendono il primato".

⁴⁰ Aa. Vv., *Pellegrini, Crociati e templari*, Castrocara 1994, *passim*. In particolare uno degli autori, Mauro Mariani si sofferma sull'ospedale di San Giacomo e Cristoforo del Cerro, nei pressi di Forlì appartenuto prima ai templari e poi all'Ordine di San Giovanni.

41 *Historia Turpini*, in *Liber Sancti Jacobi*, ed. cit., pp.199-229.

hospitales per i pellegrini, così come l'Ordine del Santo Sepolcro. Va anche detto che la presenza di *hospitales* spesso entrano in possesso degli Ordini per accorpamenti patrimoniali o per donazioni. Sta di fatto che il pellegrinaggio a Gerusalemme costituisce il fondamento del collegamento tra ordini militari e pellegrini ed anche la nascita di una attitudine che poi viene esportata su tutte le vie di pellegrinaggio.

Se la nascita e lo sviluppo degli ordini militari, quindi, ci danno elementi utili per questi stretti legami, non vanno trascurati altri influssi che da un ambito passano all'altro, tali da configurare una stretta correlazione non solo in termini funzionali tra cavalleria e pellegrinaggio, ma anche per questioni di contenuto e di significato. A tale scopo occorre valutare alcuni specifici fattori culturali presenti all'interno della civiltà cavalleresca e da questa passati per contratto ed imitazione a quella del pellegrinaggio. Si tratta di specifici nessi, finora trascurati dagli studi, che occorre ripercorrere per comprendere a fondo la natura ed il senso del pellegrinaggio

Troveremo infatti in punti essenziali della civiltà del pellegrinaggio elementi di chiara derivazione cavalleresca che avranno uno specifico influsso nella vita stessa del pellegrino, nei riti di partenza, nella sua formazione interiore, nella sua mentalità, nelle modalità del viaggio e del ritorno. Per iniziare a delinearne una teoria può essere utile partire da alcuni riferimenti culturali che dal mondo della cavalleria passano per osmosi a quello del pellegrinaggio compostellano. Un primo elemento ci viene dato dal cosiddetto "sogno di Carlomagno", un tema letterario la cui fonte più importante è presente nello stesso *Liber Sancti Jacobi* dove troviamo un intero libro dedicato alle gesta che Carlomagno avrebbe compiuto per liberare dagli infedeli il passo di Roncisvalle e la strada che portava dai Pirenei fino alla Galizia⁴¹. E' una vera e propria *cronica* in latino che lega la figura dell'apostolo Giacomo all'Imperatore, la Spagna alla Francia, il pellegrinaggio com-

postelano all'Europa e che fa intravedere il progetto cluniacense, nemmeno tanto nascosto, di una riedizione dell'impero cristiano d'occidente o, in altre parole, dell'unificazione dei popoli europei.

Il libro si inizia con il cosiddetto "sogno di Carlomagno". L'Imperatore - racconta Turpino vescovo di Reims, paladino imperiale e presunto autore del testo - si è addormentato cercando di capire cosa possa significare la via lattea, lo sciame di stelle che attraversa il cielo in direzione di occidente e che lo attrae da qualche tempo. Mentre è in questi pensieri gli appare San Giacomo, in veste di pellegrino, che spiega che la via lattea simboleggia il *Camino de Santiago*, la strada per giungere al luogo dove riposa il suo corpo e che non può essere percorso perché occupato dagli infedeli⁴². Esorta quindi l'Imperatore ad armarsi, a radunare un esercito e a liberare questa strada. Cosa che Carlomagno puntualmente farà nelle successive pagine, riccamente miniate, del manoscritto. L'intenzione appare chiara. Il sogno di Carlomagno era anche quello di un occidente cristiano unito. Un sogno che Cluny riproponeva nel XII secolo articolato intorno al vasto complesso dei Cammini di Santiago che in quell'epoca solcavano tutta l'Europa.

In questa sede va considerato il fatto che Santiago e Carlomagno vengono identificati in uno stretto rapporto di reciprocità sottolineato con grande risalto in uno dei libri del principale testo di divulgazione del pellegrinaggio compostellano. Il discorso rivolto alla chiesa nel suo complesso, viene diffuso attraverso l'articolazione dei pellegrinaggi compostellani in tutta la cristianità: dai copiatori di codici nei monasteri e dai pellegrini nei più diversi ambiti sociali e culturali. Il pellegrino in tal modo viene ad assimilare alla propria cultura e alle conoscenze che continueranno a vivere nella sua memoria, ampi ricordi delle leggende caroline che gli vengono proposti non solo a Roncisvalle, ma continuamente lungo un

⁴² Ibidem, p.201 : "Caminus stellarum quem in celo vidisti hoc significat quod tu cum magno exercitu ad expugnandam gentem paganorum perfidam et liberandum iter meum et tellurem et ad visitandam basilicam et sarcophagum meum ab his horis usque ad Galleciam iturus es, et post te omnes populi a mari usque ad mare peregrinantes, veniam delictorum suorum a domino impetrantes illuc ituri sunt, narrantes laudes Domini et virtutes eius et mirabilia eius que fecit".



Liber Sancti Jacobi (copia del XIV sec.).

43 R.STOPANI, *La via francigena del sud*, Firenze 1992.

44 I due testi che si trovano nella biblioteca marciana di Venezia (*Entrée d'Espagne*, membr. sec. XIV, dimensioni mm. 305X105, 304 ff. con miniature: ms. franc.21-257. *La Prise de Pampelune*, membr. sec. XIV, mm. 280X190, 101 ff. con miniature: ms. franc. V-250), sono stati oggetto della tesi di laurea di L. MAROZZI, *La tradizione compostellana nell'epica franco-veneta. L'Entrée d'Espagne e la Prise de Pampelune*, Università degli Studi di Perugia, Anno accademico 1994-95. Si veda anche della stessa autrice *Influenze della tradizione compostellana sull'epica franco-veneta nel secolo XIV*, in "Compostella", XXI (1997), pp. 18-22.

percorso disseminato di olifanti, di armature e di sepolcri dei paladini, considerati spesso vere e proprie reliquie da venerare. D'altronde queste tematiche venivano cantate sotto forma di ballate e di *chansons de geste*, dai numerosi giullari che si accompagnavano alle torme di pellegrini diretti verso occidente e con i quali condividono strade, pericoli ed anche momenti di riposo e di festa.

Il pellegrino tende a considerare in tal modo Carlomagno e i paladini come facenti parte della propria cultura e del proprio mondo immaginario, avendo un ruolo notevole nella diffusione delle leggende caroline nel resto d'Europa. Ne sono evidenti esempi le numerose tracce nella toponomastica e nel folclore che troviamo disseminate lungo le strade di pellegrinaggio, a partire dalla *Francigena*, dove grotte di Carlomagno, passi o querce di Orlando, massi spaccati a colpi di spada da mitici paladini, segnano il tracciato ed identificano il sedimento di una memoria itinerante che lungamente è passata in quei luoghi e vi ha lasciato il proprio segno. Una presenza e dei segni che troviamo fino ai porti pugliesi, dove Carlomagno e paladini appaiono nei mosaici delle cattedrali e nel folclore locale, dove addirittura i *dolmen* divengono fantastiche tavole per i banchetti dei paladini⁴³. Quando il pellegrino è più colto può capitare che il suo ricordo alimenti storie e racconti che giungono ad espressione letteraria, come quell'*Entrée en Espagne* e quella *Prise de Pampelune* che in franco-veneto, nel XV secolo, iniziano una singolare narrazione epica che parte proprio dal "sogno di Carlomagno", per giustificare una interminabile serie di imprese compiute dai paladini in terra di Spagna⁴⁴.

Altre volte questa tematica si arricchisce di miniature, manoscritti carolingi o reliquiari come quello di Aquisgrana, dove l'imperatore viene rappresentato nel suo castello mentre si intrattiene con San Giacomo sul significato della via lattea.

Carlomagno e Santiago resteranno, quindi, profondamente uniti nella cultura del pellegrino come ancora testimonia Laffi

alla fine del Seicento, allorché sceglie di passare durante il suo pellegrinaggio per il difficile ma suggestivo valico di Roncisvalle, piuttosto che per le ormai comode strade di Barcellona e della valle dell'Ebro e solo allo scopo di vedere direttamente i luoghi "di quel gran fatto d'armi memorabile per tutti i secoli"⁴⁵.

Va anche detto che sia il cavaliere che il pellegrino vivono la spiritualità del viaggio, come ricerca, come superamento di prove, come anelo e desiderio di raggiungere una meta. Se la *Quête* del cavaliere lo spinge alla ricerca del Santo Graal, quella del pellegrino lo spinge al sepolcro del proprio santo protettore, al luogo per lui più sacro. E' una prospettiva che va considerata in quanto connessa strettamente al senso del viaggio e della sua meta. Inoltre, alcuni culti eucaristici e graalici come quello del Cebreiro, pongono il pellegrino a contatto sulla stessa via di Santiago con un tipo di religiosità assai vicina a quella cavalleresca, cantata nel medioevo nelle varie saghe del Santo Graal e presente certamente nel repertorio dei numerosi giullari francesi che si muovevano con il flusso di pellegrini compostellani.

Infine l'esperienza di pellegrinaggio attira anche numerosi cavalieri, essi stessi pellegrini. I registri delle cancellerie sono pieni di salvacondotti rilasciati a pellegrini cavalieri diretti a Santiago, a Roma e a Gerusalemme. Dobbiamo in qualche modo ridimensionare l'immagine del pellegrino mendicante ed accattone quale si è affermata a partire dal Settecento. Si tratta di una immagine legata, sia alla decadenza del pellegrinaggio, che all'ostilità illuminista.

Il pellegrinaggio cavalleresco diviene molto frequente a partire dal XV secolo⁴⁶. Una delle più antiche relazioni di viaggio si deve a Nompar II, Signore di Caumont de Castelnau, seguito pochi anni dopo dal patrizio tedesco Peter Rieter, dal pittore fiammingo Juan van Eick, dal conte Ulrich von Cilli, nipote dell'Imperatore Sigismondo. D'altronde era costume,

45 D. LAFFI, *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae*, Bologna 1681, ed. a cura di A.S. Capponi, Perugia - Napoli 1989, p. 151.

46 R. de LA COSTE MESSELIÈRE, *Rois et princes de France et le pèlerinage de Compostelle*, in "Bulletin de la Société historique et scientifique des Deux-Sèvres", VIII (1975), pp.145-265.

47 L. VÁZQUEZ DE PARGA, *La peregrinación a Santiago de Compostela*, Madrid 1949 II, p.264 e ss.



Arnold von Harff a San Pietro a Roma, xilografia dell'edizione di Colonia (1860)

soprattutto nel mondo tedesco, far compiere al giovane cavaliere, in procinto di assumersi le responsabilità del feudo paterno, un ultimo viaggio per il mondo in genere collegato con un pellegrinaggio in Terrasanta o a Santiago che noi conosciamo come *Ritterfahrt*, o come *Kavalierstour*. In questa ottica possiamo considerare tali i viaggi a Santiago di un Sebastian Islung o di un Harnold von Harff che si fa rappresentare con il suo stemma nei luoghi santi che ha visitato: Mont-Saint Michel, Santiago, Roma, Santa Caterina del Sinai, Gerusalemme. Tra le abitudini di molti cavalieri soprattutto tedeschi, vi era quello di far dipingere il proprio stemma in pergamena e di appenderlo poi, una volta giunti a Santiago, alle pareti della cattedrale. Dall'Italia partono diversi principi della casa d'Este sempre assai devota a San Giacomo e, tra gli altri, Cosimo III dei Medici con un gran seguito di cortigiani ed amici.

Per apportare ancora qualche elemento al continuo intreccio di costumi cavallereschi e pratica del pellegrinaggio che andiamo delineando, possiamo ricordare l'impresa compiuta dal cavaliere spagnolo Suero di Quiñones che durante l'anno santo compostellano del 1434 sfidò chiunque passasse per il "paso honroso" costituito vicino al ponte di Hospital de Orbigo. Migliaia di pellegrini videro ed assistettero a questa sfida che durò alcuni mesi e che attirò da ogni parte d'Europa cavalieri disposti a misurarsi, nell'autunno del medioevo, in quello che fu probabilmente uno degli ultimi tornei secondo le regole della cavalleria. Spezzate trecento lance, lo stesso Suero si fece pellegrino e andò a Santiago a sciogliere il suo voto⁴⁷. Ma forse dove troviamo i nessi più profondi tra pellegrinaggio e cavalleria è proprio all'interno delle motivazioni, della mentalità del pellegrino e in special modo nella liturgia del pellegrinaggio.

Nella civiltà cavalleresca il nesso essenziale che unisce il cavaliere al proprio signore è un nesso personale, così come

in tutto il medioevo il tramite fondamentale che lega persone ed istituzioni è sempre un vincolo personale con carattere di reciprocità. Ritroviamo questo stesso nesso nel legame che unisce i pellegrini a San Giacomo e nelle motivazioni che li spingono a visitare il suo sepolcro in Galizia. Si va a Santiago, *pro voto, penitentiae causa*, per spirito d'avventura, per *curiositas*, ma soprattutto *devotionis causa* e alla ricerca di un contatto diretto, addirittura fisico, con il proprio personale santo protettore. Ne troviamo una conferma a partire dal *Liber Sancti Jacobi* dove ci si rivolge all'Apostolo come *advocatus e patronus peregrinorum, beatus apostolus, meus advocatus piissimus, almus noster patronus Jacobus, pastor, dux...* e, perfino, *pater splendidissime*. Il rapporto che si instaura è molto stretto ed assume toni di reciprocità: San Giacomo nell'iconografia si identifica coi propri fedeli fino a venire rappresentato con i loro attributi: con il bordone, con la conchiglia, con la "pellegrina", con la zucca secca riempita d'acqua che dà sollievo durante la marcia, con il petaso, cappello a larghe tese, che ripara dal sole. Solo un libro nella mano ricorda, a volte, che è anche un apostolo e l'aureola che è un santo, tutto il resto lo identifica con i propri fedeli. Un rapporto che con la solita lucidità viene sottolineato nel sermone *Veneranda Dies*: "Oh pellegrino di Santiago! Se vuoi avere un patrono potente, protettore e difensore tuo, sii amante di San Giacomo!"⁴⁸, vincolo ribadito nelle canzoni di pellegrinaggio e nei diari dei pellegrini. D'altronde la stessa cattedrale di Santiago fa di tutto per rinsaldare il legame con i pellegrini che pervengono al santuario, giungendo a chiamarli: "lignaggio eletto, nazione santa, popolo di Dio, fiore delle nazioni, frutto dell'opera apostolica, effetto della nuova grazia, raccolto della chiesa..."⁴⁹.

In tale prospettiva un significativo elemento che ci pare possa definire ancora più specificatamente il forte legame personale tra il pellegrino e San Giacomo, è la sorta di relazione quasi

48 *Liber Sancti Jacobi-Codex Calixtinus*, ed. cit., p. 92: "si vis habere valentem, protectorem tibi et adiutorem, beatum Jacobum habeto amatorem".

49 *Ibidem*, p. 89: "Hoc est genus electum, gens sancta, populus Dei, electio gentium, fructus apostolice adquisicionis, fructus nove gratie, fructus alme penitentium ecclesie..."



Norimberga, Stadtarchiv *Genealogia della famiglia von Praun*

50 Nella esclamazione di Beatrice : "mira, mira: ecco il barone/ per cui là giù si visita Galizia", in *Paradiso*, XXV, vv.17-18.

51 VÁZQUEZ DE PARGA, *Las Peregrinaciones*, cit., pp. 137-138.

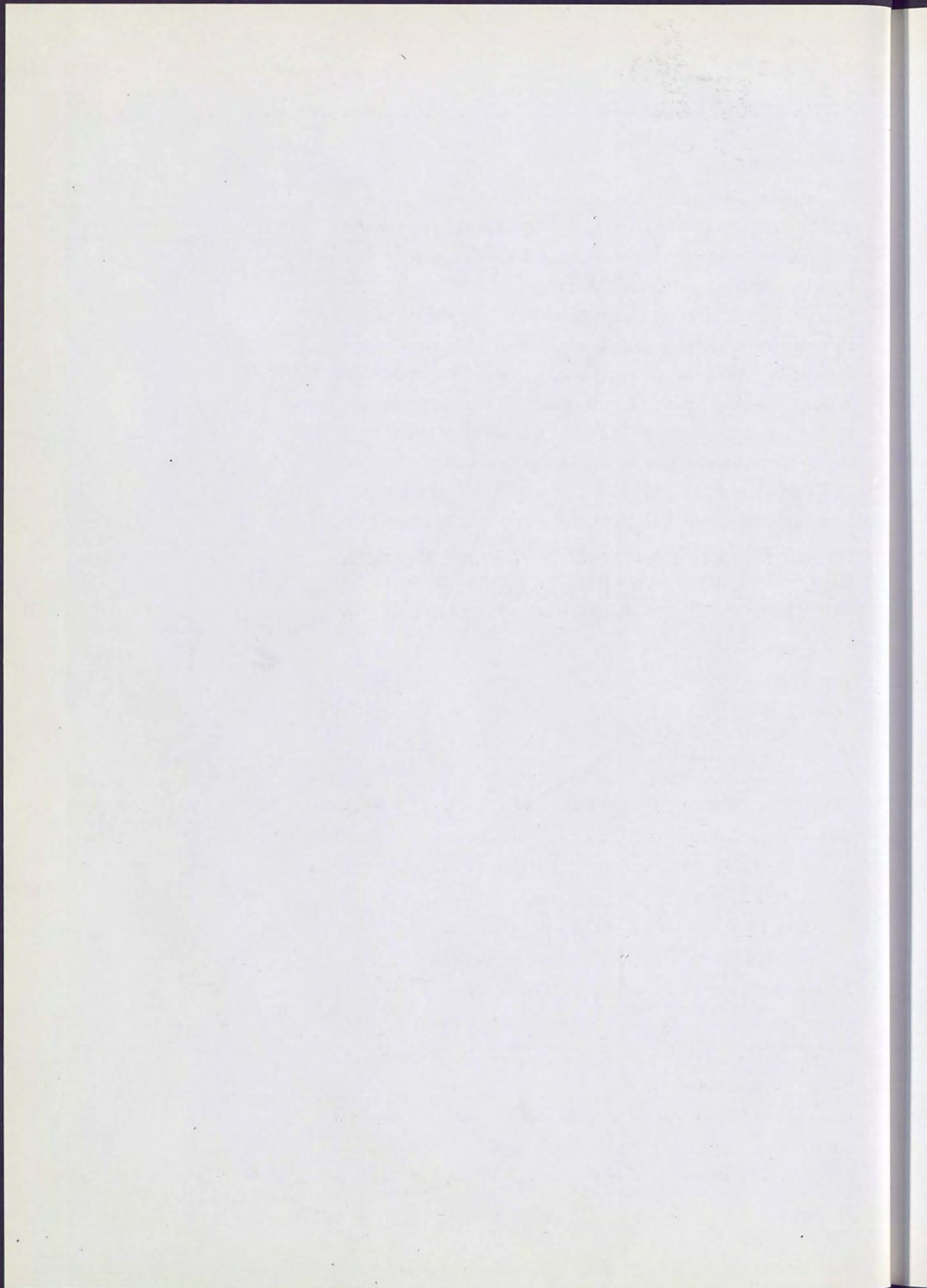
feudale che tra loro si instaura, in parte analoga a quella che lega il cavaliere al proprio signore: in cambio della protezione celeste si offre fedeltà e devozione e ci si porta alla casa, al *palacium* del *Señor*, del *Seigneur*, dello *Herr*, del *Barón*, del *Barone* San Giacomo, del "barone - come dice Dante - per cui là giù si visita Galizia"⁵⁰. Si va per rendere omaggio al proprio "Signore", di cui si portano sugli abiti le insegne e di cui si testimonia e loda la potenza. Le offerte che vengono fatte al santuario spesso si configurano come tributi, assai simili agli obblighi feudali dovuti dal vassallo al proprio signore feudale. I re di Aragona, inviavano annualmente doni che definivano "il tributo che si deve a Dio e al Santo Apostolo San Giacomo" e l'intera Spagna rimase vincolata fino al XIX secolo dal "voto di Santiago" che non era altro che un tributo nazionale dato in ricordo dell'aiuto che il Santiago "matamoros", *miles Christi*, aveva dato agli spagnoli nella *Renconquista* della propria terra.

Lo stesso rituale di vestizione del pellegrino viene a ricalcare quello del cavaliere, nel senso più letterale del termine e cioè con un cerimoniale in cui il sacerdote impone al pellegrino le vesti e gli attributi essenziali al pellegrinaggio, così come veniva "vestito" il cavaliere della sua cotta e delle sue armi. Troviamo rituali di partenza già nell'VIII secolo in preghiere, del tipo *pro fratribus in via dirigendis*, destinate a coloro che si mettevano in viaggio. Queste preghiere si ritrovano sviluppate in una liturgia più articolata in alcuni messali dei primi decenni dell'anno Mille, tra i quali quello di Vich che contiene una *Oratio pro iter agentibus*, che riappare con poche varianti nell'*Ordo de his qui peregre proficiscuntur* dei cerimoniali di Roda e Lérida⁵¹ e soprattutto nel sermone *Veneranda Dies* del *Liber Sancti Jacobi*. Si tratta di una liturgia semplice ed essenziale che si basa, nella *Benedictio perarum et baculorum*, nella benedizione della bisaccia e del bordone, attributi indispensabili al pellegrino divenuti ben pres-

to, insieme alla conchiglia, i *signa peregrinationis* che lo identificheranno dovunque⁵². Una cerimonia del tutto simile, e da questa evidentemente derivata, della consacrazione delle armi del cavaliere e della sua investitura.

Ci pare, quindi, di poter concludere che il rapporto tra *militia sacra* e *peregrinatio* si manifesta come uno dei nessi essenziali della civiltà dei pellegrinaggi. Ne vengono influenzati costumi, mentalità e riti. Si sviluppa anche una stretta relazione di reciprocità che giustifica sia la nascita degli ordini militari in Terrasanta, come strumenti necessari alla difesa del santo sepolcro e dei pellegrini che vogliono visitarlo, sia la loro presenza lungo le strade della cristianità. Ma servirà anche a dare, proprio agli ordini militari, il senso di una funzione e di un servizio che diverrà permanente ed andrà ben oltre il periodo delle crociate che lo aveva determinato.

52 R. PLÖTZ "Benedictio perarum et baculorum" und "coronatio peregrinorum", Beiträge zur Ikonographie des Hl. Jacobus im deutschsprachigen Raum", in: *Volkskultur und Heimat, Festschrift für Josef Dünninger zum 80. Geburtstag*, Würzburg, 1986, pp. 339-376





OLIVIER CÉBE

La Vía Tolosana

*Via ad limina Sancti Jacobi
et Sancti Petri*

Cuando el presidente René La Coste Messeliere hablaba del Camino en su tierra, Mellois, entre Poitou y Saintonges, lo calificaba de “Camino de San Martín en sentido contrario”. Por supuesto esta imagen se justificaba plenamente en la Vía Turonensis cuya realidad geográfica y realidad espiritual están en el origen de la evangelización cristiana en la tierra de la Galia. En esta definición se manifiesta también la representación del inmenso movimiento que confluye en Santiago de Compostela y conoce, de un modo verdaderamente excepcional, el mismo éxito de propagación de la fe que el obtenido por Martín de Tours, viajero infatigable por tantos caminos y cuya ciudad, Tours, la meta de su misión, llegó a ser una de las raíces del inmeso árbol jacobeo.

Síntesis verdaderamente justa y precisa: quisiera proponer , en humilde homenaje a mi amigo y guía, una característica casi igual de la Vía Tolosana de la cual, desde hace cincuenta años, puedo testimoniar el renacimiento en los países de Languedoc que me acogen.

Entre las rutas jacobeanas de Francia, la Vía Arletanensis es la única que podemos seguir en las dos direcciones: desde Oriente hacia Occidente o, “en sentido contrario”, desde nuestro

Occidente hacia Oriente. Sin duda las posiciones respectivas de la costa mediterránea por un lado, y por el otro de los Alpes, los Pirineos y del Macizo Central la abarcan en tanto en cuanto forman un territorio bien delimitado. Del mismo modo son la causa: la historia de los pueblos, las mentalidades -que pueden interpretarse como las consecuencias, en gran parte, de su situación geográfica-, la situación de las ciudades, y toda la vida económica, social y cultural (sin la que, cuando menos, no es posible hablar de peregrinación), cimentadas en estratos al igual que en eslabones solidarios aunque diferentes.

En este marco, y para adaptarme al título de la presente comunicación, me gustaría presentar aquí el tramo del Camino de Santiago que conduce de Arles a los Pirineos. Para empezar, haré una breve descripción de la zona que cruza.

Designaciones y Toponimia

En efecto, como veremos, el Camino no se reduce a un itinerario sino que es un conjunto de vías cuya distribución corresponde a épocas diferentes. Esta distribución está condicionada por elementos históricos concretos repartidos a lo largo del tiempo, por eso es posible proponer una lectura clara de la misma. Sin embargo, conviene precisar que esas vías se denominan de manera diferente según el lugar en dónde se encuentre el observador y, para aquellos que las utilicen, según el significado que decidan otorgarles: así la *Route des Provençaux*, poco antes de Toulouse, evoca a los viajeros que venían de los Países Bajos, al este de Montpellier. Se habla de la *Via Tolosana* a partir de Toulouse -en Gascuña- y hasta los Pirineos, para precisar que la ruta cruza el país tolosano. La *Voie d'Arles* (Via Arletanensis), hace referencia a la cristianización y al peregrinaje inspirado por la Iglesia. La denominación de *Route de Saint-Gilles*, vuelve a centrar por el contrario la vía peregrina en la esfera de influencia de las tierras "mondines" (del Conde de Toulouse).

No obstante, en todas esas regiones en las que la lengua habitual era, incluso hasta hace poco, la occitana, el Camino tiene un único nombre: el "*Camin Roumieu*". En todas partes, excepto en las Cevenas Occidentales, entre Lodève y Castres, en donde hemos descubierto que la denominación única de "*Camin san Xaque*", o más brevemente "lo Xaque", resiste cualquier otra denominación.

Esta originalidad merece un examen del territorio en el que se encuentra: desde Murat hasta Sorèze, responde a tres topónimos: la *Maison des Jacquets*, en Murat, -en donde la tradición oral precisa que el edificio estaba reservado a la acogida de los peregrinos-, la *Source des Jacquets*, entre Le Bez y Castres -cerca de la ciudad de Guior- en la que la palabra sinónima de guía en lengua romance parece salida de la designación de la iglesia del lugar, *Notre Dame du Guide*-, y la *Font Jacqueline*, en Escoussens. Esta denominación se reserva a la parte montañosa entre Saint-Guilhem le Désert y Toulouse: allí no aparece jamás el nombre de *Camin Roumieu* y el puente de Murat que podría haberse designado *Pont Romain*, tal y como sucede tantas veces en los Caminos de Santiago, se llama *le Pont Croisé*, probablemente porque tiene una cruz en el centro, un monumento sencillo y pequeño en hierro forjado.

Rutas de la difusión del Cristianismo

¿Pero por dónde pasaban las rutas jacobeanas que formaban la Vía Tolosana?

En primer lugar, debemos considerar el trazado de las principales vías romanas: la Vía Domitia, a lo largo de la costa mediterránea, y por Carcassonne y Toulouse, los ejes que confluyen en la Teranese. Estamos en los siglos II y III, es decir, en la época romana: estas vías ignoran, al oeste, la Gascuña y sus altares taurobólicos del culto de Mithra (*Lectoure*), y, al este, las viejas montañas Cevenas, siempre sometidas a los cultos paganos (celtas o lígures), como ilustran los descubri-

mientos arqueológicos de Sainte-Juliane o de Saint-Pons de Thomières.

Hay que esperar a los dos siglos posteriores para conocer la propagación de la fe cristiana por el valle del Tarn -Albi, Lavaur, con San Salvy y San Alain- y al oeste, la construcción de la célebre basílica de L'Isle-Jourdain, por desgracia enterrada poco después -la palabra es suave comparada con la acción de las excavadoras mecánicas- bajo una especie de autopista de tres kilómetros, y sustraída así de manera definitiva al conocimiento público.

Precisamente en ese lugar de L'Isle-Jourdain, podemos estudiar el trazado antiguo de nuestra ruta: procedente de Toulouse al este, se bifurca aquí hacia los Pirineos por el Valle del Save. Lo que ilustra magníficamente la vida de San Beltrán: nacido en L'Isle-Jourdain, remonta el curso del Save hacia el sur para establecerse al pié de los Pirineos, en Comminges, en el lugar que llevará en lo sucesivo su nombre, y cuya admirable catedral que domina la ciudad vieja acogerá su tumba. Durante toda su vida, este obispo evangelizador consagra todos sus esfuerzos a facilitar el paso de los puertos pirenaicos.

Del mismo modo, se justifican el culto a Saturnino en la catedral de Notre-Dame de la Sède, en Saint-Lizier, y el de Aventino, cerca de Luchon, es decir en los valles por los que la vieja ruta franqueaba los Pirineos: que remonta el curso del Garona, en la estela de la propagación del culto cristiano suscitada por el martirio de San Sernin de Toulouse.

Estas manifestaciones aparecieron en los primeros tiempos del cristianismo: en Saint-Bertrand de Comminges, las excavaciones arqueológicas nos transmiten testimonios particularmente precoces en algunas sepulturas de la colonia romana.

Dirijamos ahora nuestra mirada hacia la costa mediterránea: Arles venera a San Trófimo, las Saintes-Maries de la Mer recuerdan la barca de tres mujeres santas, San Maximino, en dónde se preserva el eco del compañero, al pie de Sainte-

Baume, de María Magdalena. Es como si el cristianismo hubiese venido a atracar a la desembocadura del río para poder remontar el curso del Ródano hasta Borgoña y hacia la Bretaña.

De este modo, podemos recordar que, en Arles, al comienzo de una vía de peregrinación del Camino de Santiago de Compostela, se encuentra el origen de una de las corrientes cristianas más famosas de las que recorrieron Europa

Una vía jacobea muy conocida desde el siglo XIII

Sigamos ahora el camino de los peregrinos tal y como los historiadores nos han acostumbrado a reconocerlo en esta zona: la Via Arletanensis se manifiesta por algunos lugares altos, por los yacimientos arqueológicos y a veces por los archivos. Hasta Toulouse, los santuarios de Saint-Gilles, Saint-Guilhem le Désert, Saint-Vincent de Castres, Saint Sernin de Toulouse. Las Abadías de Saint-Pons de Thomières, Fontfroide, Saint-Tibéry, Lasgrasse. Los descubrimientos de sepulturas de peregrinos en Treusses. Las fundaciones hospitalarias específicas para peregrinos en Palaminy, Toulouse, Sorèze. La toponimia del camino en Rieux-Minervois, Saint-Léon, Saint-Chinian y Fontcaude. Las representaciones de peregrinos en Lamalou les Bains (Saint-Pierre de Rhèdes), las conchas sobre la cruz de peregrino de Lanta y numerosos documentos y archivos (Azille, Carcassonne, Castres, Toulouse) han marcado un *trayecto mayor*, fluctuante desde la época medieval hasta los tiempos modernos, cuyo trazado parece no hacer caso de las vías antiguas, apartándose a veces y rodeando las montañas pero sin perder jamás completamente de vista a sus mayores... Podemos destacar tres itinerarios paralelos que ofrecen la ventaja de coincidir con las informaciones reunidas por los investigadores e historiadores desde el artículo de Elie Lambert (aparecido en los *Annales du Midi*, en 1913): un trayecto principal y dos secundarios.

El trayecto principal sigue el paso del Lauragais por Carcassonne, al sur de la Montaña Negra, desde Saint-Guilhem le Désert y Saint-Tibery ("Camino Sancti Jacobi", 1269). Al norte de este trayecto, una ruta secundaria parte de la abadía de Fontcaude y va a dar a Castres por Saint-Pons de Thomières. Al sur, otra ruta secundaria, que pasa por la Abadía de Lasgrasse, bordeando los montes Corbières. ("Stratta publica Sancti Jacobi", 1216).

Pero falta en esta propuesta de un *trayecto principal completado por dos rutas secundarias*, la razón de su repentina promoción -sino de su aparición- en el siglo XIII. Puesto que antes de esta época -todas las fuentes romanas lo confirman- el Camino de Santiago de Compostela entre Saint-Guilhem le Désert y Toulouse, estaba más al norte, en el corazón de las montañas, donde cruzaba las Cevenas occidentales. Así pues, esta modificación del trazado de la Vía Tolosana en el siglo XIII fue tan grave que algunas ciudades y abadías, a partir de ese momento alejadas de la nueva vía de peregrinación, fueron abandonadas al final de la Edad Media, precisamente cuando le habían debido su auge al itinerario inicial.

En el país de Languedoc, es necesario tener en cuenta un período extremadamente importante que se extiende desde la mitad del siglo XII hasta mediados del siglo XIII, durante el cual los acontecimientos van a modificar el curso de la Historia. Su estudio aporta un gran número de aclaraciones para la comprensión de los siglos siguientes: deseo hablar de la manifestación de la corriente religiosa Albigense, tan presente y fuerte que fue preciso que la Iglesia de Roma tomase un gran número de medidas, incluida la proclamación de una Cruzada específica y la instauración de estrategias coercitivas a partir del tratado de Meaux (1229), por el que se decidió la adhesión a la Corona de Francia de las tierras del Conde de Toulouse y de Saint Gilles.

De estas estrategias, derivó en particular un nuevo reparto de los poderes locales y un nuevo despliegue geográfico de las poblaciones para la creación de ciudades y de vías de comunicación: fundaciones de fuertes, villas francas, villas nuevas, abandono progresivo del famoso puerto de Saint-Gilles en beneficio de la creación del de Aigues-Mortes, etc.

Puede entenderse la razón por la que la Vía Tolosana, desde una fecha concreta (1211-1229), ya no pasó por las Cevenas occidentales, entre Saint-Guilhem le Désert y Toulouse, sino que se dirigirá a partir de ese momento hacia el sur -por Saint-Thibéry y Cascazone- para reencontrarse con la antigua vía romana a través de Lauragais, hasta la "Ville Rose": Philippe de Montfort, después de la conquista de Castres, había decidido prohibir el acceso a estas montañas "infestadas de herejes". De hecho, el trayecto inicial perdió su importancia hasta desaparecer como tal camino de peregrinación: la Abadía de Saint-Vincent de Castres, por ejemplo, ya no ejerció más influencia en el siglo XIV y, dos siglos más tarde, los protestantes se encontraron con una villa desprovista de religiosos.

Una ilustración elocuente: el Camino a Castres

Lo que resulta verdaderamente interesante es el examen del trazado que seguía el Camino de Santiago de Compostela por esta ciudad: antes del siglo XII, la Vía Tolosana seguía la calle Fuziès, bordeaba la iglesia de Saint-Jacques de Villegoudou, después el hospital Saint Jacques y se dirigía por la calle Empare directamente hacia el sur, hacia Escoussens y el pie de la Montaña Negra. Fue más tarde, a partir del siglo XIII, la vía cruzó el río Agoût, bordeando la Abadía Saint-Vincent (entre el santuario y la atalaya de la ciudad, por la calle principal), para salir de las fortificaciones por la calle Roumive (única indicación que subsiste de su existencia) al oeste.

Esta modificación del trayecto a través de la ciudad puede datarse con precisión por la renovación del Hospital Saint-

Jacques, dentro de la ciudad, por Pierre Ders (muerto en 1269), y la fundación de la Cartuja de Saïx, río abajo (que controla el vado del Agoût), en 1358.

Algunos elementos característicos

Podemos pues, a la vista de este análisis, proponer algunos principios sobre los que se apoya la singularidad del Viejo Camino en esta parte de la Vía Tolosana:

-Nunca entra en las ciudades.

-En la medida de lo posible, evita cruzar ríos.

-Sigue una misma altura en el flanco de las montañas.

Naturalmente no podemos imponer estos criterios como universales. Sin embargo, están lo suficientemente claros y justificados en esta zona para que los propongamos como referencia.

¿Por qué? Porque, en esta región, el camino quedó fijado por la aplicación tras las decisiones de Philippe de Montfort y se nos ha transmitido intacto, como si se hubiera querido poner siete siglos después a la disposición de algún laboratorio de investigaciones históricas.

“Observa ese camino recto, de suave pendiente cruzada por los otros caminos, qué tranquilo discurre por el campo”, me decía Robert Roque cuando dirigía mis pasos por el camino de la vida. Así nos gustaría mostrarles el Camino de Santiago antes de los Pirineos. Nos complace hacerlo después de tantos años de esfuerzos y desvelos, ya que será éste el que volverá a la memoria viva de los humanos en un futuro muy cercano, tal y como lo habíamos previsto y preparado mientras nos lo autorizó nuestra función. Sin embargo, hoy ya no es de nuestra incumbencia.

Este Camino tiene una última característica, prueba de su gran antigüedad: no exige ningún cartel, ninguna señal, ninguna guía precisa puesto que la naturaleza lo ha dispuesto todo para su identificación. Desde Saint-Gilles du Gard, surge

en la planicie la masa fantástica del Pico Saint-Loup, solitario y monumental, después el Pico de Gignac, seguido de los desfiladeros de Saint-Gilles, de Saint-Gervais, el Monte de la ventana del Lobo... es imposible perder el Camino. Una vía del Camino de Santiago de Compostela en la que el peregrino se guía por los montes. "Deh perigrini che pensosi andate..." (Dante, *Vita Nova*)

En este punto de nuestra intervención, podemos continuar siguiendo el curso del sol y seguir la antigua Vía Tolosana que conduce al peregrino hacia el Atlántico y los horizontes infinitos de la mar oceánica, desde el puerto simbólico aunque pequeño (tiene escasamente 15 metros de largo) - sin embargo grande- el puerto de la Tranchée. Aquí el peregrino no puede retroceder: sigue obligatoriamente, *extranjero*, hacia Compostela. Allí cruza la franja entre el clima mediterráneo y la vertiente atlántica.

¿Vía Tolosana hacia Santiago? No sólo eso.

En esta parte de las montañas existe un leyenda que alguien os contará, puede ser por la zona de Bonabou o de Catomialo: la Virgen, al volver de Egipto con el Niño Jesús en sus brazos, habría escogido volver por ese camino. Más que una narración es una invitación de la Virgen -de la Iglesia- en esas montañas: *volver a casa*.

Desde nuestro punto de vista -como ya mencionamos antes- no es posible tratar el tema de la peregrinación en la época medieval por la Vía Tolosana en el país de Langedoc, sin tener en cuenta las consecuencias de la Cruzada contra los albigenses: así pues, esta aclaración permite considerar de un modo totalmente nuevo la realidad de la Vía Tolosana, no sólo como Camino de Santiago, sino también "en sentido contrario" *como camino hacia Roma*.

Encontramos en los registros de los procesos de la Inquisición la lista de los santuarios que el condenado debe visitar como

penitencia: de los 31 lugares mencionados por Bernard Guy, 22 se encuentran en la Vía Tolosana, al este de Toulouse. Aparecen así los *Romieux*, peregrinos que pertenecían al movimiento de reconciliación del pueblo con la Iglesia. La denominación *Romieux* en la actualidad desconcierta a menudo al historiador, que confunde el fin de la peregrinación con este significado específico de nueva acogida en el seno de la Iglesia del peregrino penitente; señal que se explica con claridad en una región arrancada del *error* y devuelta al corazón de la Iglesia.

A propósito de esto, aparecen claramente tres figuras.

Por un lado, la figura del Conde Raymond IV de Toulouse y Saint-Gilles, que escogió el trayecto más corriente a través de su territorio, para participar en la primera Cruzada: siguió la Vía Tolosana hasta el norte de Italia y a continuación la Vía Francígena.

La segunda figura es Bernard de Clairvaux, quien, en 1145, a su regreso de Clermont, anunció su visita a Toulouse para los meses siguientes en tres cartas al conde occitano: la herejía se desarrollaba de un modo inadmisibile y necesitaba de su presencia. La actividad del santo durante su estancia se conoce perfectamente, pero no se han destacado suficientemente las importantes consecuencias de sus supuestas decisiones: el reparto del gran número de fundaciones de Abadías Cistercienses alrededor de Toulouse demuestran, por si hubiese dudas, su férrea voluntad.

Igualmente, como hemos demostrado en un artículo reciente, su determinación fue tan precisa en Verfeil que se explica la reacción tan agresiva de que fue objeto por parte de la aristocracia occitana durante su sermón: Bernard lo concluyó con una condena de la ciudad y después, a toda aquella tierra, "seca Verfeil", jugando con el nombre de hoja verde que significa Verfeil en la lengua de Oc. Aludía a la condena de la higuera el día de Ramos, y como hemos demostrado, Saint

Bernard aplicaba de este modo una estrategia precisa: en ese mismo momento, en Verfeil, había llamado a limpiar “la viña del Señor de las raposas y de la mala hierba que la habían invadido”.

Conocemos perfectamente las intervenciones de Bernard de Clairvaux en este caso, lo que nos permitió descubrir el contenido concreto de su sermón. Si la imagen de la viña del Señor que utilizó fue reconocida por los autores de las crónicas, el pueblo entendió – y cómo- el símbolo de la peste.

Por todo ello, podemos sugerir una apreciación complementaria que nos parece tan evidente para la difusión, considerable, del culto a San Roque en esta región, que puede explicar su instauración y origen.: con esta aclaración se muestra la razón de su culto popular en Montpellier, que lo situó en el camino de una santificación no oficial: es el peregrino penitente en el Camino hacia Roma que, enfermo de peste, espera ser curado de su *error*.

La concentración del culto a San Roque en la Vía Tolosana, la leyenda -su historia a través de los tiempos- está vinculada a una tercera característica: San Roque se manifiesta cerca de los lugares de la muerte. Podemos entonces recordar aquí la disposición tomada por la Iglesia en el momento en que el culto a Saint-Roque vivía su época de mayor esplendor. Quisiéramos hablar de las indulgencias plenarias concedidas por Roma a los peregrinos que morían en el Camino. Se justifica completamente en este caso la multitud de monumentos discoidales que se encuentran -podríamos afirmar que casi exclusivamente- en el trayecto mayor y primero de la Vía Tolosana: Usclats, La Couvertoirade, todo el Lauragais. Aquellos que morían en el camino exhibían a la cabeza de su sepultura el signo sagrado -parecido a la hostia- que blande el ángel de la Anunciación sobre el pastor en el capitel del claustro de Moissac: la revelación anunciada como buena nueva a aquel que vuelve al seno de la Iglesia.

La Vía Tolosana: ¿*El* Camino de Santiago entre los caminos hacia Santiago en Francia?

Camino de *regreso* a Roma, Camino de conversión

Entre el Camino Francés y la Vía Francígena: ¿una vía transformada en *Via Franca*?



MARIO D'ONOFRIO

L'iconografia di Cristo ad Emmaus e l'abbigliamento del pellegrino medievale

Com'è dato constatare, la letteratura sul pellegrinaggio medievale registra ai nostri giorni una sensibile crescita a motivo dell'approssimarsi del Giubileo del Duemila¹. Tuttavia gli studi finora apparsi sul tema dedicano una relativa attenzione all'iconografia del pellegrino, che è da considerarsi non tanto un fatto marginale o di semplice costume, bensì un aspetto significativo e di per sé utile alla comprensione del fenomeno generale. Si tratta di un argomento che, per quanto possa e debba essere analizzato sotto diversi profili, coinvolge in maniera molto diretta anche la sfera storico-artistica².

Con questo contributo non si vuole affatto proporre una rassegna figurativa dell'iconografia del pellegrino nel medioevo, ma prospettare qualche riflessione sulla sua genesi e sul suo sviluppo, analizzandone in particolare un possibile *pattern* ideale, quello di Cristo pellegrino, conosciuto attraverso alcune immagini dell'epoca.

Come è facile appurare, le raffigurazioni dei pellegrini cristiani compaiono numerose soprattutto a partire dai secoli XII e XIII. Ciò sembra coincidere significativamente con il grande incremento che il fenomeno del pellegrinaggio denuncia in quel periodo storico, quando insieme alle vie commerciali

¹ Cfr. tra la letteratura degli ultimi dieci anni: F. Cardini, *Reliquie e pellegrinaggi*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secc. V-XI)*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, (Spoleto 1988), Spoleto 1989, pp. 981-1035; N. Ohler, *The Medieval Traveller*, Woodbridge-Suffolk 1989; *Il pellegrinaggio nella formazione dell'Europa: aspetti culturali e religiosi*, (Padova, Centro Studi Antoniani), Bologna-Bruxelles 1990; R. Stopani, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 1991; A. Caselli, *La Via Romea «cammino di Dio»*, Firenze 1990; B.N. Sargent-Baur, *Journeys toward God: Pilgrimage and Crusade*, Kalamazoo 1992; R. Brunelli, *Alle soglie del cielo. Pellegrini e santuari in Italia*, Milano 1992; *Santiago. L'Europa dei pellegrinaggi*, a cura di P. Caucci von Saucken, Milano 1993; *Santiago, Camino d'Europa. Culto y Cultura en la Peregrinación a Compostela*, catalogo della mostra a cura di S. Moralejo e F. López Alsina, Santiago 1993; L. Andreatta, *Pellegrini come i nostri padri*, Casale Monferrato 1993; E. Caruso, L. Imperio, M. Mariani, *Pellegrini, Crociati e Templari*, Castrocara Terme 1994; P. Caucci von Saucken, *L'Ordine di Malta e il Cammino di Santiago*, Perugia 1994; *L'image du pèlerin au Moyen Age et sous l'Ancien Régime*, Congrès international de Rocamadour, a cura di P.A. Sigal (1993), 1994; Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, (Bonn 1991), 2 voll., Münster 1995; *Santiago de Compostela. 1000 ans de Pèlerinage Européen*, catalogo della mostra, Gand 1995; G. Bof e altri, *Il Giubileo. Storie e pratiche dell'anno santo*, Firenze 1995; R. Etchegaray e altri, *Verso il grande giubileo del 2000*, Roma 1995; I. Magli, *Gli uomini della penitenza. Lineamenti antropologici del*

Medioevo italiano, Milano 1995 (3a ediz.); *Pèlerinages et Croisades*, Actes du 118e Congrès annuel des sociétés historiques et scientifiques, (Pau 1993), Paris 1995; *Roma e il Giubileo del Secondo Millennio. La Fede, la Storia, l'Arte*, a cura di S. Polci, Roma 1995; L. Arcella, *Verso Occidente: alle radici del pellegrinaggio cristiano*, in *Virus Bonus Docendi Peritus*, Omaggio dell'Università dell'Aquila a G. Garuti, a cura di A. Dell'Era e A. Russi, L'Aquila 1996, pp.203-215; *L'ospitalità in Altopascio. Storia e funzioni di un grande centro ospitaliero*, catalogo della mostra a cura di A. Cenci, (Altopascio 1996), Lucca 1996; F. Cardini, *Il pellegrinaggio, una dimensione della vita medievale*, Manziana 1996; F. Molteni, "Memoria Christi". *Reliquie di Terrasanta in Occidente*, Firenze 1996; N. Ohler, *Vita pericolosa dei pellegrini nel Medioevo*, Casale Monferrato 1996; R. Stopani, *Le vie del Giubileo. Guida, Storia, Percorsi*, Roma 1996; *Homo viator nella fede, nella cultura, nella storia*, Atti del Convegno a cura di B. Cleri, (Abbazia di Chiaravalle di Fiastra 1996), Urbino 1997; *Il pellegrinaggio*, n. 153 della rivista «Communio», maggio-giugno 1997; P. Brezzi, *Storia degli Anni Santi. Da Bonifacio VIII al Giubileo del 2000*, Milano 1997; E.M. Jung-Inglessis, *L'Anno Santo a Roma. La storia e il presente*, Città del Vaticano 1997; E. Stumpo, *Il viaggio del perdono. I Giubileo di Roma*, Roma 1997; V. Turner e E. Turner, *Il pellegrinaggio*, Roma 1997. Si segnalano anche la rivista «De strata francigena», apparsa a partire dal 1993, e «Compostella», rivista del Centro italiano di studi compostellani, che prosegue dal 1996 con una nuova serie.

2 Si veda la tesi di laurea di M. Gargiulo, *L'immagine del pellegrino nell'arte medievale italiana*, Università «La Sapienza», Roma 1997 (con relativa bibliografia).

3 Cfr. il contributo fornito da E. Menestò, *infra*.
4 San Pietro, ispirandosi alla Genesi (15, 3), nella sua prima lettera chiama il cristiano *advena* (straniero) e *peregrinus* (1 Pt 2, 11).

5 Cfr. J. Bolton Holloway, *The Pilgrim and the Book. A Study of Dante, Langland and Chaucer*, American University Studies 42, New York-San Francisco-Bern-Baltimore, 1992.

6 Si ricordino ad esempio le modeste tombe medievali rinvenute a Schleswig e a Esslingen (cfr. *Santiago de Compostela. 1000 Ans de Pèlerinage Européen*, cit., p. 292, n.171 e n. 172). Più nota è invece la tomba di Giovanni di Montopoli (1320 circa) nella chiesa di Santa Prassede a Roma con bella lastra raffigurante un pellegrino facoltoso (cfr. *Die mittelalterlichen Grabmäler in Rom und Latium vom 13. Bis 15. Jahrhundert*, I, a cura di J. Grams, R. Jullinger e B. Ward-Perkins, Rom-Wien 1981, I,II,3, fig. 58).

anche le strade in direzione dei grandi santuari europei diventano percorsi consolidati e la diffusione della pratica della *peregrinatio* assume contorni particolarmente vasti in virtù dell'azione propagandistica sostenuta in particolare dal monachesimo cluniacense.

Si collocano più o meno sulle stesse coordinate storiche anche i rimandi letterari sul tema del viaggio religioso, pur ricordando l'esistenza di una notevole letteratura odeporica precedente³ e soprattutto di un'antica concezione, risalente ai primi secoli del cristianesimo, in base alla quale il cristiano viene considerato per sua natura pellegrino su questa terra, *homo viator* per eccellenza, pronto a lottare contro le insidie del viaggio per raggiungere la meta celeste⁴. Da qui la ricerca costante del divino e di un contatto diretto con la sacralità di uno spazio ierofanico più o meno remoto in grado di appagare lo spirito. L'idea del viaggio purificatore, nonostante i pericoli che questo comporta, entra presto a far parte della cultura dell'uomo medievale e ne esprime quella diffusa inquietudine esistenziale che nel XIV secolo bene si traduce in termini altamente poetici e allegorici dapprima nella *Comedia* dantesca e poi in vari toni nei *Piers Plowman* di William Langland e nella trilogia scritta da Guillaume Deguileville *Pèlerinage de la vie humaine*, *Pèlerinage de l'âme* e *Pèlerinage de Jhesucrist*⁵.

Anche per quanto riguarda il settore archeologico, numerose tombe sono state rinvenute qua e là per l'Europa in cui è stato possibile individuare le spoglie del pellegrino dai pochi oggetti connotativi con i quali egli era stato seppellito, spesso resti eloquenti di una speranza svanita, ovvero di una vita terminata prima di giungere alla meta o di concludere il viaggio di ritorno⁶.

Dalle testimonianze a tutt'oggi disponibili risulta dunque agevole pervenire ad una definizione fedele dell'iconografia del pellegrino medievale nella sua accezione più diffusa.

Innanzitutto si fissano a quattro gli elementi più caratterizzanti l'abbigliamento generale, che tuttavia subì mutamenti nel tempo, concepito più o meno come abito o divisa comune per coloro che in qualche modo finivano per costituire una specie di ordine religioso *sui generis*. Sono elementi ormai noti: un cappello a larghe falde, detto petaso, legato sotto il mento per proteggersi dal sole e dalla pioggia; una mantellina o schiavina più o meno corta, appoggiata sulle spalle; un lungo e saldo bastone, chiamato bordone (da *burdo*, mulo), dalla punta inferiore metallica, utilizzato come sostegno nella marcia; quindi una bisaccia o scarsella dove conservare qualche tozzo di pane o poche monete. Di questi oggetti il bastone e la bisaccia sono da considerarsi i più emblematici, i più sacrali, perché al di là della loro funzione specifica possono offrire al pellegrino spunti di pia meditazione, com'è ricordato in un passo del *Veneranda Dies* del *Liber Sancti Jacobi*⁷, e proprio per questo vengono contemplati e benedetti nei cerimoniali della vestizione del pellegrino in partenza verso un luogo santo⁸.

A questa sorta di corredo di primaria necessità si aggiungono altri elementi, di carattere accessorio, utilizzati come *souvenirs* del pellegrinaggio compiuto e quindi del santuario raggiunto: si tratta di insegne o distintivi devozionali che, appuntati sul cappello o sulla mantellina, divenivano spesso parte integrante dell'abbigliamento (*signa super vestes*), elemento di riconoscimento visivo, ed assumevano spesso un carattere taumaturgico ed apotropaico. Esiste al riguardo un repertorio molto differenziato da cui è possibile risalire per ciascun tipo di insegna oggi pervenutoci al santuario di pertinenza⁹. Volendo rifarsi solo alle insegne principali, si sa che le palme e le ampolle indicavano che si ritornava dalla Terrasanta, la conchiglia stava a ricordare che si era stati nel santuario di Santiago in Galizia, mentre chi si era recato a Roma si procurava, almeno a partire dal Duecento, le targhette votive di

⁷ *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, I, a cura di W.M. Whitehill, Santiago de Compostela 1944, pp. 152-153.

⁸ Cfr.: il *Liber Sancti Jacobi*, cit., p. 152; E.R. Labande, *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI^{me} et XII^{me} siècles*, «Cahiers de civilisation médiévale», I (1958), p. 162, ove si riporta una significativa formula del rituale liturgico della vestizione dei pellegrini; J. Sumption, *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma 1981, pp. 217-218; J. Bolton Holloway, op. cit., appendice I (con testo della benedizione dei pellegrini), pp. 276-278; ma soprattutto l'indagine accurata di A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, II, Freiburg im Breisgau, 1909, pp. 271-289.

⁹ Cfr. B. Spencer, *Medieval pilgrim badges, in Rotterdam Papers I, A contribution to medieval archeology*, a cura di J.G.N. Renaud, Rotterdam 1968, pp. 137-153; K. Köster, *Insignes de pèlerins et objets de dévotion, in Rehin-Meuse, Art et Civilisation 800-1400*, catalogo della mostra, Cologne-Bruxelles 1972, pp. 146-160; *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*, catalogo della collezione del Musée National du Moyen Age Thermes de Cluny, a cura di D. Bruna, Paris 1996.



1) Pellegrino (Piacenza, cattedrale di Santa Maria Assunta.
2) Pellegrini diretti a Montesantangelo (Sutri, chiesa di Santa Maria del Parto)



piombo con le immagini dei Santi Pietro e Paolo o con il simbolo della Veronica.

E' sufficiente attingere al vasto panorama della produzione figurativa del medioevo per trovare riscontri fedeli a quanto si è appena ricordato. Si propongono qui a titolo esemplificativo alcune immagini note e meno note per mettere a fuoco rapidamente sia l'abbigliamento comune dei pellegrini o parte di esso, sia alcune insegne specifiche dei pellegrinaggi maggiori. Suscitano curiosità il bassorilievo del pellegrino scolpito nella prima metà del XII secolo su una lastra della cattedrale di Piacenza (fig. 1), le figure dei pellegrini jacobei affrescate nella prima metà del XIV secolo nella chiesa di Santa Maria del Parto a Sutri, nel Lazio (fig. 2), e quelle all'incirca della stessa epoca nell'oratorio di San Michele Arcangelo a Padula, in Campania (fig. 3). Più conosciute appaiono le immagini di romei poste a illustrazione delle *Croniche* di Giovanni Sercambi conservate nell'Archivio di Stato di Lucca (ms. 107, inizi del XV secolo) (fig. 4) o le più antiche sculture esterne della cattedrale di Fidenza (fine del secolo XII) (fig. 5), mentre rimanda alla categoria dei pellegrini palmieri l'affresco nella cripta di Tavant, in Francia, tra Poitiers e Tours (fig. 6).



3) Coppia di pellegrini jacobei (Padula, oratorio di San Michele Arcangelo)



4) Pellegrini a Roma nel Giubileo del 1300 (Lucca, Archivio di Stato, *Croniche di Giovanni Sercambi*, f. 29r)

Entrando ora nel vivo del tema in oggetto, viene spontanea una prima riflessione. Certamente gli artisti che hanno documentato l'iconografia del pellegrino medievale si sono ispirati in qualche modo alla realtà quotidiana: i pellegrini in marcia verso un santuario grande o piccolo erano quasi giornalmente sotto gli occhi di tutti. Ma non è affatto da escludere che questi stessi artisti abbiano elaborato le loro immagini anche sulla base dell'iconografia assegnata a Cristo in alcune scene illustranti l'episodio evangelico del viaggio ad Emmaus diffuse, come si vedrà, sia attraverso la scultura e la pittura parietale sia attraverso i testi miniati. Insieme alla realtà quotidiana anche l'iconografia di Cristo vestito da pellegrino può aver suggerito un significativo modello per la rappresentazione di una precisa categoria di fedeli. Non solo: erano forse i pellegrini stessi che ponendosi al servizio di Cristo, in qualità di *milites* o *pauperes Christi*, cercavano dal canto loro di imitarne l'abbigliamento esteriore che l'arte sacra tramandava. E' infatti probabile che nell'adozione di un abito idoneo che potesse denunciare fra l'altro la loro posizione sociale e si giustificasse soprattutto in termini altamente religiosi, oltre che attingere dal costume in uso fra i viandanti o i viaggiato-



5) Corteo di pellegrini (Fidenza, cattedrale di San Donnino)



6) Palmiere (Tavant, cripta)

10 Cfr. A. Goldschmidt, *Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser, VIII.-XI. Jahrhundert*, I, Berlin 1914, p. 17 (tav. XII, fig. 22b), p. 46 (tav. XXXV, fig. 84); II, p. 39 (tav. XXXII, fig. 103d).

ri ordinari, essi si ispirassero appunto anche a Colui che non aveva esitato ad assumere le vesti del pellegrino «sacralizzandone» la categoria e lo considerassero di conseguenza il protettore primario del pellegrinaggio.

E' noto l'episodio narrato al capitolo 24 del Vangelo di Luca in cui Cristo risorto appare a due suoi discepoli in viaggio da Gerusalemme ad Emmaus. I due discepoli non riconoscono il Maestro, lo scambiano per un viandante proveniente da un paese straniero e lo invitano a proseguire il cammino e a cenare insieme a loro. Mentre sono a tavola Cristo palesa la sua identità nello spezzare il pane e poi scompare.

L'episodio è rappresentato nell'arte figurativa cristiana fin dal VI secolo: ad esempio, nei mosaici di Sant'Apollinare Nuovo a Ravenna (520-526) (fig. 7) e nelle tavolette eburnee prodotte forse a Metz fra il IX e la fine dell'XI secolo, conservate ad Aquisgrana, Parigi e a Darmstadt¹⁰. In questi casi però sia Cristo che i discepoli mostrano ancora un abbigliamento di tipo patrizio, con tunica e pallio. A partire dalla seconda metà dell'XI secolo, stando a quanto oggi disponiamo, l'iconografia



7) Cristo e i discepoli di Emmaus (Ravenna, Sant'Apollinare Nuovo)

della scena tende invece a rispettare in maniera fedele il senso del versetto 18 del passo evangelico in cui i discepoli si rivolgono a Cristo chiamandolo *peregrinus*. Infatti mentre i due discepoli conservano il paludamento alla romana, Cristo viene raffigurato sempre più frequentemente con abiti diversi, ossia da viandante, da pellegrino vero e proprio. Gli esempi non sono pochi. Nell'abbaziale di Sant'Angelo in Formis, presso Capua (1072-1087), la figura di Cristo, a piedi nudi, indossa una tunica più corta rispetto a quella dei due discepoli, ha il capo coperto da un berretto di foggia frigia (il *pileum* o *pileus* di forma conica), porta a tracolla una bisaccia e regge con la destra un bastone poggiato sulla spalla (fig. 8). Nel rotolo dell'*Exultet* dell'Archivio Capitolare della cattedrale di Troia (ms. 3), della seconda metà del XII secolo (fig. 9), il racconto evangelico di Luca si snoda in quattro sequenze appaiate particolarmente animate da una drammaticità di tipo teatrale: nella prima scena Cristo si accompagna ai due discepoli in viaggio in evidente atteggiamento di dialogo; nella seconda è rappresentato l'arrivo alla città di Emmaus simboleggiata da torri; nella terza è raffigurata la cena entro le mura della città; nell'ultima i discepoli, a cui Cristo si era rivelato, appaiono



8) Cristo e i discepoli di Emmaus (abbaziale di Sant'Angelo in Formis)



9) Cristo e i discepoli di Emmaus (Archivio Capitolare di Troia, *Exultet*)



10) Cristo e i discepoli di Emmaus (cattedrale di Monreale)

11) Cristo e i discepoli di Emmaus (particolare della croce di Santa Maria a Rosano)



solli e turbati. Nonostante il cattivo stato di conservazione delle miniature, è possibile vedervi Cristo portare una bisaccia nera a tracolla, che risalta sul pallio bianco, e una sopravveste scura, probabilmente la mantellina di pelle animale abitualmente usata dai viandanti nel periodo invernale. Fra i mosaici della cattedrale di Monreale (1177-1189) compaiono sequenze dello stesso episodio, fra cui solo la prima interessa più da vicino (fig. 10): Cristo pellegrino si dirige insieme ai discepoli con movimenti ampi e cadenzati verso la porta della città, indossa una veste che gli ricopre per la metà il busto, stringe con la mano sinistra un lungo bastone poggiato sulla spalla e porta a tracolla una bisaccia di forma quadrangolare analoga a quella dell'affresco di Sant'Angelo in Formis e della miniatura dell'*Exultet* di Troia, con l'aggiunta di una piccola croce sulla chiusura a ribaltina.

Si incontrano altri esempi di Cristo vestito da pellegrino: nella croce del monastero di Santa Maria di Rosano presso Rignano



sull'Arno (Firenze), della prima metà del XII secolo (fig. 11); nella croce della chiesa di San Frediano di Pisa, ugualmente della prima metà del XII secolo (fig. 12); nella croce n. 1578 del Museo Civico di Pisa, della seconda metà del XII secolo (fig. 13); in una formella bronzea di Bonanno Pisano ancora nella cattedrale di Monreale (1185) (fig. 14), dove Cristo appoggiandosi ad un nodoso bastone indossa un manto di pelle animale che lascia scoperti gli arti inferiori e porta a tracolla la bisaccia.

Tale iconografia persiste successivamente, com'è dato riscontrare nel pulpito eseguito da Guido da Como per la chiesa di San Bartolomeo in Pantano nel 1250 (fig. 15) e in una formella nel tergo della Maestà di Duccio di Buoninsegna a Siena (1308-1311) (fig. 16), dove il bastone è utilizzato, secondo un'usanza allora consolidata, non tanto come asta per il trasporto di fagotti ma come sostegno durante la marcia.

Dunque per quanto riguarda l'episodio evangelico in questione, l'immagine di Cristo paludata dei primi esempi lascia il posto quasi definitivamente a quella di Cristo pellegrino dei secoli successivi; oppure anche quando Cristo continua a indossare la veste lunga simile a quella dei due discepoli,

12) Cristo e i discepoli di Emmaus (particolare della croce di San Frediano a Pisa)

13) Cristo e i discepoli di Emmaus (particolare della croce n. 1578 del Museo Civico di Pisa)



14) Cristo e i discepoli di Emmaus (Bonanno Pisano, porte della cattedrale di Monreale)

15) Cristo e i discepoli di Emmaus (Guido da Como, pulpito di San Bartolomeo in Pantano a Pistoia)



come nel rilievo di Santo Domingo de Silos degli inizi del XII secolo o degli inizi del successivo (fig. 17), nel Salterio di Saint-Albans (1121-1123) a Hildesheim (fig. 18), in un avorio spagnolo del XII secolo conservato nel Metropolitan Museum di New York (fig. 19) o in altre figurazioni dell'area francese¹¹, la sua differenziazione viene comunque suggerita dagli attributi più specifici del viandante-pellegrino: bastone e bisaccia. Nella miniatura di Hildesheim ciò viene meglio evidenziato dalla pelle caprina che scende dalle spalle di Cristo. Nel caso dell'avorio di New York la bisaccia mostra ancora una croce, mentre in quello di Santo Domingo de Silos la presenza della conchiglia è ispirata all'iconografia jacoepa diffusa nell'area spagnola. Il particolare dei piedi nudi che nelle figurazioni pocanzi ricordate caratterizza per lo più Cristo (ma anche i discepoli talora si adeguano) più che suggerire il disagio e l'indigenza del *viator* sembra costituire una nuova ed efficace sottolineatura simbolica della condizione di Cristo risorto, il quale appare peraltro scalzo anche nel *Noli me tangere* dello stesso avorio di New York.

Il decisivo cambiamento rispetto all'alto medioevo nell'abbigliamento di Cristo pellegrino ad Emmaus potrebbe rapportarsi all'importanza crescente della pratica del pellegrinaggio

¹¹ Cfr. G. Schiller, *Ikongrafie der christlichen Kunst*, III, Gütersloh 1971, p. 429, fig. 301; M. Thoumieu, *Dizionario d'iconografia romanica*, Milano 1997, p. 156.

che forse non poteva non lasciare tracce nella raffigurazione artistica del racconto evangelico. In effetti sembra esistere una stretta connessione fra i grandi pellegrinaggi e il racconto di Luca. Qualche studioso l'ha già riconosciuto¹². La strada di Emmaus percorsa dal Signore assurgeva a simbolo del viaggio reale del pellegrino e della condizione dell'uomo in transito sulla terra verso la meta celeste, mentre Cristo pellegrino esplicitava la sentita esigenza di un modello ideale in grado di appagare le attese di un popolo in marcia. Cristo finiva per tradurre nei termini di un preciso segnale iconico la stringente corrispondenza fra il destino dell'uomo, la pienezza della sua fede e la sua dimensione escatologica¹³.

Tuttavia se l'iconografia di Cristo pellegrino può essere nata spontaneamente in parallelo con la fase più propulsiva della *peregrinatio* religiosa che ormai investiva dappieno la società dopo l'anno mille, è ugualmente plausibile che essa possa aver interagito con alcuni aspetti di quel fenomeno sia ufficializzando il tipo di abbigliamento di quanti decidevano sempre più di farsi pellegrini sia codificando una tipologia artistica di riferimento per le rappresentazioni visive che ne è dato cogliere nel panorama figurativo successivo. Peraltro nel medioevo costumi e consuetudini religiose maturavano e si radicavano di norma solo al seguito o nel contesto di significativi messaggi propositivi di grande autorevolezza in grado di alimentare motivi di vitale sublimazione.

Pertanto secondo questa specifica angolatura non è fuori luogo pensare che la variante nell'abbigliamento di Cristo riscontrata a partire dall'XI secolo nella tradizione iconografica dell'episodio evangelico di Emmaus potesse nascere da una precisa istanza quale logico e spontaneo ripensamento, in un clima di rinnovata spiritualità agli albori del secondo millennio, allo scopo di meglio far presa sull'immaginario collettivo. A tal fine risultava un fatto piuttosto logico per gli artisti medievali e i loro committenti attingere i necessari spunti non



16) Cristo e i discepoli di Emmaus (Duccio di Buoninsegna, particolare della Maestà nel Museo dell'Opera del Duomo a Siena)

17) Cristo e i discepoli di Emmaus (cattedrale di Santo Domingo de Silos)

12 Cfr. W. Melzer, *La porta di Bonanno a Monreale, teologia e poesia*, Palermo 1987, p. 238.

13 Cfr. S. Freyne, *Gesù il pellegrino*, «Concilium», 4 (1996), pp.45-57.

18) Cristo e i discepoli di Emmaus (Hildesheim, Salterio di Saint-Albans, f. 69r)

19) Cristo e i discepoli di Emmaus (New York, The Metropolitan Museum of Art, Gift of J. Pierpont Morgan, 1917)



solo da una realtà quotidiana, ma anche da una variegata messe di fonti anteriori e coeve di natura sia figurativa che letteraria riconducibili al tema del viaggio. Nel caso di Sant'Angelo in Formis le caratteristiche da assegnare all'immagine di Cristo pellegrino furono concordate verosimilmente con l'abate Desiderio, convinto sostenitore della Riforma gregoriana.

E' verosimile che allora, come in molti altri casi del settore artistico, si sia attuato un processo di assunzione di una iconografia omologa dal mondo antico a cui è stato attribuito un significato cristiano¹⁴. Un lontano spunto d'ispirazione si potrebbe cogliere, ad esempio, nelle raffigurazioni di Mercurio, messaggero degli dei, visto come viaggiatore per eccellenza, in cui compaiono gli elementi tipici del viandante: una tunica corta, un bastone (il caduceo) e, sul capo, un cappello a larghe falde, che non sempre appare alato, com'è dato notare in un frammento di vaso custodito nel Museo di Reggio Calabria, del V-VI secolo a.C. (fig. 20). Del resto anche il *viator* cristiano, al pari di Mercurio, è portatore di

¹⁴ Cfr. la tesi di E. Panofsky, *Rinascimento e rinascenze nell'arte occidentale*, Milano 1971, p. 105, enunciata nel «principio di distacco» in questi termini: «... ogni volta che nel maturo e tardo medioevo un'opera d'arte prende in prestito uno schema da un modello classico, a questo schema si attribuisce quasi sempre un significato non classico, solitamente cristiano...».

messaggi a coloro che incontra lungo il viaggio, messaggi da terre lontane rapportati a realtà sacrali. Altra figura emblematica della viandanza è costituita dall'Ulisse omerico, già presente in molti vasi attici del V secolo a.C., con cappello a larghe falde, bastone, veste corta e piedi scalzi¹⁵, nonché in un rilievo melio del 470-450 a.C., conservato al Louvre, dove l'eroe si avvicina a Penelope afflitta con cappello conico in testa, veste corta, bastone d'appoggio e piccole bisacce in mano (fig. 21). Pure in questo caso il parallelismo non è casuale: il pellegrino, non diversamente da Ulisse, è costretto ad affrontare non poche disavventure prima di giungere alla meta desiderata. Di non minore interesse ai fini di questo discorso risulta poi l'immagine di defunto presente in una stele funeraria dell'area ionica, del 480 circa a.C., nella collezione Borgia del Museo Archeologico di Napoli, ove agli attributi peculiari del viandante si affianca la figura del cane, quasi a suggerire, insieme al tema della fedeltà, una lontana prefigurazione dell'iconografia di San Rocco pellegrino (fig. 22). Puntuali riscontri emergono anche dalla produzione letteraria cristiana che al pari di quella artistica riflette indubbiamente l'esistenza di una realtà ispiratrice di cui tramanda la memo-

15 Cfr. le figure di Ulisse che compaiono nell'*Achilleus* da 444 a 447, nel *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 1, 2, Zürich-München 1981, tav. 104. Si veda anche il ms. Lat. 1856 della Biblioteca Nazionale di Parigi (*De consolatione philosophiae* di Boezio), dove al f. 93v è ritratto Ulisse quale pellegrino medievale.



20) Mercurio davanti al padre in trono (Reggio Calabria, Museo Nazionale)

21) Ulisse e Penelope (Parigi, Louvre, inv. CA 860)

ria. Già Cristo nell'ordinare agli Apostoli di diffondere la buona novella, come si legge nel Vangelo, si rivolge loro in termini che alludono al corredo del viandante: «Non procuratevi oro, né



argento, né moneta di rame nelle vostre cinture, né bisaccia da viaggio, né due tuniche, né sandali, né bastone...»¹⁶. Agli inizi del V secolo Cassiano accenna agli stessi oggetti nelle *Conlationes*: «Preso quindi bastone e bisaccia, come li è costume di tutti quanti i monaci che si mettono in viaggio, ci condusse... alla sua città»¹⁷. Parlando dei monaci d'Egitto Cassiano ricorda che il loro abito di pelle caprina è chiamato *melotes* o *pera*, a significare che la veste e la bisaccia (*pera*) erano ricavate parimenti da pelle ovina o caprina¹⁸. Lo conferma alcuni secoli dopo Isidoro di Siviglia nelle *Etymologiae*, dove il termine *melotes* indica la veste fatta di «pelle caprina che pende dal collo e si annoda ai fianchi» ed è sinonimo di *pera*¹⁹.

Fra gli altri testi medievali che numerosi rimandano alla figura del pellegrino e al suo corredo, merita d'esser ricordata la produzione teatrale dei *Mystery Plays*, specie in relazione all'iconografia di Cristo pellegrino ad Emmaus²⁰. Sappiamo che spesso la Chiesa medievale promuoveva la messa in scena di episodi evangelici a beneficio di un pubblico di fedeli in gran parte analfabeta. Una delle rappresentazioni più note è la *Visitatio Sepulchri*, propria della veglia pasquale, un tema molto illustrato dalla tradizione iconografica medievale in cui peraltro le tre Marie assurgono a protagoniste del primo

¹⁶ Mt 10, 8-10.

¹⁷ G. Cassiano, *Conlationes*, XI, 3 (in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticarum Latinarum*, XIII, a cura di M. Peteschenig, Windobonae 1886, p. 315).

¹⁸ G. Cassiano, *De coenobiorum institutis* I, cap. 8 (in J.P. Migne, *Patrologia Latina*, XLIX, Parisiis 1874, coll. 73-74).

¹⁹ Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, XXIV (in J.P. Migne, *Patrologia Latina*, LXXXII, Turnholti 1969, col. 691). Si veda anche D. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, V-VI (Paris 1938), alle voci *melote* e *pera*.

²⁰ Cfr. K. Young, *The Drama of the Medieval Church*, Oxford 1993.

pellegrinaggio cristiano: se ne mostra qui un esempio tratto dal libro delle Pericopi prodotto nella scuola di Reichenau agli inizi dell'XI secolo (fig. 23). Il lunedì dopo Pasqua si rappresentava l'Incontro ad Emmaus in un dramma chiamato proprio *Peregrinus*, che ricalca per lo più il passo evangelico di Luca. Del testo, risalente molto probabilmente nella sua redazione originaria all'XI secolo, sono pervenute molte versioni dei secoli XII e XIII. Di particolare interesse è l'esemplare redatto nel XIII secolo nel monastero di Saint-Benoit-sur-Loire a Fleury, contenuto nel manoscritto 201 della Biblioteca comunale di Orléans, dove la recita è contemplata il martedì dopo Pasqua. Una breve notazione suggerisce agli attori il modo di entrare in scena e il tipo di abbigliamento da indossare: «Nel recitare l'Apparizione del Signore nell'aspetto del pellegrino... due uomini procedano dal luogo appropriato vestiti solamente con tuniche e cappe, con cappucci nascosti a mo' di mantelli, avendo pilei in capo e portando bordoni in mano, ... entri un altro che rassomigli al Signore, che porti una bisaccia con una lunga palma, bene abbigliato alla maniera dei pellegrini, con pileo in testa, vestito di mantellina (*hacla*) e tunica, a piedi nudi»²¹. La descrizione fornisce un elenco preciso e dettagliato di tutte le componenti iconografiche del pellegrino: tunica, mantellina, pileo, bisaccia, in questo caso anche piedi scalzi e, poiché lo svolgimento della scena viene immaginata in Terrasanta, uso della palma. A tale riguardo, ma soprattutto a conferma del rapporto esistente fra azione liturgica e arti figurative, si può constatare che la miniatura di un foglio londinese della scuola di St. Albans, del secondo quarto del XII secolo, riproduce Cristo pellegrino che incede con la palma in mano verso i discepoli diretti ad Emmaus²².

Nel dramma *Peregrinus* della cattedrale di Rouen, conservato nella Biblioteca comunale della stessa città, i discepoli portano il bordone e la bisaccia «a somiglianza dei pellegrini», mentre Cristo reca una croce e cammina ugualmente scalzo²³.



22) Stele funeraria di viandante (Napoli, Museo Archeologico, Collezione Borgia)

21 *Ibidem*, p. 471. Cfr. anche G. Tintori, *Sacre rappresentazioni nel ms. 201 della Biblioteca comunale d'Orléans*, Cremona 1958.

22 Cfr. G. Schiller, *op. cit.*, p. 423, fig. 288.

23 K. Young, *op. cit.*, p. 461.

- 23) Marie al Sepolcro (Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, dal Libro delle Pericopi)
 24) Guarigione del cieco nato (Atene, Biblioteca Nazionale, ms. 93, f. 136r)



Attraverso un linguaggio decisamente fruibile, perché fatto di parole ed immagini, si stabiliva così un contatto immediato con i fedeli.

Anche le rappresentazioni sceniche dunque potrebbero aver influito sulla iconografia di Cristo pellegrino²⁴. Altri sostiene il rapporto inverso²⁵. Le due ipotesi non si escludono: entrambe rivestono una loro validità. Certamente alcune immagini con il tema dell'Incontro ad Emmaus, come si è visto, contengono sia una considerevole componente drammatica nello svolgersi del racconto in diverse sequenze sia un'elevata carica di espressività nella fisionomia e nella gestualità dei personaggi. Ma non è da escludervi una componente stilistica comune a una certa pittura d'estrazione monastica orientale che, attenta agli effetti narrativi e ai valori espressivi di marcata intensità, si veniva diffondendo in Italia producendo le sue più significative espressioni in età paleologa.

Secondo Emile Mâle l'iconografia di Cristo pellegrino, proprio per le sue connessioni col dramma *Peregrinus*, sembra essere un'invenzione prettamente occidentale e sconosciuta all'arte costantinopolitana²⁶. Lo ribadisce Minott «... les manuscrits byzantins du Xe siècle ne nous offrent rien de pareil»²⁷. In tal caso occorre però osservare che anche se tra quelle conosciute non affiorano immagini orientali di Cristo

24 E' di questo parere M.Thoumieu, *Dizionario...*, cit., p. 156.

25 Ch. Minott, *The iconography of the frescoes of the life of Christ in the Church of Sant'Angelo in Formis*, Princeton 1967, p. 162.

26 E. Mâle, *L'art religieux du XIIe siècle en France*, Paris 1992, pp. 137-139.

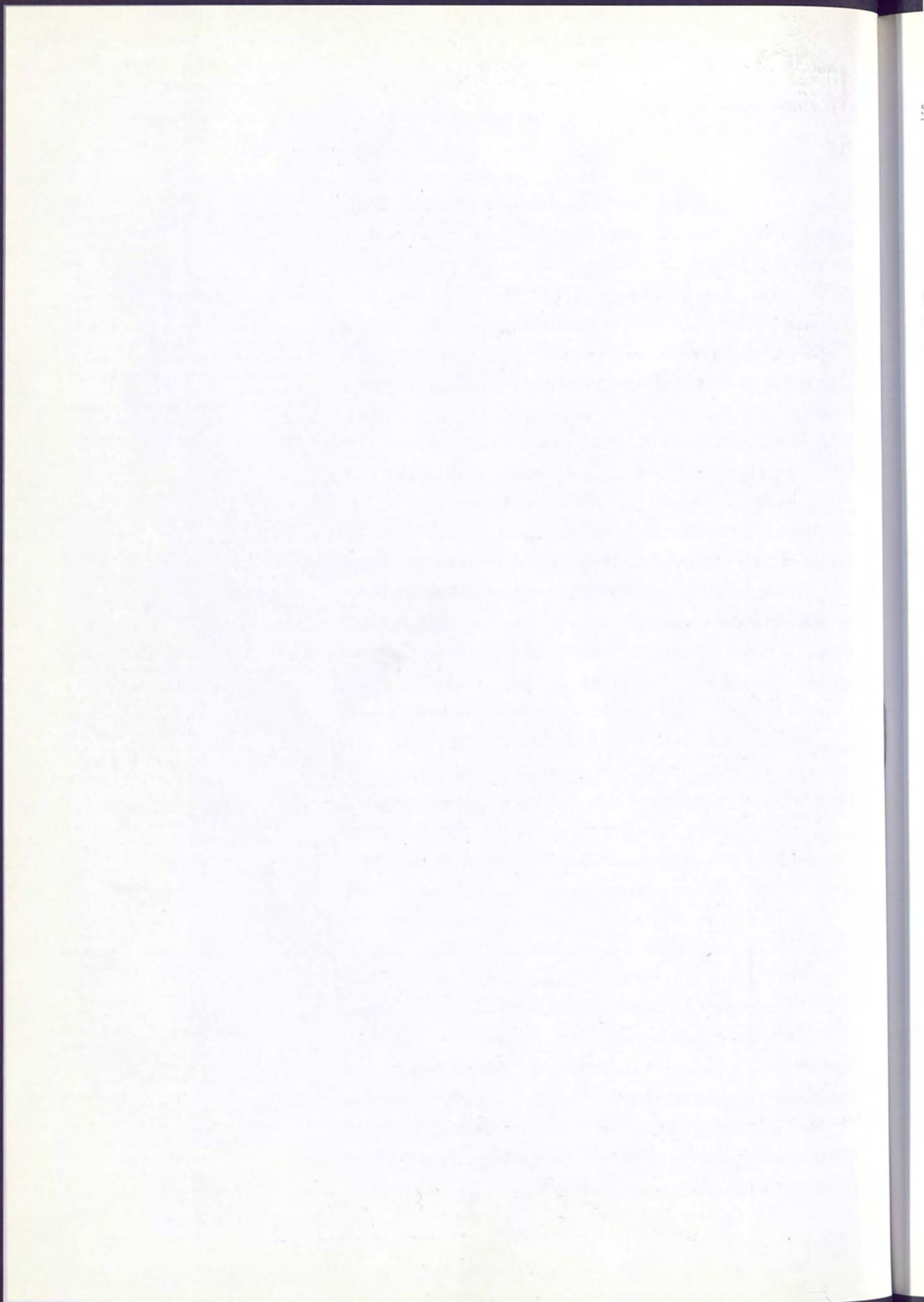
27 Ch. Minott, op.cit., p. 163.

vestito con i panni del viandante, ciononostante può essere giunto in Occidente qualche suggerimento indiretto ma fondamentale nella raffigurazione non solo del pellegrino ordinario ma anche di Cristo stesso. Alcuni personaggi di episodi evangelici illustrati in codici prodotti negli *scriptoria* costantinopolitani intorno alla metà dell'XI secolo e in anni immediatamente successivi presentano infatti l'abbigliamento che è caratteristico del viandante tanto in Oriente che in Occidente. Basti ricordare la figura del cieco nato risanato che ricorre nel Tetraevangelario della Biblioteca Nazionale di Parigi (ms. greco 74), in quello della Laurenziana di Firenze (ms. VI.23), nel Salterio del British Museum di Londra (ms. Add. 19.352) o in un Evangelario della Biblioteca Nazionale di Atene (ms. 93)); in tutti questi casi, sebbene ci si limiti a mostrare l'ultimo (fig. 24), il personaggio indossa una veste molto corta e ampia, si appoggia necessariamente ad un bastone e porta a tracolla una bisaccia²⁸.

Ulteriori indagini e confronti potrebbero rivelare nuovi intrecci fra schemi figurativi forse solo apparentemente distanti fra loro. Per ora si può concludere sostenendo che nella formazione dell'iconografia del Cristo *peregrinus*, quale modello o codificazione idealizzante del pio viandante, pur non negandosi del tutto una componente autogena maturata all'interno di un processo di rinnovamento spirituale parallelo al movimento della riforma cluniacense, sembrano aver concorso fattori diversi: la persistenza di una tradizione figurativa omologa mediata dal mondo antico forse attraverso un contributo della civiltà bizantina, l'autorevolezza dei sacri testi evangelici e la loro fedele interpretazione, le suggestioni fornite dalla produzione letteraria, rituali e drammi liturgici compresi, e non ultimo di certo la realtà di un fenomeno antropologico e religioso di vasta portata in virtù del quale folle di pellegrini si spostavano quasi quotidianamente in direzione dei più prestigiosi santuari dell'Europa cristiana²⁹.

28 È doveroso ricordare che già in due avori del X secolo prodotti a Metz e conservati a Würzburg e a Londra (cfr. A. Goldschmidt, op. cit., I, p.46, tav. XXXIV, fig. 82 e p. 55, tav. XLVIII, fig. 102) compare la figura del cieco risanato. Costui, appoggiandosi ad un bastone, perché cieco, e mostrando la veste corta, risulta però privo della bisaccia. Tuttavia anche in questi casi non si esclude la ripresa di una iconografia orientale diffusa nell'Europa carolingia e ottoniana in virtù della circolazione di più antichi modelli, a cui purtroppo non è più possibile risalire.

29 Ringrazio Marina Gargiulo e Giuseppina Brunetti per la collaborazione fornitami sul piano della ricerca sia iconografica che letteraria.





Manuel C. Díaz y Díaz

Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago

No parece que haya desencadenado gran entusiasmo en Compostela la triple peregrinación cuando la describieron e ilustraron farragosamente los profesores Fernández Sánchez y Freire Barreiro¹ a finales del siglo pasado. Me temo que tal actitud de retraimiento e indiferencia ni era particular de aquel tiempo como tampoco lo es de éste. Mucho antes pasaba lo mismo. ¿Cuál era el sentido que para muchos tenía en el esplendoroso siglo XII compostelano la peregrinación a Jerusalén y a Roma? Creo que para abordar plenamente esta cuestión, debemos situarnos imaginativamente en aquellos tiempos, figurarnos compostelanos activos, de los que se sentían comprometidos con el culto de Santiago y con la peregrinación a Compostela.

En parte podemos remedar esta situación leyendo algunos de los textos que se producen en Santiago en el siglo XII, recogidos fundamentalmente en esas dos obras, grandes, sin par en su tiempo, que son la *Historia Compostelana*², o *Registrum* de Gelmírez, y el *Libro de Santiago*³, que creo elaborado también aquí por sugerencia del propio Gelmírez, aunque luego la obra y parte de su contenido se haya escapado de las manos de los primeros redactores.

1 J. M^o. Fernández Sánchez-F. Freire Barreiro, *Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de una peregrinación a éstos y otros Santos Lugares*, Santiago 1880-1884.

2 Edición reciente de E. Falque Rey, *Historia Compostellana*, Turnhout (CC CM 70) 1988, después de la de H. Flórez, *España Sagrada*, 20, Madrid 1765. Una traducción excelente, con riquísimas anotaciones históricas para su tiempo, se debe a M. Suárez-J. Campelo, *Historia Compostelana, o sea Hechos de Don Diego Gelmírez, primer Arzobispo compostelano*, Santiago 1950. Nueva versión, con buena introducción y copiosas notas explicativas de E. Falque Rey, *Historia Compostelana*, Madrid (Akal) 1994.

3 Recuerdo una vez más que por el nombre de *Liber sancti Iacobi* se conoce ahora el texto que nos transmite el llamado Códice Calixtino de Santiago. Me permito remitir a Díaz y Díaz (con la colaboración de A. García Piñeiro y P. del Oro Trigo), *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago de Compostela. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago 1988. La única edición completa de este manuscrito se debe a W. Muir Whitehill, *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago 1944. A pesar de que usualmente las referencias del texto latino se hacen a esta edición, su rareza bibliográfica (cuyos fundamentos esboqué en el libro citado anteriormente) aconsejan como preferible prescindir de ella y remitir sencillamente a los folios del CC, sobre todo desde que la consulta de éste se ha hecho más accesible gracias a la edición facsímil que del códice ha hecho Editorial Kaideda, en 1993. Una nueva edición de este manuscrito (esto es, una actualización y radical mejora de la edición de Whitehill) acaba de aparecer por los cuidados de K. Herbers y F. Santos Noia, *Liber sancti Iacobi, Codex Calixtinus*, Santiago (Xunta de

Galicia) 1998. Bajo mi dirección (Díaz-García Piñeiro-del Oro Trigo) está en curso avanzado de preparación una nueva edición crítica del LSI, en que se tendrán en cuenta muchos otros manuscritos que contienen la misma obra en sus diversas formas, además del CC, que es su forma primera. Una traducción muy cuidada y meticulosa se debe a A. Moralejo Laso-C. Torres-J. Feo, *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago 1951, con reimpresión revisada en Santiago 1993.

Muchas veces he insistido en el hecho de que disponemos de suficiente literatura jacobea, creada en Santiago en la primera mitad del siglo XII. Ocupan papel relevante en ella numerosos sermones, compuestos en distintas ocasiones y por autores diferentes, con un punto común: la exaltación del culto del apóstol, y como paso previo y fundamental, la justificación y promoción de las peregrinaciones a Santiago.

Para los teólogos compostelanos que compusieron o amañaron los diversos textos hay unos hechos que se aceptan sin discusión: la realidad física de la presencia corporal de Santiago en su sepulcro compostelano; la grandeza singular de este apóstol, el primero del colegio apostólico no en la jurisdicción pero sí en el afecto y la confianza del Señor; la universalidad del patrocinio de Santiago, cuyo poder no está vinculado como en los otros santos a la proximidad o al tacto de su sepultura, ni está especializado en la curación de males concretos; y finalmente el valor único, e irrepetible, del camino que lleva a Santiago, verdadera ocasión singular de ascesis y purificación. En el Occidente, occidente de la tierra, nada puede hacer sombra a Compostela y su apóstol.

Desde pronto acuden en masa a la iglesia jacobea muchedumbres de peregrinos, cuyo rasgo fundamental es el haber recorrido un larguísimo camino que los ha llevado por países desconocidos y pasos difíciles (lo que los ha hecho literal y verdaderamente *peregrini*). Nota radical de este camino es su unicidad, porque por el Camino, o los Caminos, de Santiago sólo se llega a Santiago; se pisa y recorre sólo para allegarse a Santiago, cuyo único aliciente a su vez es contener el santuario del apóstol. El camino se vuelve misterioso, no por razones mágicas o esotéricas, sino por el hecho mismo de dirigirse continua e incesantemente al Occidente, para llegar por él casi al fin de la tierra. Es verdad que a menudo se pisa también el Finisterre, usualmente sólo para sobrecogerse ante la grandeza del Mar Océano; pero esta excursión se hace

aprovechando la ocasión de haber llegado antes a Compostela.

Ir a Roma no era muy difícil en este tiempo, en que se viajaba mucho, en que ya no se sentía miedo de alejarse del propio terruño. Quizás tampoco era excesivamente costoso. Los clérigos veían cómo tantos colegas suyos resultaban obligados a hacer esta ruta, que los llevaba a la casa del Sumo Pontífice, el obispo de Roma, Jefe de la Cristiandad, en cuyas manos estaba entonces ya el poder eclesiástico todo. En torno al Pontífice existía una curia, nada fácil ni asequible, generalmente ávida de tesoros y obsequios, que a menudo se hacía de rogar para justificar mejor cuantiosas ofrendas que abrieran las voluntades, los votos y los consejos en favor de las más diversas posturas. Se hacía, sin duda, muy difícil eliminar este aspecto curial, envilecido, que significaba Roma, de la mentalidad común de las gentes. Acababa de componerse (probablemente no en Hispania misma, poco antes de 1099) la aguda y cruel sátira de Don García, supuesto canónigo toledano, en que se cantaban las excelencias y virtudes de los santos mártires Albino y Rufino⁴, mártires no por la sangre derramada, sino por la que hacían derramar. Albino y Rufino, nombres simbólicos del color de la plata y del oro, eran bastantes para excitar la devoción, entiéndase, codicia, de muchos. No solamente por medio de presentes se obtenían beneficios, hasta cierto punto explicables cuando se exigían como compensación por lo superfluo o innecesario de lo concedido, sino que incluso se reclamaban recompensas por la prestación de los servicios más imprescindibles para la vida espiritual de los fieles.

En el mismo sentido, aunque con tonos desiguales, es de tener en cuenta el vivaz y arriscado sermón *Vigilia noctis sacratissimae*, previsto en el Códice Calixtino para el día 24 de julio⁵, es decir, como preparación de la gran fiesta de Santiago, que insiste en la frecuente venta de sacramentos y sacramentales,

⁴ Tractatus de reliquiis preciosorum martirum Albini atque Rufini, ed. E. Sackur, *MGH libelli de lite*, II, Hannover 1892, 425-435. El propio autor se llama a sí mismo Garsia, y dice ser canónigo de la iglesia de Toledo (Díaz, *ISL-MAH*, n.º 829).

⁵ Cap. 2, en fol. 6v-18. Es el segundo en extensión dentro del Códice Calixtino.

6 Así, en I, 9, 1; I, 10, 1; I, 11; I, 14, 1; I, 34, 9; I, 36; III, 10, etc.

7 Véase II, 13; II, 16.

8 Véase I, 10-11.

acaso como realización inmediata de unas profanaciones y tropelías ya entonces extendidas por todo el mundo cristiano, cuyo ejemplo y hasta estímulo veían muchos en la Roma del tiempo, en que estas contraprestaciones mediante dinero o dones preciosos eran tan comunes, que acabaron teniéndose por normales, y que fueron defendidas a veces por medio de las armas y los razonamientos.

Una tras otra se sucedían desde Santiago las embajadas de clérigos a Roma. Eran generalmente canónigos de la iglesia, hombres de confianza de Gelmírez, que iban allá a buscar prebendas para el obispo y la Iglesia compostelana, o a resolver problemas acuciantes, provocados frecuentemente por pleitos que se eternizaban, al tocar intereses profundos de la diócesis⁶. Estas gestiones se hacían a fuerza de libras de oro, que más de una vez se perdían por el camino: doble pérdida, porque además de tener que renovar el tesoro que se enviaba a Roma (donde no se podía justificar la pérdida, sino presentar el numerario), había que organizar una nueva expedición, que tomar disposiciones nuevas, generalmente más sofisticadas y costosas, para evitar caer por segunda vez en los mismos riesgos⁷. Esta sangría económica de Santiago estuvo a punto en varias ocasiones de causar notables dificultades, sobre todo cuando, irreflexiblemente, coincidía con crisis económicas del reino de León. Eran tan frecuentes estas embajadas que Muño Alfonso y un compañero suyo llegaron a viajar dos veces en un mismo año a Roma, con sucesivas embajadas⁸. Como éstas eran estrictamente personales, la muerte o la enfermedad de los embajadores, si el tiempo apremiaba, imponía una nueva misión, y más y más gastos.

En este ambiente, ¿serían frecuentes las peregrinaciones devocionales a Roma desde Santiago? ¿Cómo se tendrían que plantear para justificarse? Sólo en rarísimas ocasiones se habla de Roma como destino de peregrinación de algunos compostelanos. Pero no es esto lo que más nos importa, por-

que no cabe duda de que hubo en todo tiempo “romeros”, es decir peregrinos que habían viajado a Roma.

Siempre he creído que hay que volver los ojos continuamente a esta fuente singular de información, manifiesta y callada, que es el Libro de Santiago. La necesidad de prestigiar y afianzar la devoción y el culto de Santiago obliga a ver todos los otros destinos de peregrinaciones y romerías en una perspectiva única, muy interesante. Quiero señalar también que, contra la teoría muy difundida, sobre todo por autores franceses (Bédier, Louis, Moisan, entre otros), de un autor único para el Libro de Santiago, llámese como tantos quieren Aymeric Picaud, o de cualquier otra manera, cada vez parece más claro que nos encontramos ante una verdadera compilación de textos, en los que la participación del compilador es, frente a la idea que él mismo ha querido darnos, mínima, y casi limitada a lo que denominaríamos un continuo peinado de los textos que habían sido emprestados a autores compostelanos, o a ambientes jacobeos, casi siempre gallegos⁹. Si insisto en este punto de vista es porque sólo si creemos en una diversidad de responsables para los diferentes textos, podremos dar toda su dimensión a muchas observaciones que, a menudo, dependen más de lo que uno se calla que de lo que uno ha escrito. Es cierto que a muchos textos no podremos nunca ponerles al lado un nombre de autor; pero nos bastará casi siempre saber que se trata de un autor concreto, de nombre desconocido, pero de personalidad diferente, para que tengamos ya elementos de juicio interesantes.

Veamos cómo se enfocan en este Libro nuestras peregrinaciones.

Uno de los momentos estelares en la valoración suprema de Santiago, que tanta importancia tiene para la organización de las grandes peregrinaciones, está reflejado a mi modo de ver en el Milagro 18 del Códice Calixtino. Recordemos breve-

⁹ Síntesis de estos problemas en Dfáz, *El Códice* (cit. nota 3), con las remisiones bibliográficas pertinentes.

10 Constituye actualmente el libro II del Liber sancti Iacobi (=LSI), fol. 140-155v del Códice Calixtino (=CC). Puede verse en última instancia M. de Menaca, *Histoire de Saint Jacques et de ses miracles au Moyen Âge*, Nantes 1987; K. Herbers, "The Miracles of Sint James", in J. Willims-A. Stones, *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, Tübingen (Jacobus-Studien, 3) 1992.

11 Pequeña población, ahora inexistente como tal, a unas quince millas de Roma, que fue sede episcopal hasta cerca de 1100, y que había dado nombre a la vía Labicana.

12 LSI II, 18, (CC fol. 152): *euntes ego versus Romam tenderunt; verum cum ad silvam que inter Urbem et villam que vocatur Labicanum sita est veniremus, sanctus Iacobus insecutos nos post tergum nostrum advolavit*. Advierto que las traducciones entrecuadradas están tomadas de la versión Moralejo-Torres-Feo, cit. nota 3.

13 LSI II 18 (CC f. 152): *illo igitur cogente Romam divertimus ubi prope ecclesiam beati Petri apostoli erat locus viridis et spaciosus in planicie aeris in quo turba sanctorum innumerabilis ad concilium venerat*.

mente el asunto de esta narración, larga y de perfiles desusados en el Libro de Milagros¹⁰.

El protagonista de los hechos es un joven, de nombre Giraldo, natural de una aldea en las proximidades de Lyon. Este joven, devotísimo de Santiago, "solía acudir todos los años a su sepulcro para hacer sus ofrendas". Se trata, por consiguiente, de un personaje bien situado para que resulte más llamativa la consideración que vamos a hacer. Habiendo fornicado contra su anterior vida continente, partió hacia Santiago sin haber hecho penitencia. En el camino trabó amistad y compañía con un mendigo que también peregrinaba a Compostela. En un momento del viaje se le presenta el diablo, en forma del apóstol Santiago, y lo persuade de que se mutile los genitales, aún con riesgo de su vida. Tras muchas vacilaciones, ejecuta lo aconsejado por el supuesto apóstol, y caído en coma y desangrado, lo creen muerto sus compañeros de peregrinación que lo abandonan. Pero al día siguiente, cuando preparaban sus exequias las buenas gentes del lugar en que había muerto, recupera la conciencia y narra sus impresiones. Una vez que se había, digamos, suicidado, salieron al encuentro de su alma, separada ya del cuerpo, una legión de demonios que lo llevaron a los tormentos. "En su marcha, se dirigieron hacia Roma. Pero cuando llegaron a un bosque situado entre la Urbe y Labicano¹¹, Santiago que venía siguiéndonos llegó volando"¹², con lo que increpa a los demonios, y lo reclama como su posesión en su condición de peregrino jacobita. "Así pues [prosigue el texto], obligados por Santiago llegamos a Roma, donde junto a la iglesia de san Pedro apóstol había un lugar verde y espacioso, al que muchedumbre innumerable de santos había venido en asamblea"¹³, que preside la Virgen María, la cual ordena que sea entregada el alma a Santiago, y devuelta a su cuerpo, con lo que pudo continuar la peregrinación y volver a su tierra dando testimonio.

El milagro aparece como contado por Anselmo de Canterbury, que de hecho lo narra de manera muy semejante en sus *Dicta*¹⁴, recientemente editados. La mención de Anselmo busca dar autoridad al relato, y al mismo tiempo asegurar una multiplicidad de narradores que conviene a la técnica misma reclamada por la presentación de los milagros. En el fondo, nos encontramos ante un milagro que más toca a las nuevas devociones hacia la Virgen María, que preside la asamblea de los santos, que a Santiago mismo¹⁵.

Nos interesa subrayar que la clave parece la mención de la ciudad de Roma, la cercanía de la iglesia del apóstol Pedro, y la asamblea de los bienaventurados. Nada evoca la condición papal de aquella iglesia ni la autoridad del príncipe de los apóstoles. Simbólico, el lugar parece que apunta a poner de relieve la grandeza y singularidad celestial de Santiago, de acuerdo con mucha de la doctrina jacobea. Repito que importa anotar el hecho de que en Roma no se establece ninguna competencia con san Pedro ni su santuario, mencionado sólo como elemento topográfico, cuyo carácter de santo jefe de la Iglesia no funciona en absoluto, sino que solamente proporciona en su iglesia un lugar anejo en que se encuentra reunida la asamblea celestial. En ningún momento esta iglesia de Pedro tiene virtud especial, análoga a la de Santiago. El apóstol reivindica al suicida engañado en cuanto peregrino y devoto suyo: esta devoción tiene, por decirlo así, suficiente carácter universal y definitivo como para que opere en el trasmundo, y determine incluso el momento de la devolución a la vida del arriesgado joven. Girmaldo anunciará en su propia región cuanto había experimentado, para edificación de propios y extraños, en beneficio del culto de Santiago. De esta manera queda claro que es la peregrinación compostelana un supremo bien, y que nada puede comparársele. Roma no se presenta aquí como ningún objetivo deseable y buscable, sino que casi no pasa de tener el carácter de una anécdota en la historia de la salvación.

¹⁴ Estos *Dicta Anselmi* se dieron al público, más o menos, hacia 1115; eran, por consiguiente, de publicación reciente cuando comienzan a organizarse los milagros que componen el libro II de LSI hacia 1135. Puede verse la edición reciente de R. W. Southern-P. S. Schmitt, *Memorials of Saint Anselm*, Londres 1969.

¹⁵ Indicaciones bibliográficas y notas al respecto en Herbers, cit. nota 10, 13 ss.

06. L.SI II 8, 10 (CC fol. 146v-y 147v. Van datados puntualmente por los años 1102 y 1104.

17 *Ignoro si ello tendrá algún significado concreto, aunque me figuro que sí, porque ellas sirven para probar la generosidad ilimitada de Santiago, que no atiende a estos puntos, sino a los hombres. En el primer caso se trata de un obispo, que va recitando los salmos del oficio divino junto a la borda; en el otro, el pobre peregrino se acerca a la borda *causa digerendi*, "para defecar".*

18 Y aún añadiría, cualquiera que sea la forma en que agradezca al apóstol sus favores. Pues en el milagro 8 una larga nota, que me parece añadida a la narración originaria cuando se reúnen los milagros para constituir el libro II de L.SI, nos informa de cómo el agradecimiento de este "prelado" consistió en la composición de letra y música (en tono I) de un pequeño responso en honor de Santiago, pieza que se encuentra en LSI I 23 (CC fol. 110v). Es curioso que en la introducción al responso ya se señale lo siguiente: *quidam antistes a Iherosolimis redien sereptum per beatum Iacobum a marinis periculis in primo tono adidit hunc*, palabras que hay que comparar con las que aparecen en el milagro: *Postea vero uenerundas ille antistes domini a marinis periculis beati Iacobi auxiliis ereptus gloriosissimum apostolum in oris Gallecie adit et ad eius Iucius hunc responsoium edidit et in primo antio musicie tono sic illum intonuit gavisus dicans*. No es éste el momento de entrar en discusión de cuál es la redacción primera, pero es innegable la mutua dependencia.

19 No puedo por menos de recordar que en el milagro 10 el personaje que será beneficiado por Santiago es designado solamente con las palabras *peregrinus quidam a thesorosolimis uallius*. Es decir, que en el momento en que se redactaba este milagro (que como queda dicho se supone que tuvo lugar en 1104) los peregrinos a Tierra Santa no tenían designación particular, al menos en el latín de los clérigos compostelanos, advertencia que hay que poner en línea con cuanto decimos arriba.

20 Recuerdo al lector que éste es el rasgo más característico que se proponen los milagros, pues quieren demostrar con hechos que Santiago es capaz de acudir en ayuda de sus devotos sin que sea necesaria la proximidad de su sepulcro, como era imprescindible para que se ejecutara la mayor parte de las acciones taumáticas.

21 Es el sermón que comienza *Preclara solennitas Iudieima* (CC fol. 57). Los textos dicen: *Ideus sanctos suos in celesti Hierusalem fide et opere antes elemeter illuminat, y sic totam intentionem nostram eundi in celesti Hierusalem confirmat fide et opere debemus* (CC fol. 57).

Pero no es solamente Roma la que está en esta especie de segundo plano, en que Santiago ocupa el puesto preeminente. En otro orden de cosas, referente a la peregrinación a los Lugares Santos, también los milagros 8 y 10¹⁶ me parecen sumamente ilustrativos. Se nos cuenta, en estas brevísimas narraciones de la serie antigua de milagros, lo sucedido a sendos peregrinos que regresaban en barco de Jerusalén. En circunstancias diferentes¹⁷, un golpe de mar los arrastra y caen al agua. Es común a ambos milagros el que uno y otro invocan al punto, de maneras diferentes, pero acordes en la devoción y en la confianza, a Santiago. Con la ayuda del apóstol, los dos peregrinos jerosolimitanos consiguen salvarse, por lo que se disponen, cada uno a su manera, a proclamar las excelencias de Santiago. En ningún caso parece, o al menos no se considera necesario indicarlo, que hayan acudido a otra protección o clamado otro auxilio que el del Zebedaida. De esta manera queda claro además que la protección de Santiago se mantiene fiel para con sus devotos, cualquiera que sea su condición¹⁸, y aunque hayan emprendido otra peregrinación¹⁹, viajen por mar, y se encuentren al pedir su auxilio lejos del santuario jacobeo²⁰.

No son, sin embargo, estos pasajes los únicos que muestran hasta qué punto se propende a posponer toda peregrinación a la que tiene como destino el sepulcro del apóstol. En un sermón, atribuido al papa Calixto, y por tanto original de alguno de los teólogos compostelanos que crean la doctrina de Santiago, el sermón 12, atribuido al 28 de julio, se pone especial empeño en reducir Jerusalén a la Jerusalén celestial. "Dios ilumina piadosamente sus santos que por su fe y sus obras van a la Jerusalén celestial", dice el autor del sermón, y aún añade: "Debemos afirmar con fe y obras nuestra intención de ir a la Jerusalén celestial"²¹. El verdadero camino para esta elevación espiritual se consigue siguiendo los pasos benéficos de Santiago, que peregrinó por el mundo sin bienes, descalzo

y desposeído de toda clase de medios, para predicar, como hizo Pedro marchando a Roma, la fe de Cristo y su reino.

Podemos sospechar que este pensamiento se procuraba inculcar en los fieles. La Historia Compostelana que, en diversos pasajes menciona el *iter Hierosolimitanum*, lo hace siempre pensando en las marchas de fieles y soldados que acudían a Jerusalén tras las cruzadas, sin tener en cuenta que la cruzada también se podía realizar en otros lugares donde estaba presente el peligro musulmán. No deja de causar impresión que en esta formidable Historia, se recojan las disposiciones de Pascual II por los que se prohíbe el éxodo de fieles desde las regiones occidentales a Tierra Santa, por el temor, dice el pontífice romano, de que se despueblen peligrosamente las tierras europeas y se acrecienta así el riesgo frente a los mahometanos²². Es verdad que en el libro 3, cap. 8 se habla del perdón que se obtiene *in itinere Hierosolimitano*, pero parece darse a entender que análogos beneficios espirituales se pueden obtener con el simple viaje a Compostela.

Es el propio Gelmírez el que en un decreto como arzobispo de Compostela y legado de la Santa Iglesia Romana, establece: "así como los soldados de Cristo, hijos fieles de la santa Iglesia abrieron el camino de Jerusalén con grandes trabajos, y gran efusión de sangre, así debemos nosotros hacernos soldados de Cristo y abrir el camino que por las regiones de Hispania más breve y mucho menos trabajoso lleva al mismo sepulcro del Señor"²³. No está claro si el texto se ha reducido y hay que entender, como se antoja más probable, que se trata del sepulcro del señor Santiago, que a pesar de ser menos largo y problemático que el de Jerusalén puede surtir las mismas benéficas ventajas. Pero es evidente que se está sosteniendo la semejanza entre ambas empresas con tal de aniquilar a los malditos sarracenos, y que incluso se presenta como preferible la cruzada hispana, propagando su bondad, al tiempo que se identifica espiritualmente la búsqueda de Cristo y la de Santiago.

²² HC I, 19.

²³ HC II, 78: *quemadmodum milites Christi fideles sanctae ecclesie iter Hierosolimitanum multo labore et multi sanguinis effusione aperuerunt, ita et nos Christi milites efficiamur et eius hostibus debellatis pessimis Sarracenis iter quod per Hispanie partes brevius et multo minus laboriosum est ad idem Domini sepulchrum ipsius subveniente gratia aperiamus.*

24 HC III, 9.

Es cierto que la peregrinación a Jerusalén, acaso por sus singulares riesgos, y su limitada utilidad, no era vista con buenos ojos por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas. En 1124 se propone llevar a cabo viaje tan azaroso el entonces tesorero de la iglesia compostelana Bernardo²⁴: pues bien, cuando había tomado tal decisión y hacía los preparativos del viaje, estando en la curia del rey, se vio obligado a demorar su marcha, que al fin no pudo llevar a cabo, por instigación ante el rey del arzobispo Gelmírez. Aunque la narración no está totalmente clara en los detalles, todo apunta a que ni el rey ni el arzobispo, que acaso acicateó al primero, toleran la marcha de tan insigne personaje, que, como sabemos por noticias parciales sucesivas, llevó tan a mal esta imposición, que las relaciones entre Bernardo, que tanto había hecho por la Iglesia de Santiago, y Gelmírez se fueron haciendo cada vez más tensas hasta concluir con una verdadera ruptura de la vieja amistad entre ambos.

Nunca llega a verse con claridad cuál es la verdadera postura ante la peregrinación a Jerusalén. Pero los obstáculos que se oponen a ella cuando es posible, las recomendaciones de no exponerse inútilmente a una muerte casi segura, las consideraciones sobre los problemas que plantea la marcha masiva de los fieles hacia Tierra Santa, parecen argumentos que fuerzan la conclusión de que, sin prohibirla ni minimizar su mérito, se buscaba por todos los medios al alcance de la mano lograr que se renunciase a ella. Bien podría ocurrir que jugasen en este sentido conveniencias políticas diversas, que podrían ir desde las relaciones, entonces sumamente tensas, con Bizancio hasta problemas originados en las relaciones de la Iglesia de Roma con el reino cristiano de Jerusalén, entonces apenas asentado. Pero no querría introducir factores políticos discutibles en esta situación.

Ante los ojos de los fieles el argumento usado para degradar el interés por otras peregrinaciones es el de que, cuando se viene

a Santiago, y se hace la debida penitencia por las propias faltas, se obtienen las mismas gracias que se otorgaban a los que morían en el camino de Jerusalén, esto es, los que luchando contra los enemigos de la fe (o dispuestos a morir por ella) perdían la vida en el empeño. Si se trata de otros santos, basta considerar que Santiago es el más importante y más próximo al Señor de todos los bienaventurados. De donde resulta que la peregrinación compostelana reúne en sí misma todos los méritos y las ventajas de cualquier otra empresa espiritual, con la ventaja añadida de presentar riesgos fácilmente superables cuando se abordan con la debida fe y devoción.

En efecto, da la impresión que todo obedece a la necesidad no sólo de afianzar el prestigio de la Iglesia compostelana, que no había renunciado totalmente a su ambicioso propósito de llegar a convertirse en la sede patriarcal de Occidente, sino de asegurar firmemente la peregrinación jacobea, fuente segura de poder y de recursos para aquella Iglesia. Si recorremos atentamente muchas de las palabras que con diversos signos hablan de la peregrinación jacobea, y de otras peregrinaciones, dos consideraciones dignas de ser tenidas en cuenta se desprenden de su lectura: primera, que los fallos y riesgos que muchos descubren en el camino de Santiago se documentan asimismo en otros santuarios; y segunda, que en uno y otros casos se hace imprescindible el cambio de costumbres, la metanoia de los peregrinos, la santificación de los fieles, más allá de tomar los viajes santos como una pura ocasión de recorrer santuarios y visitar sepulcros de santos para solicitar en ellos los favores divinos, devoción y piedad inútiles si no van acompañadas del propósito de ofrecer en compensación de cualquier petición la vida santa que requiere la conversión real, objetivo de la recta devoción.

En la descripción de aquellos fallos vemos cómo se enristran, sin empacho alguno, las más diversas peregrinaciones, a veces sólo romerías devocionales, hasta dejar ver que faltan

25 LSI I, 17.

26 LSI I, 17 (CC fol. 86) *Custodes qui altaria basilicum sanctorum Iacobi, scilicet Egidii, Leonardi, Martini Turonis, Beate Marie Podii, Petri apostoli Rome observant et mali hospites socii fraudis sunt.*

medios de atisbar un problema más hondo. En el impetuoso y virulento sermón que es el *Veneranda dies*²⁵, se censuran las disputas por los puestos que tienen lugar a menudo en el santuario de San Gil; no debe ocurrir otro tanto en Santiago, donde cada nación suele ocupar su puesto, para así reunidos los fieles orar y cantar cada uno a su modo y en su lengua. En otro orden de cosas, más descollante, los hospederos de unas y otras rutas se valen de mil artimañas para engañar y estafar a los peregrinos que de buena fe pierden cuanto llevan consigo por la avaricia y la ruindad de aquellas malas personas. Estas fullerías y ardidés pueden incluso achacarse a los sacristanes de los santuarios.

Podemos analizar, para mejor comprender la posición del escritor, los pasajes en que, con diversos pretextos, se presentan enumeraciones, con frecuencia diferentes en sus elementos, de los grandes centros de peregrinación que quieren marcarse como representativos ante el oyente, o lector.

El autor del sermón hace en un momento de su exposición, como argumento para probar *a paralelo* la malicia de muchos en relación con los peregrinos, una curiosa enumeración de los más frecuentes lugares de peregrinaje. Esta enumeración no deja de presentar, en verdad, aspectos interesantes. Dice así: "Los guardias que custodian los altares de las basílicas de Santiago, san Gil [Saint Gilles, junto a Nîmes], San Leonardo [de Limoges], san Martín [de Tours], Santa María [del Puy-de-Dôme] y de san Pedro en Roma son también cómplices de las maldades de los hospederos"²⁶. No parece casual que sean Santiago y Roma los dos nombres mencionados en los extremos de la lista, como si estas dos fueran las peregrinaciones que resumen y modelan toda las demás. Vemos figurar netamente a Roma entre los grandes centros de peregrinación, aunque toda la serie va encabezada por el recuerdo de Santiago. Podría pensarse que se trata de una serie amorfa, no representativa de la condición de los santuarios. Pero basta a

convencer de lo contrario, la presencia concreta de San Martín de Tours, que curiosamente no es mencionado nunca de manera explícita como gran centro de peregrinación, como si en los textos hubiera un empeño de ocultar esta peregrinación tan atractiva, y tan frecuentada, desentendiéndose de una realidad que venía de mucho tiempo atrás. Sólo es recordada en función de estas observaciones, y luego de manera bastante marginal, en el capítulo 1 de la Guía del Peregrino en el propio Libro de Santiago.

Poco después, se describen los lugares a que muchos malvados envían a sus secuaces para que se adiestren en técnicas de extorsión, con que maltratar a los peregrinos, y sacarles provechosos beneficios. Entre estas escuelas de malignidad, que se corresponden con puntos de suma afluencia de gentes, menciona el autor: “al Puy, a Saint Gilles, a Tours, a Piacenza, a Lucca, a Roma, a Bari y a Barletta”²⁷. La serie no es muy homogénea, porque hay santuarios notables, junto a ciudades de notable importancia por su papel comercial o su situación privilegiada, como es el caso de Piacenza y de Barletta. Como notó en su momento Herbers²⁸, la mayoría de estas ciudades son italianas (cinco entre ocho); no hay otras fuentes más o menos contemporáneas en que se aluda a ellas como especialmente nutridoras de bajos fondos o mafias organizadas de gentes de mal vivir. Más bien parece que al papel de núcleos de comunicaciones y aglomeraciones importantes deben esta condición y mala fama. En este caso, Roma entra en la lista sin mayores títulos, como una más de las ciudades italianas donde se acumulan malhechores, según se desprende de su posición en la serie. ¿Es original del autor toda esta relación, o como piensa Herbers, basándose en supuestos problemas textuales, que no comparto, un simple añadido posterior, algo así como obra de una mano que en una nota marginal, luego incorporada al texto, haya querido cargar las tintas en todo el furibundo ataque contra estos truhanes y forajidos?

27 CC fol. 88v: *qui es pueris suis fraudis didascalos mittere curant aut Podium aut villam sancti Egidii aut Turoni aut Placentiam ut Luccam aut Romam aut Barium aut Barletum illos mitunt.*

28 K. Herbers, *Der Jakobsweg*, Tubinga 1986, 2ª ed., 80.

29 LSI I, 17 (CC fol. 88v): *ipsos sanctos Iacobum scilicet et Petrum, Egidium, Leonardum, ipsam Dei genitricem Mariam Podiensem, Magdalenam, Martinum Turonensem, Ioannem Baptistam Angeliacensem, Michaelem Marinum, Bartholomeum Bonaventinum, Nicholaum Bariensem accusatores coram Deo habebitis.*

Podría pensarse que esta última retahila encontraría adecuada réplica en otra nueva enumeración análoga, en que se presenta a los propios santos como destinados a convertirse en acusadores de aquellos que usan sus santuarios y sus devotos para ejercitar sus malas artes. “A los mismo santos —dice el predicador—, a saber, a Santiago, a san Pedro, a san Gil, a san Leonardo, la misma Madre de Dios, Santa María del Puy, a Santa Magdalena [enVézélay], a san Martín de Tours, a San Juan Bautista de Angély, a san Miguel Marino [esto es, del Monte Gargano], a san Bartolomé de Benevento, a san Nicolás de Bari los tendreis como acusadores delante del Señor”²⁹. En esta nueva fila los santos italianos se han reducido a tres (más san Pedro, que tiene su puesto propio), mientras que son más numerosos los franceses, que doblan exactamente a los italianos. A la vista de estos números, uno se siente inclinado a pensar que en la lista anterior estaban peor considerados los italianos, en la presente son los franceses. Sin duda, no se trata de distinguir fielmente localidades y funciones, sino más bien de establecer solamente diferencias en los conjuntos. En todo caso, es innegable que abundan lugares lejanos como si fueran de más compleja comprobación, y desde luego menos interesantes, sobre todo porque de esta manera se tranquiliza más al peregrino común jacobeo.

En uno y otro caso, sin embargo, vemos aparecer Roma como forma propia, aunque un tanto desvanecida ante el nombre de Santiago, cuya importancia lo lleva a aparecer siempre en primer lugar, como la más relevante peregrinación y el santuario más completo y puro que se podría encontrar en la Europa de su tiempo, a pesar de que se encuentren aquí secuelas inevitables de este mal vivir. En ningún caso, nótese también, en ningún caso, se encuentra Jerusalén, ni su camino, bajo ninguna forma en estos inventarios de lugares santos, en que la concurrencia de fieles facilita la obra de malvados. No creo que quepa pensar que aluda de alguna manera a esta ruta de pere-

grinos la mención de los dos puertos adriáticos de Bari y Barletta. Por ello parece indudable suponer que Tierra Santa, los Santos Lugares, no pueden ni deben considerarse propiamente un destino usual de peregrinación: su trascendencia como testigos de la Vida, Pasión y Resurrección de Jesús no tiene paralelo alguno. Quizás por respeto a estos Lugares tampoco se quiso insistir en la presencia de malhechores, aunque justo es también decir que faltan allí, o al menos no constan en muchos de los relatos correspondientes, sepulcros de santos de la máxima jerarquía, como es el caso glorioso de Roma, y más todavía el de Santiago.

En el fondo, domina de una u otra manera la creencia, sin duda sumamente difundida en Compostela, y que se transmite aquí de algún modo a los que visitan el templo del apóstol, en la doctrina de las tres sedes, a saber, las marcadas respectivamente por la presencia de Pedro, sucesor de Cristo, en el centro del ecumene, por Santiago a la izquierda en el Occidente y por Juan su hermano, en Éfeso, a la derecha, de acuerdo con la conocida petición hecha por la madre de los Zebedaidas a Jesús³⁰. Esta teoría se atestigua en el cap. 19 de la Historia de Turpín, y con matices teológicos más elaborados en el sermón *Exultemus*, que acabo de tener la fortuna de editar y estudiar³¹. No se puede establecer la anterioridad de una u otra formulación, ya establecida de manera rudimentaria en el conocido himno asturiano a Santiago, redactado sobre 786. Esta teoría se refiere, como es sabido, a la preeminencia absoluta de estas tres sedes, que deberían convertirse propiamente en los tres grandes patriarcados de la cristiandad. Esta posición relevante no tiene nada que ver, en principio, con hechos de peregrinación, entre otras razones porque nunca se pensó, de acuerdo con venerables y antiquísimas tradiciones, que el apóstol Juan hubiera de ser tenido por mártir, acaso el único que no alcanzó esa palma en el colegio de los doce. Teniendo en cuenta que Roma ya es la cabeza de la

³⁰ Mat 20, 20.

³¹ Díaz, *De Santiago y de los Caminos de Santiago*. Colección de estudios seleccionados y reunidos por Manuela Domínguez García, Santiago 1997, 141-167. Allí mismo estudio y explico el origen y desarrollo de esta teoría, que ya ha sido puesta de relieve en varias ocasiones.

32 LSI 1, 17 (CC fol. 80v-81): *similiter non absque re oratores a Hierosolimis redientes palmas deferunt et a sancti Iacobi liminibus revertentes crusillas gerunt... peregrini a Hierosolimis redientes palmas deferunt demonstrantes se omnia vicia mortificasse.*

Iglesia (en este momento, de la Iglesia occidental, después de los cismas bizantinos), y que Éfeso queda fuera del alcance de los fieles y de la política eclesiástica, toda la cuestión se centra en Santiago, y en su ambición de llegar a parangonarse estrechamente con la propia Roma, alcanzando una verdadera dirección de la cristiandad occidental. La teoría, terminantemente reprobada por Roma, que llegó a ver peligrar su jurisdicción absoluta, se mantuvo cada vez más en terrenos puramente especulativos, pero con notable incidencia en la justificación a posteriori de la peregrinación jacobea.

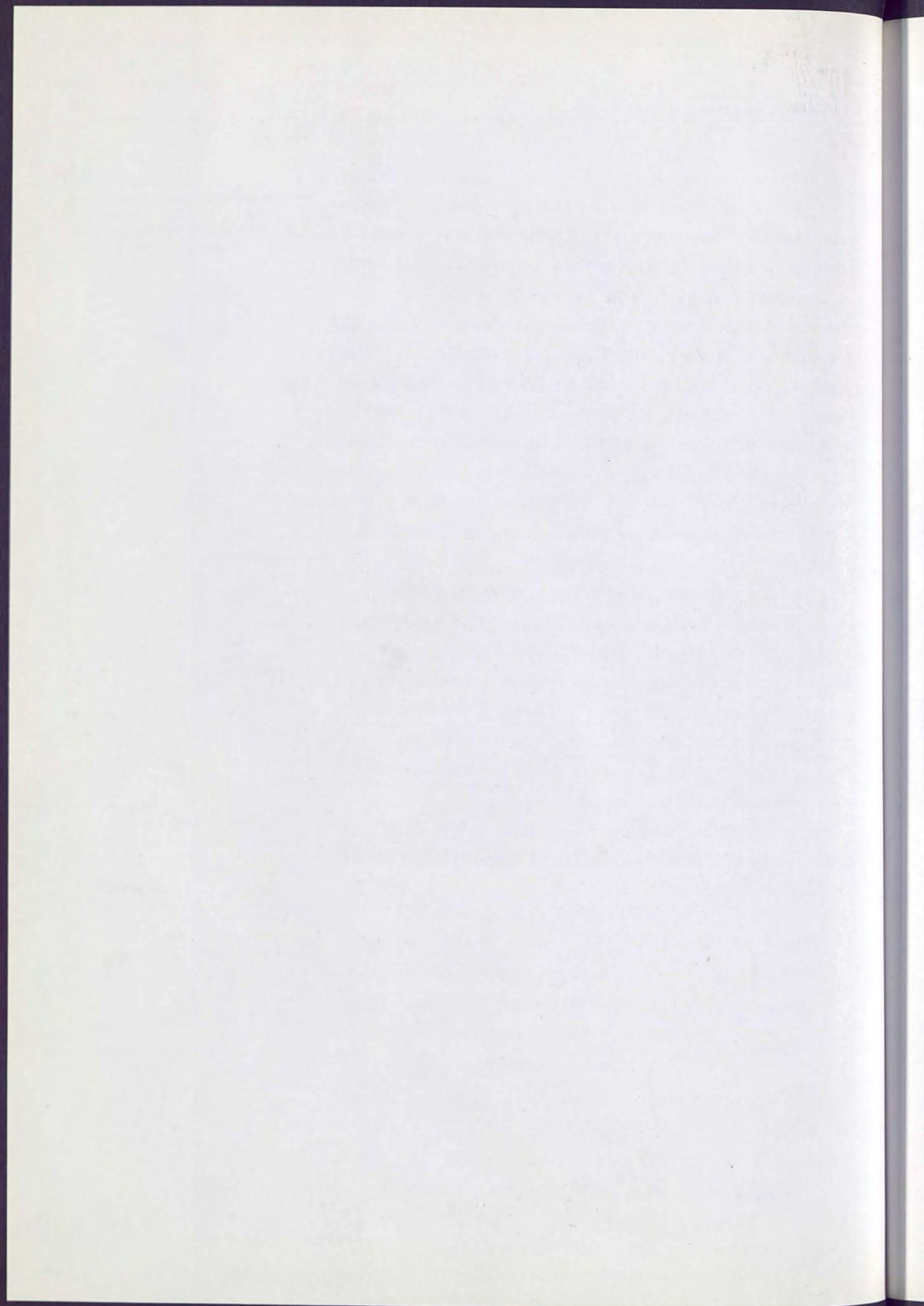
Finalmente querría aludir a la única mención de peregrinaciones, en que descubrimos una realidad que se imponía a los observadores compostelanos, por mucho que siempre tuvieron interés, notoriamente manifiesto, en colocar en la parte de sombra todos los cultos y devociones que no fueran los del sol esplendente que para ellos no era más que el apóstol de Galicia, Santiago, el preferido del Señor. Es una mención ocasional, marginal, que se encuentra una vez más en el sermón, tantas veces mencionado, *Veneranda dies*. Después de describir por menudo los verdaderos símbolos del peregrino, el bordón y la escarcela, de describir los ritos con que se entregaban estas piezas a los peregrinos en su iglesia respectiva al iniciar la peregrinación a Santiago, y explicar minuciosamente su simbología, fuertemente rebuscada, se pasa a señalar otro símbolo que acredita la llegada a Santiago, la concha, por primera vez designada con el nombre gallego de "vieira". Como de pasada se dice entonces: "Por lo mismo los peregrinos que vienen de Jerusalén traen las palmas, así los que regresan del santuario de Santiago traen las conchas. Pues bien, la palma significa el triunfo, la concha significa las obras buenas". Sigue una explicación del valor simbólico de la palma: "los peregrinos que vienen de Jerusalén traen las palmas mostrando que han mortificado sus vicios"³². De esta manera incidental se recuerda la realidad de otra gran peregrinación. Pero

no hay más recuerdos concretos de esta empresa, pues a renglón seguido se aclara con todo detalle lo que representa y quiere decir la concha santiaguista, mucho más positivo y creador, porque representa las buenas obras que marcan al peregrino compostelano. Es verdad que lo que realmente acreditaba una y otra peregrinación era el certificado correspondiente, pero los símbolos tienen su valor, y a juzgar por los restos conservados en toda Europa, sin hablar de las representaciones pictóricas o escultóricas, las conchas se convirtieron pronto en el símbolo por excelencia de la gran peregrinación compostelana³³. Sin duda, las palmas orientales, pese a su exotismo, no pasan de ser poco más que un recuerdo ocasional.

Me he limitado en estas notas a comentar algunos fundamentos de la valoración que se hacía en Santiago de los viajes devocionales distintos del compostelano. Podemos decir, sin temor a errar demasiado, que las fuentes jacobeanas procuran por todos los medios demostrar a propios y extraños que la peregrinación a Santiago es la más completa, la menos arriesgada, la mejor fundada, la que realmente merece la pena para los hombres de cualquier tiempo.

Una manera singular de presentar el hecho peregrinatorio en su dimensión real, tal como se veía en Compostela por los primeros decenios del siglo XII.

33 A este propósito resulta grato recordar el excelente trabajo del llorado investigador K. Köster, *Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen Santiagostrassen*, Neumünster 1983.





Dee Dyas

Journeying to Jerusalem: Literal and Metaphorical Pilgrimage in Middle English Literature

With all due respect to the two other great pilgrimage sites¹ with which this conference is concerned, it is Jerusalem (and the marvellously complex motif of journeying to Jerusalem) which captures the imaginations and dominates the thinking of most medieval English writers. This is undeniably true of the great poets of the fourteenth-century. In Chaucer's *Canterbury Tales*² pilgrims may ostensibly be travelling to the shrine of St Thomas in Canterbury but the most spiritual member of the group, the Parson, urges them to focus on reaching the "Jerusalem celestial."³ In both *Pearl*⁴ and *Piers Plowman*,⁵ the dreamers not only learn in graphic detail of the death of Christ in the earthly Jerusalem⁶ but are profoundly challenged by their glimpses of the Jerusalem on high.⁷ Spiritual writings in prose also testify to the abiding fascination exercised by the idea of Jerusalem: the thirteenth-century *Ancrene Wisse* (*Guide for Anchoresses*) speaks of the anchorhouse as "Jerusalem" where the anchoress need never see anything but peace⁸ and Walter Hilton, writing towards the end of the fourteenth century, uses the pilgrimage to Jerusalem as a dynamic image of the mystical life.⁹ Even Margery Kempe,¹⁰ that most active of would-be contemplati-

1 Compostela and Rome.

2 Quotations taken from *The Riverside Chaucer*. Ed. Larry D. Benson. Oxford, 1987.

3 *Parson's Prologue*, 51.

4 *Poems of the Pearl Manuscript*. Ed. Malcolm Andrew and Ronald Waldron. Revised edition. Exeter, 1987.

5 *The Vision of Piers Plowman*. Ed. A.V.C. Schmidt. Second edition. London and Vermont, 1995.

6 *Pearl* 793-828; *Piers Plowman*, XVIII. 6-91.

7 *Pearl*, 960-1194; *Piers Plowman*, I. 1-16.

8 *Ancrene Wisse*. Ed. J. R. R. Tolkien. London and New York, 1962, Part III, f. 46b, 5. Modern English version in *Anchoritic Spirituality*, translated by Anne Savage and Nicholas Watson. New York, 1991, 112.

9 The Middle English text of Hilton's *Scale of Perfection* is still in preparation for the Early English Texts Society. Quotations are therefore taken from a modern English version by John P.H. Clark and Rosemary Dorward. New York, 1991. (On the pilgrimage to Jerusalem see Book 2, Chapters 19-26.)

10 *The Book of Margery Kempe*. Ed. Sanford Brown Meech. London, 1940. A useful modern English version is *The Book of Margery Kempe*, translated by B. A. Windeatt. Harmondsworth, 1985.

11 See Dorothea R. French, "Journeys to the Center of the Earth" in *Journeys Towards God: Pilgrimage and Crusade*. Medieval Institute Publications. Kalamazoo, 1992, 45ff.

12 See Giles Constable, "Opposition to Pilgrimage in the Middle Age" *Studia Gratiana*, 19 (1976), 123-46.

13 See Brooke, Rosalind and Christopher, *Popular Religion in the Middle Ages*, London, 1984, Ch 3; also Geary, Patrick J, *Furta Sacra: Thefts of relics in the Middle Ages*. Revised edition. Princeton, 1990.

14 The point is made by St Paul (Acts 17:24-7) and by Gregory of Nyssa (c.330-c.395) who asks how it can be conceivable that the Holy Spirit should be freely available in Jerusalem but unable to reach those who lived elsewhere (*Ep 2 P.G.46. 1011*).

ves, demonstrates during her visit to Jerusalem a degree of spiritual integration which belies the criticism her activities have evoked.

Such profound preoccupation with the idea of Jerusalem was hardly surprising: Jerusalem, centre of the earth¹¹ Jerusalem, city of David, whose Psalms formed the very backbone of medieval worship; Jerusalem, whose stones witnessed the ministry, death and resurrection of the Saviour and was thus, supremely, the place where the visible presence of God had been made manifest on earth. Moreover, in Christian theology the earthly city foreshadowed a yet more dazzling prospect: behind the earthly Jerusalem the devout believer could glimpse, distant but glorious, the holy city described in the Book of Revelation, the new Jerusalem where the Lamb of God reigns in triumph and all Christians find their true home. The earthly Jerusalem was the supreme pilgrimage goal, not only because of its past but because of the heavenly city of which it was both antetype and guarantee.

It is evident, however, that as far as Middle English writers were concerned, belief in a heavenly Jerusalem both stimulated and challenged devotion to the earthly city. At issue were the vexed relationship between physical and spiritual journeying, the tenuous connection of the tangible to the eternal and the elusive link between holy places and the holy person of God. Monastic orders, anchorites and mystics generally regarded stability¹² not mobility, as the essential prerequisite for spiritual progress; the relics which multiplied (and travelled) throughout Christendom were often of doubtful provenance and disputed spiritual value¹³ and, most telling point of all, was not God equally available to those who sought him wherever they might be.¹⁴ These questions were, of course, not new but they were highly relevant to a society where ever-growing numbers of lay people earnestly sought not only to find the surest route to heaven but to experience the pre-

sence of God while still in this world. And they found a particular focus in the multi-layered significance of Jerusalem. Medieval allegorical interpretation offered a four-fold reading of Jerusalem: 'the material Jerusalem is the city placed in Judea, the mystical is the Church, the moral is the faithful soul, the anagogical the heavenly home.'¹⁵ In Middle English texts we see these concepts developed in ways which both complement and contradict one another. Jerusalem can be seen to function not as a single place but as a series of images, each of which develops a different strand of theological understanding and devotional practice. It is, by turns, an earthly city made holy by God, the heavenly city described in the Book of Revelation, the cloister¹⁶ and an inner spiritual reality within the soul where God may be encountered. In approaching each text we need to ascertain precisely which Jerusalem is in the writer's mind and how they seek to journey there. Some value highly the practice of travelling to the earthly city; others regard it with deep suspicion. These widely-varying attitudes towards the status of the earthly Jerusalem can only be understood by reference to a deep-rooted and, I would suggest, fundamentally irreconcilable tension, inherited from the early centuries of the Church. It is a significant characteristic of Jewish and Christian pilgrimage that places have traditionally been made holy only through association with a person.¹⁷ In the Old Testament¹⁸ and the early chapters of the Gospels,¹⁹ Jerusalem was regarded as special because it was the place where God dwelt: "Blessed be the Lord out of Sion, who dwelleth in Jerusalem" (Psalm 134:21).²⁰ Two factors prompted a revision of this view within the Early Church. Firstly, the rejection of Christ by the Jewish authorities and the subsequent devastation suffered by the city in AD 70 and AD 135 meant that Christians came to see Jerusalem as an example of a place which had come under the judgement of God.²¹

¹⁵ "Quatuor siquidem civitates in divina Scriptura fuisse perhibentur, quarum unaquaque Hierusalem nuncupatur, id est, materialis et mystica, moralis et anagogica. Materialis Hierusalem est quaedam ei vitas in Judaea posita, mystica vero est Ecclesia, moralis quaelibet fidelis anima, anagogica coelestis patria." Hugh of Folieto, *De Claustro Animae*, 4.1, PL, 176, 1131.

¹⁶ Bernard of Clairvaux writes of a cleric who has become a monk instead of travelling to Jerusalem: "Philippus vester, volens proficisci Ierusalem, compendium viae invenit, et cito pervenit quo volebat. ... Stantes sunt iam pedes eius in atrii Ierusalem. ... Ingressus est sanctam civitatem. ... Et si vultis scire, Claravallis est. Ipsa est Jerusalem, ei quae in caelis est." Letter 64 in *S. Bernardi Opera* Vol. VII Epistolae I., *Corpus Epistolarum* 1-180, Ed. J. Leclercq and H. Rochais. Rome, 1974, 157-8. "Your Philip, wishing to set out to Jerusalem, found a short cut and quickly arrived where he wished to go. ... His feet are already standing in the courts of Jerusalem He has entered the holy city And this is Clairvaux. She herself is Jerusalem, the one which is in heaven."

¹⁷ In pagan religion holiness was regarded as "impersonal and inherent in the place, in nature," Sabine MacCormack, "Loca Sancta: The Organisation of Sacred Topography in Late Antiquity" in *The Blessings of Pilgrimage*. Edited R. Ousterhout, Urbana, 1990, 10.

¹⁸ See Robert L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*. New Haven and London, 1992 and W.D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*. Berkeley, 1974.

¹⁹ See Peter Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem* Grand Rapids, 1996 for an examination of the way this perception changes within the Gospel narratives.

²⁰ *Holy Bible translated from the Latin Vulgate*. Old Testament first published at Douay 1609, New Testament first published at Rheims 1582. Dublin, 1829. "Benedictus Dominus ex Sion qui habitat in Hierusalem." *Biblia Sacra Vulgata*. Ed. Robert Weber. Stuttgart, 1969.

²¹ Pionius: "I saw the land which until now has borne witness to the wrath of God" *Mart. Pionii*. iv 18. Cited Joan Taylor *Christians and the Holy Places*. Oxford: Clarendon, 1993, 313.

22 In contrast to Judaism ... there was no place in Christianity for a devotion to Jerusalem or a belief in its inherent holiness ... The New Testament instead encouraged Christians to focus their spiritual attention on the heavenly Jerusalem (Gal. 4:26; Heb. 12:22) for this heavenly city now fulfilled all that the earthly city had been intended to enjoy." Peter Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Places in the Fourth Century*. Oxford, 1990, 40-1.

23 As for example in the visits of Melito of Sardis, Alexander of Cappadocia and Origen. Taylor notes that Origen describes his visit as an *historia*, which she defines as "a sort of learned tourism, a grand 'study tour' ", op. cit. 311

24 See *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*. Ed Peter Walker. Cambridge, 1992.

25 Hebrews 11: 13-16; 13: 12, 13; 1 Peter 1,1;2,11.

26 For example the well-known *Letter to Diognetus*, possibly the earliest extant work in defence of Christianity: "Christians dwell in their own countries but only as sojourners ... Their existence is on earth but their citizenship is in heaven" PG, ii. 1167-86. Gerhart B. Ladner observes that "the *topoi of xeniteia* and *peregrinatio*, of pilgrimage, of homelessness, of strangeness in this world, are among the most widespread in early Christian ascetic literature." *Homo Viator: Medieval ideas on Alienation and Order*. *Speculum* 42, No 2, 237.

27 Taylor comments: "Constantine brought to Christianity a pagan notion of the sanctity of things and places" op. cit. 308.

28 Walker (1990, 17, 33). See also *Egeria's Travels*, translated by John Wilkinson (London 1971) for an account of the liturgy which developed under Cyril's guidance.

29 See Markus, Robert, "How on Earth could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places." *Journal of Early Christian Studies* 2:3, 257-71, 1994.

30 See Constable 1972 and Francine Cardman "The Rhetoric of Holy Places: Palestine in the Fourth Century" in *Studia Patristica* 12.1 Ed. Livingstone, Elizabeth A. Oxford, 1982, 18-25.

Secondly, the belief that God had sent the Spirit at Pentecost meant that he was now understood to dwell in the Church in every place. There was no longer, therefore, any sense in which God could be said to be especially present in Jerusalem.²² For the first three centuries of the Church the role of Jerusalem was thus historical²³ rather than theological or spiritual²⁴ and those who travelled there during this period appear to have done so in order to elicit information rather than to encounter God. The pages of the New Testament²⁵ and the writings of the early Fathers²⁶ portrayed Christians as strangers and pilgrims on earth, exiled from Eden by Adam's sin and called to citizenship of the New Jerusalem through the sacrifice of Christ. Their priority was not to seek God in any earthly city but to concentrate on a life-long pilgrimage through this perilous world to the homeland of heaven.

In the fourth century, however, came the conversion of Constantine and a reaffirmation of the spiritual significance of "place", a development which probably owed something to the pagan background of the emperor.²⁷ Palestine as a whole (and Jerusalem in particular), was reclaimed as a geographical area, a Holy Land, where God had not only acted in the past but could still be encountered in the present. What Helena did through her 're-discovery' of sites, Constantine through his building programme, and Cyril of Jerusalem through his teaching and development of liturgy,²⁸ was to restore to the earthly Jerusalem a sense of the immanent presence of God. Jerusalem once again came to be seen as a place where a Person could be encountered. The resultant change in the status of Jerusalem was paralleled by the emergence of a network of holy places across Christendom.²⁹ This development, however, did not go unopposed either at the time or in subsequent centuries.³⁰ What I have termed "geographical" or "place" pilgrimage was to its supporters a valuable compo-

ment of the pilgrimage of life. To its detractors it was at best an irrelevance and at worst a dangerous distraction from the true pilgrim life of devotion to God in the place of one's calling. This controversy surfaces many times during the succeeding centuries but never with such force as in late medieval England, where orthodox and Wycliffite voices both raised doubts about traditional practices. Medieval pilgrims travelled to Jerusalem in search of forgiveness and salvation and out of devotion to Christ.³¹ But could not all these objectives be equally well if not better fulfilled at home? This is a question with which Middle English writers wrestled and which fuelled so much of their creativity. The idea of journeying to Jerusalem, precisely because biblical and patristic writers sanctioned such a wealth of possible interpretations, provided a unique focus for the spiritual debates and tensions of late English medieval society.

Sadly, there are very few extant accounts in English of pilgrim journeys to Jerusalem during this period. Those which have survived tend to concentrate on the practicalities of the journey, anxious to warn other travellers of the pitfalls of money-changers, mouldy food and marauding Saracens.³² The highly-informative *Information for Pilgrims unto the Holy Land*,³³ which though printed around 1498 drew heavily on earlier accounts,³⁴ offers a wealth of invaluable advice. Pilgrims should avoid the lowest part of the ship from Venice which is "ryght evyll & smoulderyng hote and stynkyng." That galleys should ever sail safely from Venice to Jaffa seems astonishing if all pilgrims followed the advice to carry not only "a lytell cauldron," a "fryenge panne," barrels of water and wine, laxatives, restoratives and spices, a cage of chickens and a feather bed. Pilgrims should move swiftly on disembarkation at Jaffa to choose the best mule; they should also watch out for those Saracens who will "go talkyng [with] you [and] make gode chere: but thi woll stele from you yf

³¹ See Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind*. Revised edition. Aldershot, 1987, 124-5.

³² See *The Itineraries of William Wey*. Roxburghe Club. London, 1857. Three accounts by English pilgrims of this period originally written in Latin, which contain similar material, are translated in *Western Pilgrims*. Publications of the Studium Biblicum Franciscanum 18. Ed. Eugene Hoade, Jerusalem, 1952.

³³ *Information for Pilgrims unto the Holy Land*. Ed. E. (Gordon Duff. London, 1893.

³⁴ Particularly that of William Wey who travelled to the Holy Land in 1458 and 1462. See note 32 above.

35 There are accounts in Latin by pilgrims from other European countries, such as Felix Fabri and Pietro Casola, which have a strong devotional emphasis but these do not come within the scope of this paper.

36 Langland is firmly committed to the idea of stability and the need for men and women to serve God in their allotted place in the community. The *Prologue* draws heavily on the idea of mankind as exiles in the world, wandering "like sheep who have gone astray" (Isaiah 53), even apparently pious journeying being perceived as an excuse for deceit and lechery. *Prologue*, 46-54.

37 The name given to those who had visited Jerusalem. See Sumption, Jonathan, *Pilgrimage: An Image of Medieval Religion*. London, 1975, 173-4 for the origins of this title.

38 Compare the opening vision of Deguileville's *Pilgrimage of the Lyfe of the Manhood*, ed. Avril Henry. London, New York, 1985, which was translated into from French into Middle English in the early fifteenth century.

they maye." This delightful work lists the sites to be visited and the pilgrimages to be made but, as with many others of its kind,³⁵ its tone is practical rather than devotional. The chief exception to this pragmatic rule is the *Book of Margery Kempe* which is more concerned to chart pathways of the spirit, than to offer advice on selecting a docile mule. This preference is extremely significant and I shall return to it later.

These accounts apart, it has to be admitted that the majority of extant Middle English texts view geographical pilgrimage with considerable suspicion, if not downright disapproval. The harshest criticism is found in the late fourteenth-century poem *Piers Plowman*, where wandering is viewed as synonymous with sinfulness³⁶ and pilgrims and palmeres,³⁷ even, I regret to say, those bound for the shrine of St James, are characterised as hypocrites and liars:

Pilgrymes and palmeres plighten hem togidere
pledged themselves together
 To seken St Jame and seintes in Rome; *saints*
 Wenten forth in hire wey with many wise tales, *on their way*
 And hadden leve to lyen al hire lif after.
had permission to lie all their lives
(Piérs Plowman, Prologue, 46-9)

The poem opens with the narrator going out into the world in search of marvels. Wearied by his wanderings, he falls asleep and receives a series of dream visions in which he is taught the true nature of this world and the path which men and women must follow if they are to save their souls. The *Piers plowman* poet is generally believed to have been one William Langland, a married cleric in minor orders. In the poem Langland offers two kinds of journey to Jerusalem. Firstly, in the Prologue the Dreamer is confronted with the heavenly Jerusalem,³⁸ described initially as a tower on a hill (Prol. 14)

a dream visit to the earthly city to witness Christ's sufferings and death (XVII.I-8).

This witnessing of the Passion narrative is a necessary part of the Dreamer's theological education. In its dramatic presentation and sense of involvement it mirrors the meditations advocated by Richard Rolle⁴³ and the author of the pseudo-Bonaventuran *Meditations on the Life of Christ*⁴⁴ among others. The meditative technique of entering into the biblical narrative' and in particular, the practice of journeying in the imagination through space and time to witness the crucifixion of Christ, was common in late medieval spirituality and offers an interesting parallel in its objectives and effects to the practice of "place" pilgrimage. Those who desired to enter into the events of Christ's Passion, whether through the use of their spiritual imaginations or by standing in the very spot where the Saviour had suffered, were seeking an immediacy of experience which would enrich and inspire their spiritual journeys. Langland taps into this rich vein of spiritual encouragement in order to move and motivate his audience as they pursue their daily journey to the heavenly Jerusalem.

At first sight Chaucer's *Canterbury Tales* (c. 1380-1400) appears more accommodating towards the idea of "geographical" or "place" pilgrimage. The framework of the poem is, after all, a journey to the shrine of St Thomas Becket at Canterbury, during which the pilgrims pass the time by telling stories appropriate to their station and experience. There is certainly no explicit criticism of "place" pilgrimage in the poem. The Parson, the most spiritual member of the party, though accused of Lollard⁴⁵ sympathies because of his dislike of swearing (II 1170-77), shows no Lollard disapproval of pilgrimages.⁴⁶ Yet the presentation of the pilgrims leaves the reader uncertain about the likely spiritual benefits of their journey. The fact that they are riding in comfort rather than walking, that their conversation is often indecorous and that

43 Rolle (c. 1300-1349) in his *Meditation, on the Passion* speaks as though present in Jerusalem: "A Lord in this gronyng, and in this mychel pyne, thou gost owt of Jerusalem toward thi deth. The cyte is so noble, the pupyl is so mychel, be folke comyth rennyng owt of iche a strete." *English Writings of Richard Rolle, Hermit of Hampole*. Ed. Hope Emily Allen. Oxford, 1931, 23 no lord with groaning and great torment you are walking out of Jerusalem towards your execution. The city is so noble, the throngs so great, the crowds come rushing out of every street." *Richard Rolle: The English Writings*. Translated by Rosamund S. Allen. London, 1989, 95.

45 *Meditations on the Life of Christ*, translated by Isa Ragusa and Rosalie B. Green Princeton, 1961.

46 A term which originally denoted a follower of John Wyclif (c. 1330-84) but was later applied to anyone critical of the Church. Lollards emphasised the authority of the Bible and strongly opposed indulgences, pilgrimages, clerical celibacy and the doctrine of transubstantiation. See for example *The Examination of William Thorpe in Two Wycliffite Documents*, edited by Anne Hudson. London, 1993, 61-4. Thorpe asserts that the majority of pilgrims to earthly shrines are ignorant of the essentials of the faith and that their motivation is "more to have riches and prosperite of this world than for to be enricid with vertues in her soulis" (op.cit. 63).

47 See Constable *op. cit.* 130-142.

48 See n 36 above.

49 Jerome Ep. 54.13. PL., 22, 290.

there are few signs of religious observance suggests that they are not taking their "geographical" pilgrimage very seriously. At least two of their number, the Monk and the Prioress, are probably in breach of their monastic vows by their participation in this journey, since the life of the cloister was itself regarded as a form of pilgrimage.⁴⁷

The most widely travelled pilgrim in the *Canterbury Tales* is the Wife of Bath, a redoubtable figure, notable not only for her journeys but also for her sexual exploits. The former are certainly impressive (I don't intend to detail the latter). Not only has she been to Rome, Compostela and Cologne but she has visited Jerusalem no fewer than three times. Her journeying, however, is summarised in a phrase which by its nature and context places a question mark over the spirit in which it is undertaken. Inserted between the list of holy places she has visited and a description indicating her disposition towards lechery, comes a line which suggests the use of *double* (if not triple) *entendre*: she knows much, says Chancer, of "wandrynge by the weye" (Prol. 467). Since the Wife of Bath herself in the *Prologue* to her *Tale* reveals that she uses pilgrimages to look for new lovers (551-7), this line seems to imply that despite the time and effort she has devoted, particularly to travelling to Jerusalem, her journeys lack spiritual direction and presumably spiritual profit. Her supposedly pious activities are in fact occasions for wandering, a word which, as we have seen in *Piers Plowman*, has a strong connotation of spiritual lostness.⁴⁸ Her gender is also significant in this context. Pilgrimages by women had long been regarded with suspicion. Jerome, writing in the late fourth century, was scandalised by a female pilgrim whose dress, conduct and companions made her in his opinion fit to be "the bride of Nero."⁴⁹ During the Anglo-Saxon period St Boniface, among others, expressed concern lest female English pilgrims fall into immorality. A thirteenth-century poem makes a similar point:

The wayward wife asks leave
to tour the monasteries abroad
and, entering the brothels
she frequents them more than the shrines.⁵⁰

Such insinuations, of course, form part of a broader misogynist tradition yet seem particularly unjust when set alongside the fact that Arnold von Harff in his Holy Land narrative seems to have regarded as an indispensable part of a (male) pilgrim's vocabulary the phrase, "Woman may I sleep with you"⁵¹ Chaucer, of course, used traditional material for his own purposes but it is surely indicative of some reservations of towards geographical pilgrimage that he should make the most active 'place-pilgrim' of the Canterbury group a woman and a woman of unmistakably low morals at that.

The presentation of Chaucer's pilgrims in the *Prologue* and subsequently through their tales and interaction suggests strongly that participation in "place" pilgrimage does not of itself effect change. It may, however, provide a liminal setting⁵² away from the usual constraints and responsibilities imposed by social roles, in which such change may be more readily experienced. Certainly this appears to be the hope of the Parson, a character to whom Chaucer attributes a rare integrity⁵³ and to whom he allocates the concluding tale.⁵⁴ The Parson tells his fellow travellers that he will show them the way

in this viage	<i>journey</i>
Of thilke parfit glorious pilgrymage	<i>that; perfect</i>
That highte Jerusalem celestial.	<i>is called</i>
<i>(Parson's Prologue, 49-51)</i>	

There are many ways, he says, to the heavenly Jerusalem but the surest is Penitence. He therefore offers them instruction in the practice of penance, including a comprehensive survey of

50 Petit licentiam uxor nefaria
ut vadat peregre per monasteria,
et tecta subiens prostibularia,
plus illa celebrat quam sanctuaria.

Cited by Jill Mann, *Chaucer and Medieval Estates Satire: the Literature of Social Classes and the General Prologue to the Canterbury Tales*. Cambridge, 1973.

51 *The Pilgrimage of Arnold von Harff*. Translated by Malcolm Letts. Hakluyt Society. London, 1946. Von Harff offers this phrase in Greek, Slavonic, Arabic and "the Jewish speech." See pages 77, 91, 131, 220.

52 See Victor W. and Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Perspective*. New York, 1978.

53 The Parson's role in life as described in the *General Prologue* is 'to drawen folk to hevene' (*Prolog. 519*) which makes the stated purpose of his *Tale* particularly appropriate.

54 On the position and function of the Parson's Tale see Siegfried Wenzel, "Chaucer's Parson's Tale Every Tale's Strength" in *Europäische Lehrdichtung*. Ed. H.G. Rotzer and H. Watz. Darmstadt, 1981, 87-98.

55 Sarah Stanbury asserts that "*Pearl* is in essence a journey to Jerusalem", "*Pearl* and the Idea of Jerusalem," *Medievalia et Humanistica*, NS 16 (1988), 117-31. I would suggest that it is in fact it is a journey to two Jerusalems and the links and that contrasts between the two cities form an important part of the dream revelation.

the Seven Deadly Sins. Like Langland, Chaucer thus draws a very close connection between the practice of life pilgrimage to the heavenly city and the value of penance and a life of obedience. Chaucer, however, goes a step further in delineating the joys of the heavenly Jerusalem. In the process he draws an implicit comparison between the short-term benefits to be derived from visiting the shrine of St Thomas, such as the hope of physical healing and a sight of the glittering treasures which adorned the saint's shrine, and the eternal joys which await weary pilgrims as they reach their heavenly goal and gaze upon God himself:

there joye has no contrariouste of wo ne grevaunce;
ther alle harmes been passed of this present lyf . . . ther
as the body, that whilom was syk, freele, and fieble, and
mortal, is inmortal ... ther as ne is neither hunger, thirst,
ne coold, but every soule replenyssed with the sighte of
the parfit knowyng of God.

There joy has no contrary of woe or sorrow; there all the
evils of this present life are past ... where the body
which formerly was sick, frail and feeble and mortal, is
immortal ... where there is neither hunger, nor thirst, nor
cold, but every soul is filled with the sight of the perfect
knowledge of God.

(*Parson's Tale*, 1076-9)

The supreme vision of the heavenly Jerusalem in Middle English literature comes in the exquisitely-fashioned alliterative poem *Pearl*⁵⁵ (c. 1390) which, like *Piers Plowman*, concerns a narrator whose dream journey is intended to inspire him to persevere in his life journey to that eternal city. The poem also offers an intricate exploration of the relationship between person and place, through a series of scene changes, during each of which the focus shifts from a place associated with a person to the person themselves. Grieving beside the

57 *Saint Bonaventure: Itinéraire de l'Esprit vers Dieu*. Ed. Henry Duméry. Bibliothèque des Textes Philosophiques. Paris, 1990, 7.1.

58 As another great English mystical writer of the period made clear, it is to be "ronne by desires, not by pases of feet." *The Clond of Unknowing*. Edited by Phyllis Hodgson. London, 1944, 112/14.

In the other is only peace to be gleaned
that ay schal laste withouten reles.

Which shall last forever without end
(*Pearl*, 949-50, 953-6)

At last the Dreamer sees for himself the New Jerusalem. He is awed by its splendour, yet once again the focus is not in fact on the place but on the Person of Christ, for it is his presence which makes heaven what it is:

Of sunne ne mone had thay no nede;

sun nor moon; they; need

The Self God watz her lombe-ly3t, *God Himself; lamp light*
The Lombe her lantyrne, withouten drede

Lamb; lantern; without doubt

Best watz He, blytneſt, and moſte to pryſe,

most kind; worthy

Bot a wounde ful wyde and weete con wyſe

But; wide; wet; was visible

Anende Hys hert, pur3 hyde torent.

Close to His heart, torn through the skin
(*Pearl*, 1045-7, 1131, 1135-6)

It is his glimpse of the Lamb and of the wound He has suffered for mankind which affects the Dreamer most profoundly. When the vision is abruptly cut short, he vows to devote his life to finding the way to the city, so that he too may become one of those who rejoice in the presence of the Saviour.

A similar pre-eminence of person over place can be also be seen in Walter Hilton's treatise on the contemplative life: the *Scale of Perfection*. Here the pilgrimage of life is expressed in terms of an inner journey of the soul towards what Bonaventure calls an interior Jerusalem:⁵⁷ This journey requires constant movement away from sin and towards heaven. This movement is essentially inward.⁵⁸ Hilton, however,

chooses to express it in an extended metaphor based upon the geographical pilgrimage to Jerusalem, an image from which he elicits remarkably positive lessons on sacrifice, single-mindedness and security. A pilgrim "going to Jerusalem leaves behind him house and land, wife and children . . . if you want to be a spiritual pilgrim you must make yourself naked of all you have" (2.21). "If men want to delay you trying to draw you with pleasures and make you leave your pilgrimage turn a deaf ear and do not reply, saying that you want only to be in Jerusalem. " Just as the traveller drawing near to Jerusalem sees "from afar" small sudden gleams shining from that city, so the contemplative passing through spiritual darkness will experience glimpses of the light of Christ (2.25).

The goal of the contemplative is, once again, not a place but a person: 'According to our spiritual proposition, Jerusalem is as much to say *sight of peace* and stands for contemplation ... for contemplation is nothing other than a sight of Jesus, who is true peace' (2.21). Despite the positive lessons that he draws from the practice of "place" pilgrimage, the life that Hilton advocates is based upon spiritual not physical journeying. In the first Book of the Scale he wrote: 'there is no need to run to Rome or Ierusalem to look for [Jesus] there, but turn your thought into your own soul where he is hidden' (I.49). This concept of "*peregrinatio in stabilitate*."⁵⁹ woven into the history of monasticism, shaped the lives of most mystics⁶⁰ and anchorites. Thus the longing expressed by the anchoress Julian of Norwich to "be there" at the Crucifixion was fulfilled not by visiting the sites of the Passion in the earthly Jerusalem, but through revelations granted as she lay on her sick-bed in England.

Thus far it would appear that surviving Middle English literary texts do not incline towards the practice of 'place' pilgrimage, preferring instead to emphasise the pilgrimage of life and, in the case of the mystics, the quest for the interior

59 Jean Leclercq, "Monachisme et Pérégrination", *Studia Monastica* 3, (1960) 51.

60 With the exception of some European mystics such as St Bridget of Sweden who travelled widely.

61 Fries, Maurcen "Margery Kempe", in *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe*. Ed Paul Szarmach. Albany: State University of New York, (1984, 229)

Jerusalem. My final text stands in sharp contrast to those already surveyed, in tone, in content - and in the extraordinary personality of its author. I refer to the *Book of Margery Kempe*, the first autobiography in English and a work which has intrigued and infuriated modern critics, just as its heroine seems to have intrigued and infuriated her contemporaries. Margery Kempe was the proud, headstrong daughter of one wealthy tradesman and reluctant wife of another, whose life was changed by a combination of illness and spiritual revelation. Margery's passionate longing to encounter God led her to disregard all the religious conventions of the day. Her ardent desire for mystical experiences led to a frenetic life of pilgrimaging as she visited Canterbury, Compostela, Rome, Assissi, Jerusalem and many other holy places 'for the sake of her spiritual health' (Ch 10). Not for Margery the quiet of the cloister or the anchoress's cell: indeed Maureen Fries, in comparing her with Julian of Norwich, comments that the two resemble 'constant motion opposed to complete stasis.'⁶¹ Margery's earnest desire for 'high contemplation' resulted in visions, conversations with Christ and his mother and noisy fits of weeping. These became more pronounced when she journeyed to Rome and Jerusalem and made her a very unpopular travelling companion. Yet (and I too find it surprising) of all the texts which I have examined, it is Margery's account of her life and spiritual experience which comes closest to resolving the tension between physical and spiritual journeying. Firstly, there is an essential continuity in her spiritual life in that the experiences which she undergoes in Compostela, Rome and especially Jerusalem are merely different in degree, not in kind, from those which characterise her life at home. Her desire to know God and to obey him is equally strong in both contexts. Secondly, she regards her journey to the earthly Jerusalem as part of her life-long pilgrimage, using it as an opportunity for moral and spiritual growth:

Sche had euyr mech tribulacyon tyl sche cam to Iherusalem. &, er sche cam ther, sche seyde to hem that sche supposyd thei weryn grevyd wyth hir. "I prey 3ow, serys beth in charite wyth me, for I am in charite wyth 3ow, & for3euyth me that

I haue grevyd 3 ow be pe wey. & 3yf any of 3ow hath anything trespasyd a-3ens me, God for3eue it 3 ow, & I do"... And, whan bis creatur saw Ierusalem... sche thankyd God wyth al hir hert, preying hym for hys mercy trat lych as he had browt hir to se this erdly cyte Ierusalem he wold grawntyn hir grace to se the blysful cite Ierusalem a-bouyn, be cyte of Heuyn.

She had great and continual tribulation until she came to Jerusalem. And before she arrived there, she said to them... 'I pray you, sirs, be in charity with me, for I am in charity with you, and forgive me if I have annoyed you along the way.

And if any of you have in any way trespassed against me, God forgive you for it, as I do ... And when this creature saw Jerusalem she thanked God with all her heart, praying him for his mercy that, just as he had brought her to see this earthly city of Jerusalem, he would grant her grace to see the blissful city above, the city of heaven.⁶²

I know of no other contemporary account in English in which the sight of the earthly Jerusalem prompts the pilgrim to pray for grace to see its heavenly counterpart. Moreover, although Margery records and accepts the indulgences on offer at various holy places in Jerusalem, she is told in a revelation that her sins "were forgiven before you came her"⁶³ and that there is no need for her to travel to Rome or Compostela,

⁶² *Book of Margery Kempe*, Ch 28.

⁶³ *Book of Margery Kempe*, Ch 29. See also Ch 5.

64 Felix visited the Holy Land in 1480 and 1483.

65 *The Wanderings of Felix Fabri*. Translated by Aubrey Stewart. Palestine Pilgrims Text Society, vols 7-10. Reprinted New York, 1971, I. 284. "Vidi namque in omnibus praetactis devotionibus peregrinorum, quod quidam stolidi et aridi peregrini, imo bestiales animales, spiritum Dei non habentes, stabant et caeterorum devotiones, fletus, prostrationes, pectorum punctiones et caetera talia subsannabant et deridebant Et quod damnable est, isti rudes et coeci omni devotione et affectore vacui, spurcitiis repleti tales devotos judicabant fatuos, hypocritas, ostentatores, fictos et non sanae mentis esse, eosque postea despectui habebant, et cum eis dedignabantur conversari, detrahentes eis, fatuos, hypocritas et Beghardos nominantes. "Felix Fabri, *Evagatorium in terrae sanctae*. Ed. C.D. Hassler. Stuttgart, 1843.

"unless you wish to yourself. " When, later, she wishes to return to Jerusalem, she is told that she may worship there in thought just as well as in body. It is clear from this account that although totally committed to "place-pilgrimage," Margery does not consider her relationship with God to be dependent upon it. Her visit to Jerusalem enhances her spiritual journey, however strange that journey may appear; it is not a substitute for it.

It is instructive to compare the antagonism which Margery's tears and emotional outbursts so often provoked, with Felix Fabri's account of a visit to the Holy Sepulchre some seventy years later.⁶⁴ Some members of his group were moved to sob, to cry out, even to fall prostrate on the ground; others stood by and scoffed. There is no doubt which set of pilgrims has Fabri's approval:

I have seen ... dull and unprofitable pilgrims ... not having the spirit of God, who stood and smiled mockingly at the prayers, tears, prostrations, beating of breasts and the like, which were done by the rest. What is even more damnable is that these brutish men ... hold such devout people to be fools, hypocrites, vainglorious, deceivers, and brain-sick' and ever thereafter treated them with scorn.⁶⁵

Pious pilgrims such as Fabri were conscious that place-pilgrimage involved several different levels of journeying: physical, emotional and spiritual. Those who merely covered the geographical distance were but "unprofitable pilgrims" of the type condemned by Langland. Those who also journeyed within their souls had much to gain. In this group, it seems, Margery Kempe deserves inclusion. With all her faults, and she herself admitted many, it seems that in terms of journeying to Jerusalem Margery achieved a remarkable degree of integration.

CONCLUSION

The subject of this paper is literal and metaphorical pilgrimage in Middle English literature. You will no doubt have noticed that up to this point I have carefully avoided saying which is which. Much literary criticism assumes that the primary meaning of pilgrimage in the Middle Ages lies in journeying to a place and hence concludes that when a writer such as Langland rejects this practice in favour of the pilgrimage of life, he is being radical and innovative.⁶⁶ Not only does this assumption ignore the long history of the theme of life-pilgrimage, which can be traced from the story of Abraham through the New Testament and the works of the Fathers and emerges strongly in Old English literature,⁶⁷ it also overlooks the constant re-iteration of the idea of journeying to the heavenly Jerusalem which, as I have sought to demonstrate in this brief survey, is a feature of so many important Middle English texts. In the minds of these writers at least, the supreme significance of pilgrimage lay in seeking the New Jerusalem, the eternal reality of which the earthly city is but a shadow.⁶⁸ It would not seem unreasonable, therefore, to suggest that within medieval spirituality, it is in fact "geographical" pilgrimage which is the metaphor, a miniature version of that longer, more complex journey which every soul must choose to undertake.

What then was the value of journeying to the earthly Jerusalem? Chaucer's Parson, though adamant regarding the true goal of humankind, was happy to concede that there are many "weyes espirituels" which lead to the city on high. The aim of the true pilgrim was not in the final analysis to see Jerusalem but to see Jesus. Mystics and contemplatives may have preferred to visit the earthly Jerusalem through meditation alone and to seek an 'interior Jerusalem' where they could gaze upon the face of God in the quiet of their cells. For many others, however, not least among them the redoubtable

66 For example James Simpson comments: "Departing for pilgrimage is constituted by staying at home, and continuing to work; Langland has subverted the model of his narrative by creating a new meaning for "pilgrimage", directly opposed to the normal sense of the word." *Piers Plowman: An Introduction to the B-text*. London and New York, 1990.

67 See Dee Dyas, *Images of Faith in English Literature 700-1500: An Introduction*, London and New York, 1997, Chapter 2.

68 This perspective is well summarised in a thirteenth-century sermon quoted by Wenzel (op. cit 98): "Multi nostrum crucem poenitentiae assumpserunt in hac Quadragesima, proponentes ire in illam santam Hierusalem celestem. Tales vere peregrini sunt... haec peregrinatio in hoc excellentior est aliis, quia propter haec fiunt aliae, et si haec non fiat, aliae parum valent." "Many of us have taken up the cross of penance... intending to go towards that holy celestial Jerusalem. Such are truly pilgrims... This pilgrimage is superior to all other pilgrimages, because it is for its sake that the others are undertaken, and if it is not realised, all the others are of little value." William Peraldus, *Sermo I dominicae quartae in Quadragesima*; In Guilelmus Alvernus, *Opera Omnia*. Orleans and Paris, 1674, II 50.

Margery Kempe, the perils of the voyage from Venice, the trials of the long and weary road from Jaffa and the joy of reaching the city where salvation was won, served both as paradigm and inspiration, as they too pursued the life-long journey which would bring them at last into the eternal presence of God.



Cosimo Damiano Fonseca

**“Spiritualium gratiarum
munera...perpetuo concesserant”***
Indulgenze e Pellegrinaggi

*A Mons. Michele Maccarrone
in memoria*

Il 25 aprile 1589 Sisto V interveniva su un problema che molto verosimilmente aveva conosciuto una fase di acceso dibattito se cioè nella coincidenza del giubileo compostellano, che si celebrava quando il 25 luglio cadeva di domenica, con quello romano indetto per la prima volta da Bonifacio VIII, il primo dovesse essere sospeso come era avvenuto per quello del 1575 ad opera di Gregorio XIII.

Il papa dichiarava che l'uno non escludeva l'altro e pertanto si poteva tranquillamente continuare a partecipare ai benefici spirituali della celebrazione giubilare quando i due eventi coincidevano.

Ma al di là della contingente soluzione del problema, ciò che conta ai fini del nostro discorso è che Sisto V collegava la celebrazione del giubileo compostellano ai privilegi concessi da Callisto II, Eugenio III, Anastasio IV, Alessandro III e Sisto IV i quali “considerantes maximum fidelium peregrinorum qui ex toto christiano orbe ad gloriosi sancti Jacobi apostoli veneranda ossa invisenda ad istam ecclesiam (sc. compostellanam) frequentissimi confluebant, pietatis et devotionis affectum, ad eorum religionem augendam et spiritualium gratiarum munera omni quidem tempore multa et magna sed plu-

* Bolla di Sisto V (25 aprile 1589)

1 *Privilegios reales y viejos documentos de Santiago de Compostela*, Madrid 1965, p. 39.

2 *Ibidem*. Della imponente e sterminata letteratura sul pellegrinaggio giacobeo ci si limita a qualche essenziale riferimento bibliografico: *Pistoia e il cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medievale* a cura di L. Gai, Napoli 1987; *La "peregrinatio studiorum" iacopea in Europa nell'ultimo decennio. Per una mappa della cultura iacopea: un bilancio sui principali contributi di studio e sulle attività collaterali. Atti del Convegno internazionale di studio a cura di L. Gai, Pistoia 1997; Der Jakobuskult in Süddeutschland. Kulturgeschichte in regionaler und europäischer Perspektive* herg. von Klaus Herbers und Dieter R. Bauer, Tübingen 1995; *Spiritualität des Pilgers. Kontinuität und Wandel* herg. von Klaus Herbers und Robert Plotz, Tübingen 1993.

3 Cf. L. VAZQUEZ DE PARGA - J. URIARIU - J. LACARRA, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, vol. I, Madrid 1948, p. 151, dove si fa riferimento al punto di vista di Lòpez Ferreiro. A. LOPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. IV, Santiago 1898, Ap. XLIV, pp. 328 - 330.

4 VAZQUEZ DE PARGA - URIARIU - LACARRA, *Las peregrinaciones a Santiago*, cit., p. 151.

rima et maxime eo anno quo festum eiusdem sancti Jacobi in dominica incidere, perpetuo concesserant"¹.

Gli "spiritualia gratiarum munera" altro non erano che le indulgenze, quelle stesse che Gregorio XIII aveva sospeso in occasione del giubileo del 1575 per polarizzare i flussi dei pellegrinaggi verso la Città eterna: ("Gregorius papa XIII, praedecessor noster, sacrum jubilaei annum indicens, omnes indulgentias eousque per se ipsum ac aliosque quoscumque Romanos Pontifices et Sedem apostolicam, quibusvis ecclesiis et piis locis in quacumque mundi parte constitutas concessas, ad hoc christifideles pro eodem iubileo consequendo ad Urbem accederent, ad suum et Sedi Apostolicae beneplacitum suspenderit...")².

Indulgenza e pellegrinaggio, dunque, trovano nella bolla sistina una esaustiva teorizzazione effettuata dalla Cancelleria pontificia sulla scorta di una accreditata tradizione che si faceva risalire a Callisto II.

1. Eppure gli storici di questioni compostellane avanzano seri e fondati dubbi sul privilegio callistino anche perchè esso è menzionato in una "discutida bula" di Alessandro III, la *Regis Aeterni* del 1179, pervenutaci in una copia del sec. XIV la cui autenticità offre il fianco a numerose riserve come aveva già rilevato Lòpez Ferreiro³.

Peraltro della concessione di Callisto II non ci sono riferimenti negli atti del XVI Concilio provinciale tenuto intorno alla metà del XIII secolo dove pure vengono enumerate tutte le indulgenze che gli arcipreti, i chierici e i cappellani della diocesi compostellana dovevano annunciare al popolo nelle domeniche e nei giorni festivi sotto pena di scomunica per esortarlo a guadagnarle presso la Cattedrale di San Giacomo. Il decreto conciliare si limitava genericamente a ricordare i privilegi concessi in merito dalla Sede Apostolica: "...omnia predicta confessis et vere penitentibus peregrinis sci. Iacobi sunt concessa predicto modo per indulgentias sanctorum patrum sedis apostolice"⁴.

D'altro canto che Callisto II costituisse un ricorrente riferimento della Chiesa compostellana e della devozione per l'Apostolo San Giacomo, lo proverebbe tra l'altro proprio quella compilazione medioevale che inizialmente raccoglieva cinque libri, conosciuta come *Codex Calixtinus* preceduto da una epistola premessa alla raccolta che attribuisce la stessa al papa Callisto II (1119-1124). In essa l'antico arcivescovo di Vienne, Guido di Borgogna, assunto nel 1119 al soglio pontificio, racconta che spinto dalla devozione per l'apostolo San Giacomo, fin da bambino aveva raccolto ogni genere di notizie sull'apostolo e sul suo culto. Ora affidava questa silloge a Guglielmo, patriarca di Gerusalemme, a Diego Gelmirez, arcivescovo di Compostella, e alla comunità monastica di Cluny con il compito di emendarla da eventuali errori e di diffonderla in tutta la cristianità⁵.

E' stato già osservato come questa chiamata in campo di Callisto II rispondesse a una strategia complessiva intesa a fornire un ruolo di preminenza alla Chiesa di Compostella con il richiamo a Gerusalemme (dalla quale aveva preso l'avvio l'evangelizzazione della prima comunità cristiana) e a Roma (sede del papato), alla potente abbazia di Cluny (l'impero monastico a dimensione europea) e a Diego Gelmirez, lo strenuo difensore della tradizione compostellana: il tramite dell'intera operazione veniva individuato nel culto di San Giacomo e delle sue reliquie conservate nella Basilica a lui dedicata la cui consacrazione sarebbe avvenuta per ordine di Carlo Magno ad opera del vescovo di Reims, Turpino, e di altri sessanta vescovi: il tutto per accreditare la crociata contro l'Islam e la Riconquista Cristiana della Spagna condotta negli anni della compilazione del *Codex* da Alfonso I il Battagliero, re d'Aragona⁶.

Ma ben oltre i dati contenuti nel *Codex* sapientemente e abilmente ricomposti in un di segno unitario di indubbia efficacia e verosimiglianza, sta di fatto che i rapporti tra Callisto II e la

⁵ *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, ed. por W.M. Whitehill, Santiago de Compostela 1944, pp. 1 - 4 . Non esistono edizioni recenti del *Liber*; è auspicabile che al più presto veda la luce una nuova edizione critica alla quale attendono M.C. Díaz y Díaz e K. Herbers.

⁶ Cfr. C. MEREDITH - JONES, *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, Genève 1936; C. BURIDANT, *La traduction du PseudoTurpin du manuscrit Vatican Regina 624*, Genève 1976.

7 In assenza di recenti monografie su Callisto II, si rinvia a M. MAURER, *Papst Calixt II.*, München 1886-1889; U. Robert, *Histoire du papa Calixte II*, Paris 1891. Cfr. A. FLICHE, *La riforma gregoriana e la riconquista cristiana (1057-1123)*, Torino 1977, pp. 370-371.

8 CALIXTI II *Epistolae et privilegia*, n. LXXIX, P.L. 163, 1168-1169. Si veda n. LXXXI, P.L. 163, 1170. Cfr. A. BECKER, *Papst Urban II. (1088-1099). Teil I: Herkunft und Kirchlichen Laufbahn. Der Papst und die lateinische Christenheit*. Stuttgart 1964 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 19/1), p. 264.

9 CALIXTI II *Epistolae et privilegia*, n. LXXXI, P.L. 163, 1170.

10 *Ibidem*, 1168-1169

Chiesa vescovile di Compostella furono strettissimi, favoriti dai legami di parentela, in qualità di cognato con la regina Urraca che in prime nozze era andata sposa al fratello Raimondo e, in qualità di zio, con colui che sarebbe diventato il primo re di Castiglia, cioè Alfonso, di cui peraltro Callisto II e Diego Gelmirez erano tutori ⁷.

Callisto II, in continuità con la politica di Urbano II che nel 1095 aveva creato la diocesi di Compostella traslando il titolo di Iria Flavia, accrebbe nel 1120 il prestigio della sede trasferendo da Merida alla Chiesa compostellana il titolo arcivescovile ⁸.

Certamente l'operazione venne facilitata dai profondi legami di amicizia che erano intercorsi prima della elezione al papato tra l'arcivescovo di Vienne e il vescovo di Compostella: si trova traccia nella lettera inviata da Callisto II qualche mese dopo l'elezione il 14 luglio 1119, a Diego con la quale lo invitava a partecipare al Concilio di Reims che si sarebbe celebrato nella festa di S. Luca il 18 ottobre; in essa il papa ricordava la "fraterna charitas" che aveva caratterizzato il loro rapporto "ante susceptum apostolicae sedis ministerium" e la sua volontà di accrescerla ("tanto amplius te diligere volumus") ora che era stato pienamente costituito nel ministero apostolico ⁹, ma se ne ha una conferma proprio nella bolla di erezione della metropoli del 26 febbraio 1120 nella quale Callisto II ricorda che la dignità metropolitana veniva concessa, tra l'altro, "ob praecipuam personae suae (sc. Didaci) dilectionem" ¹⁰.

Comunque a ben leggere il solenne documento pontificio si ritrovano alcune delle motivazioni che abbiamo visto presenti nella compilazione del *Codex Calixtinus*: la tirannide dell'Islam che aveva distrutto la nobile città di Merida, la convergente richiesta del re Alfonso e dell'Abate Pietro di Cluny, oltre che del vescovo di Porto e del canonico compostellano Lorenzo, la necessità di ristabilire l'ordinamento ecclesiastico

in consonanza con le direttive della riforma romana, ma soprattutto “ob majorem...B. Jacobi apostoli reverentiam, cuius glorioso corpore vestra ecclesia decoratur” (1168-1169).¹¹ Non va trascurata in proposito, quale spia significativa di questa sorta di conurbazione tra il patrono San Giacomo e la Chiesa locale di Compostella, l'*intitulatio* della lettera di Callisto II del 6 marzo 1123, nella quale Diego viene indicato come “S.Jacobi archiepiscopus”¹².

L'analisi sin qui condotta sui documenti pontifici callistini se ha messo in significativo risalto gli orientamenti della politica di Callisto II intesa a rafforzare la preminenza della Chiesa di Compostella e a esaltare il palladio su di essa dell'apostolo Giacomo le cui reliquie erano custodite nella Cattedrale, non ha restituito alcun elemento relativo alla concessione di indulgenze anche quando, come nel caso della lettera del papa del 5 luglio 1121, ci si trova di fronte al caso di un pellegrinaggio effettuato da un tale Guido indicato come “miles...fidelis noster” che aveva fatto il voto “beatissimi Jacobi apostoli ecclesiam visitandi” e che il papa raccomandava all'arcivescovo compostellano.¹³

Nè di indulgenze legate al pellegrinaggio a Compostella si parla nell'epistolario di Eugenio III dove, peraltro, compare una lettera indirizzata il 22 novembre 1145 al vescovo di Pistoia, Attone, con il quale il pontefice “de beatorum Petri et Pauli et eiusdem Jacobi apostolorum Christi meritis confisi” concedeva l'indulgenza di sette giorni a coloro che si recavano in pellegrinaggio al celebre altare di S. Giacomo collocato nella Cattedrale pistoiese¹⁴.

A sua volta l'epistolario di Anastasio IV non registra alcun provvedimento relativo a indulgenze connesse alla Cattedrale di S. Giacomo o legate al pellegrinaggio giacobeo, anzi durante il breve pontificato del romano Corrado (1153-1154) e in quello del suo successore Adriano IV (1154-1159) sembra attenuarsi il prestigio e la considerazione che la Chiesa di

11 Ibidem

12 Ibidem, n. CCV, P.L. 163, 1269.

13 Ibidem, n. CXLVI, P.L. 163, 1215.

14 EUGENII III *Epistolae et privilegia*, n. XLVII, P.L. 180, 1063-1064.

15 ANASTASII IV *Epistolae et privilegia*, n. LXII, P.L. 188, 1053-1054.

16 *Ibidem*, n. LXXXIII, P.L. 188, 1147-1148.

17 *Ibidem*, 1148

18 ALEXANDRI III *Epistolae et privilegia*, nn. MCLXXX-MCLXXI, P.L. 200, 1023-1024.

19 *Ibidem*, n. MCLXXXIII, P.L. 200, 1024-1030.

20 *Ibidem*.

Compostella aveva assunto durante il pontificato callistino. Infatti si consolida in quegli anni il ruolo primaziale dell'arcivescovo di Toledo a cui viene sottoposto l'arcivescovo metropolitano di Compostella come si evince dalla legazione del card. Giacinto dell'aprile 1154¹⁵ e dalla lettera di Adriano IV a Giovanni, arcivescovo di Toledo e primate delle Spagne, del 9 febbraio 1156¹⁶. In questa circostanza l'arcivescovo di Compostella, Pelagio, aveva esibito un privilegio di Anastasio IV che esentava la sua sede dalla giurisdizione primaziale dell'arcivescovo di Toledo, ma tale privilegio, verosimilmente falso, "neque de communi, neque de sanioris partis fratrum consilio fuisse elicatum"¹⁷.

La stessa linea di tendenza individuata per il pontificato di Anastasio IV e di Adriano IV sembra confermata per il lungo governo papale di Alessandro III caratterizzato da due interventi, l'uno relativo alla consacrazione del vescovo della nuova diocesi di Ciudad Rodrigo eretta su iniziativa del re Ferdinando; l'altra da una ingiunzione agli arcivescovi e ai vescovi non meglio precisati "ut omnes qui vota vel alteros redditus Ecclesiae Compostellanae dare teneantur, compellant ut vota et redditus persolvant": ingiunzione, questa, così generica da impedire di fornire un contenuto all'assolvimento del "votum" di cui si parla nel provvedimento di papa Bandinelli¹⁸.

Ma ciò che più desta meraviglia è che nella bolla di approvazione delle Costituzioni della "militia S. Jacobi" emanate da Alessandro III nel 1175 non vi è alcun riferimento alla protezione dei pellegrini in viaggio verso Compostella,¹⁹ ma al nuovo Ordine militare si assegnano gli stessi compiti che erano propri dei Templari e degli Ospitalieri e cioè la difesa dei Cristiani dalle angherie dei Saraceni, salvo che nella "cura hospitum et indigentium"²⁰ non si debba includere l'attenzione verso coloro che intraprendevano il pellegrinaggio compostellano.

In definitiva ciò che conta ai fini del nostro discorso è che, almeno alla luce della documentazione esaminata, non risultano concessioni di indulgenze da parte di Callisto II, Eugenio III, Anastasio IV e Alessandro III, anche se è indubbia la ripresa del culto di San Giacomo durante il pontificato di Callisto II e l'elaborazione di una strategia tendente a dare alla Chiesa di Compostella un ruolo istituzionale di grande e incontrastato prestigio.

2. Ma il mancato riscontro nei documenti papali di concessione di indulgenza, di cui la Curia romana nel tardo '500 sembra, invece, accertarne la tradizione, non esclude che il problema delle stesse indulgenze e dei benefici spirituali ad esse collegate non abbia interessato il pellegrinaggio giacobeo alla stregua peraltro di quanto tra XI e XII secolo si andava affermando all'interno della Cristianità in rapporto al pellegrinaggio per eccellenza, cioè all'iter *transmarinum* verso i luoghi santi.

D'altro canto che prima dell'operazione promossa da Callisto II e da Diego Gelmirez gli atti di culto a San Giacomo, si connotassero per l'ottenimento della remissione dei peccati e per l'impetrazione della salvezza eterna dimostra in gran copia la documentazione pervenutaci.

A cominciare dalla fine del IX secolo le donazioni a San Giacomo vengono effettuate "propter remissionem peccatorum nostrorum, et ut nobis in presenti seculo victoriam de inimicis tribuatis, et post consorcium cum sanctis angelis vestra intercessione mereamur percipere" (893) ²¹.

E nel X secolo le espressioni ricorrenti sono le seguenti: anno 922: "ut per intercessionem ipsius apostoli germanus habeat remissionem suorum peccatorum, et michi presenti ab inimicis firma tutatio, et post huius seculi, transitum cum sanctis et electis partem habere in regno Christi" ²²; anno 922: "ut apud Deum a nexibus meorum peccatorum absolvi merear, offero et dono" ²³; anno 927: "ut eo intercedente teque annuente pre-

21 LOPEZ FERREIRO, *Historia de Santiago*, II, Ap, p. 38.

22 Ibidem, pp. 89-90

23 Ibidem, p. 103

²⁴ Ibidem, pp. 112-113

²⁵ Ibidem, pp. 143-144. Su questo problema, si veda l'importante contributo di J. M. LACARRA, *Espiritualidad del culto y la peregrinacion a Santiago antes de la primera Cruzada*, in *Pellegrinaggio e culto dei Santi in Europa fino alla I Crociata*, Todi 1963 (Convegno del Centro di studi sulla Spiritualità medievale, IV), pp. 115-144.

²⁶ ADEMARI HISTORiarUM Lib. III, cap. 41, edente G. Waitz, M.G.H., *Scriptores*, VI, Hannoverae 1841, p. 134.

senti evo tuti permaneamus a malo et post onere carnis deposito, hereditatem percipiamus in celo”²⁴; anno 952: “ut vestrum sanctum suffragium apud Dominum mereamur a cunctorum nostrorum nexibus absolvi peccaminum...et ut nobis per te Sancte Apostole, bona augeantur et vincula peccatorum nostrorum per tuam intercessionem absolvantur”²⁵.

Con il passaggio da culto locale a meta di una delle tre *peregrinationes maiores* della Cristianità si accentuano gli aspetti più dichiaratamente spirituali legati allo scioglimento del voto al Santuario dell’Apostolo. E’ opinione ampiamente condivisa che ciò sia avvenuto nei primi decenni dell’XI secolo: infatti Ademaro di Chabannes parlando di Guglielmo V di Aquitania, afferma che il duca “cui a iuventute consuetudo fuit, ut semper omni anno ad limina apostolorum Romam properaret, et eo quo Romam non properabat anno, ad Sanctum Iacobum Galliciae recompensare iter devotum”.²⁶

Ma è con la prima Crociata e ancor più nel primo cinquantennio del XII secolo che al pellegrinaggio compostellano sembrano applicarsi ed estendersi i medesimi requisiti e gli stessi benefici spirituali del pellegrinaggio a Gerusalemme.

E’ ben noto come nel Concilio di Clermont vennero emanate da parte di Urbano II alcune norme che dovevano regolare l’assunzione dell’abito crociato e l’affluenza dei pellegrini a Gerusalemme: prendere la croce, infatti, significava per il cristiano andare nella Città Santa per voto solenne; ebbene in compenso del voto emesso, il Papa concedeva la remissione di tutte le penitenze dovute per i peccati commessi; però il pellegrino doveva sinceramente pentirsi dei suoi peccati e rendere di essi confessione al sacerdote. Questo beneficio aveva validità sia sul campo di battaglia che in occasione dei vari pericoli di morte occorsi durante il viaggio effettuato sia per terra che per mare: “Quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adoptione, ad liberandam Ecclesiam Dei Jerusalem profectus fuerit, iter illud pro omni penitentia

ei reputetur”²⁷. “Nos autem de misericordia Dei et beatorum Petri et Pauli confisi, fidelibus Christianis, qui contra eos arma susceperint, et omnes sibi huius peregrinationis assumpserint, immensos pro suis delictis, penitentias relaxamus. Qui autem ibi in vera paenitentia decesserint et peccatorum indulgentiam et fructum aeternae mercedis non dubitent habituros”.²⁸

Va subito rilevato che sebbene si attribuisca a Urbano II la paternità dell'introduzione dell'indulgenza plenaria - cioè l'atto formale della Chiesa con cui veniva condonata la penitenza dovuta per le colpe commesse e accusate in confessione - in realtà egli proseguì una prassi che sembra conoscere altri esempi almeno dal IX secolo in poi. Infatti l'indulgenza plenaria come remissione della pena era stata già concessa da Leone IV (847 - 855) ai combattenti dell'esercito franco²⁹ e, in una occasione simile, da Nicola I (858 - 867)³⁰. Giovanni VIII (872-882) scrive ai vescovi del regno di Ludovico II che coloro che combattono e muoiono per la fede cattolica contro i pagani, per l'intercessione del beato apostolo Pietro al quale fu concessa la facoltà di legare e sciogliere, “(e os) absolvimus precibus que illos Domino commendamus”³¹.

Alessandro II (1061-1073) nel 1063 concesse a Ruggero il Gran Conte e a tutti coloro che si fossero impegnati a sottrarre dalle mani degli infedeli una parte della Sicilia l'indulgenza plenaria e l'assoluzione delle colpe qualora fossero veramente pentiti.³²

Si tratta, come è facile osservare di concessioni particolari, mentre con Urbano II la pratica dell'indulgenza assume consistenti proporzioni tenuto conto del voto del pellegrinaggio legato al fenomeno della Crociata il cui interesse coinvolgeva l'intera Cristianità.³³

Non a caso nella coscienza dei papi del XII secolo è sempre presente e forte il legame con la concezione urbaniana della Crociata e con l'ideologia che la sostenne all'origine.

27 *Concilium Claramontanum*, can. II, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J.B. Mansi, t. 20, Graz 1960, c. 816.

28 *Concilium Claramontanum. Synodalis concilio Urbani Papae II*, Ibidem, c.823.

29 Si desume da uno dei frammenti di alcune lettere di Leone IV: “Omniun vestrum nosse volumus caritatem, quoniam quisquis (quod non optantes dicimus) in hoc belli certamine fideliter mortuus fuerit, regna illi coelestia minime negabuntur. Novit enim omnipotens, si quilibet vestrum morietur, quod pro veritate Fidei et salvatione Patriae, ac defensione Christianorum moritur est ideo ab eo praetitulatum praemium consequetur”. LEONIS IV *Epistolae et Decreta*, n. I, P.L. 115, 656-657.

30 *Nicolai I Epistolae et Decreta*, n. LXXXVIII, P.L. 119,911-913

31 *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 17, c. 104.

32 *Regesta Pontificum Romanorum congressit*. P.F. Kehr. *Italia Pontificia*, vol. VIII *Regnum Normannorum - Campania*, Berolini 1935, n. 22, p. 13.

33 F. DUNCALE, *The Councils of Piacenza and Clermont*, in *A History of the Crusaders*, ed. K. M. SETTON, I, *The first hundred Years*, ed. M. W. Baldwin, Philadelphia 1958, pp. 220-252 (per i riferimenti bibliografici si rinvia alle pp. 220-221); J. RILEY-SMITH, *The first Crusaders, 1095-1131*, Cambridge 1997; *Le Crociate. L'Oriente e l'Occidente da Urbano II a San Luigi, 1096-1270 a cura di M. Rey Delqué*, Milano 1997.

34 EUGENII III *Epistolae et privilegia*, nn. XLVII-XLVIII, P.L. 180,1064-1066.

35 ALEXANDRI III *Epistolae et privilegia*, n. DCXXVI, P.L. 200, 599601.

36 LACARRA, *Espiritualidad del culto y de la peregrinacion*, cit., pp. 137-139

Nella bolla di indizione della seconda Crociata del 1° dicembre 1145, Eugenio III ribadisce la continuità della sua azione con quella del suo predecessore Urbano II a proposito della remissione e dell'assoluzione dei peccati: "Peccatorum remissionem et absolutionem...talem concedimus, ut qui tam sanctum iter devote incoeperit et perfecit, sive ibidem mortuus fuerit, de omnibus peccatis suis, quibus corde contrito et humiliato confessionem suscepit, absolutionem obtineat, et sempiternae retributionis fructum ab omnium Remuneratore percipiat"³⁴.

A Urbano II e a Eugenio III si collegherà consapevolmente Alessandro III in una lettera inviata da Benevento il 29 luglio 1169 e indirizzata ai maggiorenti dei vari Stati d'Europa, ai militi e a tutti i cristiani per la difesa dei Gerusalemme e del suo territorio a proposito della remissione dei peccati e dell'indulgenza plenaria: tale potere di assoluzione riveniva al pontefice dall'autorità apostolica di cui era rivestito, dal ministero sacerdotale e dallo stretto legame con i suoi predecessori Urbano ed Eugenio ("quam felicis memorie Urbanus et Eugenius patres et antecessores nostri temporibus suis statuere noscuntur")³⁵.

Insomma tra la fine del secolo XI e la prima metà del XII si era ormai radicata la convinzione che l'assolvimento del voto con il pellegrinaggio ai luoghi insigni della Cristianità, primo fra tutti Gerusalemme e poi Roma e Compostella, comportava l'indulgenza plenaria; si aggiunga che per Compostella non erano avulse le stesse motivazioni che spingevano i Crociati alla liberazione del Sepolcro di Cristo, quella cioè della presenza dell'Islam e della esigenza della Reconquista cristiana: San Giacomo assumeva allora l'appellativo di "Matamoros", simbolo ed emblema della contrapposizione tra Cristianesimo ed Islam³⁶.

Testimone privilegiato di questo punto di arrivo è proprio il *Liber Sancti Iacobi* che, per il problema che qui interessa cioè

quello dell'indulgenza legata al pellegrinaggio, presenta non trascurabili elementi di significativa rilevanza.

“Si crede, riporta il *Liber*, che colui che con dignità e purezza si reca in Galizia per pregare dinanzi al venerabile altare di S. Giacomo, se veramente pentito, otterrà dall'apostolo l'assoluzione dei suoi peccati e dal Signore il perdono. Il Signore che concesse quel dono e quel potere prima della sua passione, non lo ha revocato dopo la sua morte”³⁷.

E sempre nello stesso capitolo si fa menzione di una credenza diffusa che vuole che il Signore, quando apparve a San Giacomo, reggesse in mano una verga che ripulì della cortecchia promettendo che come aveva ripulito la verga dalla cortecchia, così avrebbe mondato dai peccati coloro che si sarebbero recati in pellegrinaggio alla sua chiesa³⁸.

E che non si potesse lucrare l'indulgenza senza prima aver assolto all'obbligo della confessione, dimostra ancora una volta l'autore del *Liber*, il quale mette in bocca al predicatore del *Veneranda dies* una veemente invettiva contro coloro che immaginavano che un pellegrinaggio a Santiago avrebbe potuto cancellare i peccati senza confessione³⁹.

Si aggiunga l'esercizio della penitenza legato al pellegrinaggio sia per espiare i peccati che per ottenere il perdono⁴⁰.

In definitiva l'indulgenza ai Crociati, pellegrini armati verso il Sepolcro di Cristo, costituì il prototipo di una indulgenza plenaria legata al pellegrinaggio: e tale rimase, salvo l'indulgenza plenaria della “perdonanza” concessa alla chiesa aquilana di Collemaggio da Celestino V nel 1294⁴¹, fino a Bonifacio VIII che, indicendo il primo giubileo, dotò le basiliche degli Apostoli di questo eccezionale privilegio⁴².

3. Ma, come abbiamo già ricordato per il caso dell'altare di San Giacomo di Pistoia, potevano esserci indulgenze parziali che cioè rimettevano una parte della pena non scontata dei peccatori; il primo esempio di accertata autenticità fu quello di cui nel 1091 ad opera di Urbano II fu protagonista il

37 *Liber Sancti Iacobi*, I, XVII, p. 150

38 *Ibidem*, p. 144.

39 *Ibidem*, pp. 141-145.

40 *Ibidem*, p. 151.

41 *Vita S. Petri Coelestini*, XXX, in «*Analecta Bollandiana*», XVI (1897), pp. 418-419.

42 Cfr. J. SUMPTION, *Monac santuari, pellegrini. La religione nel Medioevo*. Roma 1981, p. 181.

43 URBANI II *Epistolae et privilegia*, n. LIV, P.L. 151,335. Cfr. N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14 Jahrhunderts*, I, Paderborn 1922, p. 153.

44 URBANI II *Epistolae et privilegia*, n. CLXXV, P.L. 151, 447-449.

45 Fr. NICCOLO' Da POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare (1346-1350)*. Testo di A. Bacchi della Lega riveduto e riannotato dal P. B. Bagatti O.F.M. a ricordo del sesto centenario, Gerusalemme 1945 (Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, n.2), pp. XXVXXVI.

46 INNOCENTII II *Epistolae et privilegia*, n. XXX, P.L. 179,77; n. CCXXII, P.L. 179, 370-371.

47 ALEXANDRI III *Epistolae et privilegia*, n. CMLXXX, P.L. 200, 860861.

48 *Regesta Honorii papae III... absolvit* P. Pressutti, Romae 1895, II, n. 6097, p. 452.

49 *Ibidem*, II n. 4262, p. 118; n. 4350, p. 133; n. 5173, p. 281; n. 5201, p. 286; n. 5483, p. 337; n. 5752, p. 390; n. 5761, p. 390; n. 5822, p. 402; n. 5843, p. 406; n. 6197, p. 471; n. 6243, p. 480.

monastero normanno di San Austreberto di Pavilly; esso riguardava il restauro della fabbrica monastica ai cui contribuenti sarebbe stata riconosciuta la remissione "di una quarta parte della penitenza ingiunta da un vescovo o da un prete" ⁴³.

Durante il viaggio di Urbano II in Francia nel 1095 numerosi pellegrinaggi furono favoriti con indulgenze di questo genere; ricordiamo, a titolo esemplificativo, quella concessa alla chiesa di San Nicola di Angers alla quale il pontefice "rimise una settima parte della penitenza imposta per qualsiasi peccato a tutti coloro che avessero visitato la chiesa nel debito stato d'animo nell'anniversario della sua consacrazione" ⁴⁴.

Del resto, anche nel caso delle indulgenze parziali, il punto di riferimento rimaneva sempre la Terrasanta che ne registra una larga messe come è facile riscontrare nelle tabelle redatte nel XIV secolo ⁴⁵.

Cominciò Innocenzo II (1130 - 1143) il quale con due bolle del 1131 e del 1139 concesse a coloro che aiutavano annualmente l'Ospedale di Gerusalemme la remissione della settima parte della penitenza dovuta per i peccati commessi: "Et quicumque de facultatibus sibi a Deo collatis ei subveniret, et in tam sancta fraternitate se collegam statuerit, eique beneficia persolverit iniunctae septiman ei partem iniunctae penitentiae, confisi de beatorum apostolorum Petri et Pauli meritis, indulgemus" ⁴⁶.

Alessandro III nel 1163, concedeva "ad Reges et principes boreales... de peccatis suis de quibus confessi fuerint et poenitentiam acceperint remissionem unius anni... sicut his qui sepulcrum Dominicum visitant concedere consuevimus" ⁴⁷.

Onorio III accordò, il 13 dicembre 1226, venti giorni di indulgenza per chi visitava la chiesa di San Giovanni di Gerusalemme ⁴⁸. Gli Ospedalieri ottennero altre indulgenze parziali per le chiese dedicate a San Giovanni Battista in alcune città d'Europa ⁴⁹.

Oltre le bolle pontificie vi sono altre fonti che attestano la concessione di indulgenza per i Luoghi Santi come gli *Itinera Hierolimitana* o i *Libri peregrinationis*.

Un itinerario, di cui non si conosce l'autore, redatto tra il 1187 e il 1229, riferisce a proposito della chiesa della Tomba della Madonna nella Valle di Giosafat "che là vi fosse una straordinaria indulgenza: che qualsiasi fedele (che) venga là contrito e confessato nel giorno dell'Assunzione della gloriosa Vergine, viene assolto dalla pena e dalla colpa"⁵⁰.

Tra i *Libri peregrinationis* vanno ricordati il *Libro d'Oltremare* di Frà Niccolò da Poggibonsi, il *Liber peregrinationis* di Niccolò de Marthono, il *Liber peregrinationis* di Frà Giacomo da Verona, ecc.⁵¹.

Soffermandoci sul primo varrà ricordare che esso, redatto dal francescano toscano Frà Niccolò, racconta il viaggio compiuto in Terrasanta dal 1346 al 1350. In esso, oltre a descrivere i singoli luoghi, elenca partitamente i vantaggi spirituali che dalla visita di questi luoghi potevano provenire cioè le indulgenze: "Così, nota nel Proemio, chi leggerà, troverà tutte le indulgenze per ordine" ad ogni luogo⁵²; vengono elencate 26 indulgenze "a culpa e poena", cioè plenarie e 92 parziali con una punta di oscillazione di un massimo di 7 anni e 7 giorni. In ogni caso interessa rilevare ai fini del nostro discorso che - come aveva osservato il Paulus- delle indulgenze elencate nelle Tavole non si possiede nessuna bolla pontificia di concessione: ciò che ha fatto ipotizzare l'origine tardiva e popolare delle indulgenze palestinesi che si affermarono a partire dalla metà del secolo XIV.⁵³

Comunque dalla fine del sec. XIV si era affermata la convinzione che un intervento pontificio ci fosse stato all'origine, come rilevava un testimone coevo, il cosiddetto Anonimo renano: "et in tali momento oculi, quo calcatur terra sancta, tunc ibidem incipiunt indulgentie papales a penitencia et culpa, remissio omnium peccatorum"⁵⁴.

50 Fr. NICCOLO' DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare*, p. XLIX. Uno dei primi itinerari a stampa con l'elenco delle indulgenze è quello di G. BRUNI, *Reductorium hierosolymitanum in quo candide et sincere describitur quidquid desiderabatur fieri de omnibus ad sanctam Hierusalem spectantibus videlicet... admirabilis devotio sanctuariorum quamplurium, multitudo praecipuarum reliquiarum copia indulgentiarum a diversis summis pontificibus concessarum*, Venetiis 1616, pp. 83-99.

51 DE MARTONI, *Liber peregrinationis ad loca sancta*. ed.J. Le Grand, in <<Revue de l'Orient latin>>, IV (1895), pp. 613-628; Fr. GIACOMO DA VERONA, *Liber peregrinationis*, Ibidem, 155-169. Cfr. G. GOLUBOVICH, *Biblioteca biobibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, Quaracchi 1927.

52 Fr. NICCOLO' DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare*, cit., p. 1.

53 PAULUS, *Geschichte der Ablasses*, cit, pp. 633-654.

54 L. CONRADY, *Vier Rheinische Palestina - Pilgerschriften*, Wiesbaden 1882, pp. 20-48

55 *Del viaggio in Terra Santa*, Firenze 1822, p.14

56 La prima di queste Bolle venne emanata da Urbano V

57 *Summula confessionis*, cap. 32: *De voti trasgressione* (incunabolo senza note tipografiche).

Nel 1431 era ancora più esplicito un prete pellegrino ai Luoghi Santi, Ser Mariano da Siena: “queste Indulgenze e Perdonanze pose Santo Silvestro Papa a petizione di Santa Elena, madre di Costantino Imperatore, e sempre sono state confermate, e moltiplicate poi da moltissimi Sommi Pontefici”⁵⁵.

Ciò che è certo è che a partire dal 1364 la bolla detta *In Cena Domini* emanata ogni anno il Giovedì Santo elenca il voto di pellegrinaggio - cui era collegata l'indulgenza plenaria - in Terra Santa, alla tomba degli Apostoli e a San Giacomo di Compostella tra i casi sottratti alla giurisdizione episcopale e riservati al papa⁵⁶.

Nella *Summula confessionis* di Sant'Antonino di Firenze (+ 1459), c.32, a proposito della dispensa o della commutazione di un voto, esclude dalle facoltà dei vescovi, quelli di castità o di religione “et tribus votis peregrinationis, scilicet Hierosolim, ad Sanctum Iacobum et ad Limina Apostolorum in Roma, in quibus votis papa vel summus primarius soli dispensant vel commutant”⁵⁷.

Mi si consentano al termine di questo lungo e complesso itinerario alcune osservazioni conclusive.

Innanzitutto è indubbio che per le indulgenze legate al pellegrinaggio compostellano non esistono specifiche bolle pontificie di concessione, almeno quelle ricordate dalla bolla di Sisto V del 1589 accreditata da una tradizione che annoverava privilegi risalenti a Callisto II, Eugenio III, Anastasio IV e Alessandro III.

E' altrettanto accertato il ruolo avuto da Callisto II nel rilancio della Sede episcopale compostellana concomitante all' sviluppo del culto di San Giacomo con tutte le motivazioni di carattere spirituale e religioso, ma anche politico, tenuto conto della posizione di frontiera assunta da Compostella nella lotta contro l'Islam.

Va ricordata in proposito che, ben prima di Callisto II, era stato Pasquale II a far convergere la sua attenzione su

Compostella della cui distruzione da parte dei Saraceni ("Moabitarum feritas") si duole in due lettere del 14 ottobre 1100 rispettivamente al vescovo di Ciudad Rodrigo, a numerosi altri vescovi, al clero di San Giacomo e al re di Spagna, Alfonso⁵⁸ intervenendo immediatamente per la consacrazione della Chiesa di San Giacomo e per la restituzione della gerarchia locale⁵⁹.

Colpisce nelle lettere di questo papa il grande rilievo dato alla presenza delle reliquie dell'Apostolo custodite nella Cattedrale compostellana: circostanza, questa, che induce lo stesso pontefice innanzitutto a sottrarre nel 1101 la diocesi alla giurisdizione metropolitana e a sottometterla direttamente alla Sede Apostolica; in questa occasione Pasquale II ricorda che Urbano II translò la sede da Iria Flavia a Compostella "pro beati Jacobi reverentia" nella cui Cattedrale "B. Jacobi corpus requiescere creditur" e che l'iniziativa da lui promossa era stata assunta "pro singolari beati Jacobi devotione"⁶⁰; e poi nel 1104 a insignire il vescovo del pallio romano, privilegio concesso ai metropolitani. La bolla ha un'arenga ispirata a particolare solennità: "Jacobi apostoli corpus in partibus Hispaniarum allatum occidentalis credit et veneratur Ecclesia"; è questo il "locus ipse ubi sacrosancta ipsa pignora requiescunt"⁶¹.

Eppure nonostante questo privilegio e nonostante la conferma dei beni della Chiesa compostellana effettuata nel 1103⁶² di indulgenze non si fa alcun cenno nè tantomeno di quelle legate al pellegrinaggio giacobeo.

L'indulgenza plenaria rimaneva legata al pellegrinaggio armato verso la Terrasanta e, in particolare, alla lotta contro gli infedeli: una spia significativa per Compostella in questa direzione è costituita proprio da due lettere inviate a re Alfonso di Spagna e ai chierici e laici sottoposti alla sua giurisdizione rispettivamente il 14 ottobre 1100 e il 25 marzo 1101 nelle quali, a fronte della situazione della città di

58 PASCHALIS II *Epistolae et privilegia*, nn. XXV-XXVI, P.L. 163,45.

59 Ibidem

60 Ibidem, n. LVI, 78-79

61 Ibidem, n. CXXI, 133

62 Ibidem, n. XCIII, 113. Va comunque ricordata la formula con la quale Pasquale II conclude la bolla indirizzata a Dilgò il 31 dicembre 1101, dove, pur facendo riferimento ai benefici spirituali riservati a coloro che avrebbero visitato la basilica di San Giacomo, non riporta la terminologia canonica tipica delle indulgenze: "Cunctis autem haec observantibus et saepe factam B. Jacobi ecclesiam venerantibus sit pax Domini nostri Jesu Christi, quatenus et hic fructum bonae actionis percipiant, et apud districtum judicem praemia aeternae pacis inveniant". Ibidem, n. LVI, 79.

63 Ibidem, n. XXVI, 45.

64 Ibidem, n. XLIV, 64-65

65 *Liber Sancti Jacobi*. II, 19. p. 284.

Compostella e dei dintorni continuamente esposti alle incursioni saracene, Pasquale II sospenderà la partenza di "milites" del luogo a Gerusalemme concedendo "peccatorum veniam pugnatoribus"⁶³ e, in maniera più solenne ed esplicita imponendo di rimanere "ut in vestris partibus persistentes Moabitas et Mauros totis viribus impugnetis: ibi largiente Deo vestras poenitentias peragatis: ibi sanctorum Apostolorum Petri et Pauli et apostolicae eorum Ecclesiae remissionem et gratiam percipiatis"⁶⁴.

Sarà facile su questo retroterra e nel solco di una tradizione che faceva di S. Giacomo l'intercessore presso Dio per ottenere, oltre il soddisfacimento dei bisogni materiali, i benefici spirituali legati alla "remissio peccatorum" e, insieme, il campione della lotta contro i Saraceni, ("eo namque taliter appa-reo, ut me Deo militare eiusque athletam esse, meque in pugna contra Sarracenos Christianos anteire et pro eis victorem existere amplius non dubites"), annota il *Liber*⁶⁵, caricare il pellegrinaggio giacobeo degli stessi valori spirituali del pellegrinaggio gerosolimitano: i tramiti di questa ingegnosa operazione furono senza dubbio l'arcivescovo Diego Gelmirez e il papa Callisto II.



Bernard Hamilton

The way to Rome and Jerusalem pilgrim routes from France and Germany at the time of the crusades

In the tenth century pilgrims going to Jerusalem from northern Europe usually travelled by way of Rome. As Dr Stopani has shown, the majority of them used the *via francigena* which crossed the Appenines from Lombardy into Tuscany by the Val di Taro, and then went to Rome by way of Lucca and Siena.¹ From Rome the pilgrims went on to the ports of southern Italy where they took ship to Egypt and then made their way overland to the Holy Places.

In the early eleventh century it became possible to travel to Jerusalem by way of Constantinople, for Hungary had been converted to Catholicism and the Byzantine Empire extended from the Danube to north Syria. There were two possible routes. The French preferred to go to the Apulian ports by way of Rome and then cross to Durazzo and follow the *via Egnatia* to Constantinople;² whereas German pilgrims normally followed the Rhine and Danube valleys to Belgrade and then took the main road to the Byzantine capital. In the eleventh century many French pilgrims began to use this route too, perhaps because, as Françoise Micheau has suggested, the Norman wars in southern Italy had disrupted pilgrim traffic there.³ Pilgrim hospices already existed along the Italian route, and

1 R. Stopani, *La via francigena in Toscana*, 2 edn (Florence, 1984), pp. 35-47; *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo: gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella* (Florence, 1991), pp. 18-20

2 H.E.J. Cowdrey has suggested that Pope Victor III's (1086-7) request to the Augusta Anna Dalassena to protect western pilgrims to Jerusalem from extortion may have been written 'in support of pilgrims using the Egnatian way; many of them may have used the hospice at Montecassino [of which he had formerly been abbot] and familiarised him with their misfortunes'. *The Age of Abbot Desiderius. Montecassino, the Papacy and the Normans in the Eleventh and early Twelfth Centuries* (Oxford, 1983), pp.209-10, n.106.

3 F. Micheau, 'Les itinéraires maritimes et continentaux des pèlerinages vers Jérusalem', *Orient et Occident au Xe siècle: Actes du IXe Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Dijon 2-4 juin 1978)* (Paris, 1979), pp.79-91.

4 A. Palla, 'Ospedali in Ungheria nell'XI secolo', *Atti del I Congresso Europeo di storia ospitaliera* (Reggio Emilia, 1962), pp.278-85.

5 M.M. Knappen, 'Robert II of Flanders in the First Crusade', in L.J. Paetow, ed., *The Crusades and other Historical Essays presented to D.C. Munro* (New York, 1928), p.83.

6 Charlemagne's journey is celebrated in a twelfth-century *chanson de geste*, *Le voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople*, ed. P. Aebischer (Geneva, 1965); see also S. Runciman, 'Charlemagne and Palestine', *English Historical Review*, 50 (1935), pp.606-19.

7 Rosalind Hill argued that the phrase 'anti-quam Romae viam' related to the via Egnatia, but this is debatable since the author uses it to describe the journey of the northern French before they reached Apulia, and I think therefore that it probably refers to the *via francigena*. *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, ed. & tr. R. Hill (London, 1962), pp.2, 5 and n.4.

8 Fulcher of Chartres, *Historia Hierosolymitana*, Bk. I, c. vii, ed. H. Hagenmeyer (Heidelberg, 1913).

9 E-R. Labande, 'Pellegrini o crociati? mentalità e comportamenti a Gerusalemme nel secolo XII', *Aevum*, 54 (1980), pp.217-30; 'Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XIe et XIIe siècles' *Cahiers de civilisation médiévale*, I (1958), pp. 159-69, 339-47.

10 Indeed, as Labande admits, some of them are known to have set out on crusade as pilgrims, and he cites the example of Philip Augustus: "Phelipe le roi de France... Le jor de Saint Johan... ala a Saint Denis prendre congie. Illeques prist l'escherpe et le bordon...", *La continuation de Guillaume de Tyr (1184-97)*, c. 101, de., M.R. Morgan, Documents relatifs à l'histoire des Croisades, XIV (Paris, 1982), p. 102.

new ones were built along the German route, some attached to Benedictine abbeys like Melk in Austria, and others endowed by the Kings of Hungary.⁴

Western pilgrims found these routes attractive because, except for the final 450 kms south of Latakia, the entire journey could be made through Christian territory. But in the second half of the eleventh century Patzinak raids in the Balkans, wars between the Byzantines and Normans in southern Italy, and the Seljuk conquest of Asia Minor and Syria, made these roads very dangerous, although they continued to be used by noble pilgrims with large armed escorts, like Robert I of Flanders who went to Jerusalem in 1087-9.⁵

When the First Crusade was launched by Urban II in 1095, some armies used the traditional pilgrim roads. The *Gesta Francorum* relates that Godfrey of Bouillon's army from Lotharingia followed the Rhine-Danube road which 'Charlemagne, the heroic king of the Franks, had formerly caused to be built to Constantinople', and this totally legendary attribution shows how well-established this route had become by that time.⁶ The northern French army, led by Robert of Normandy, Robert of Flanders and Stephen of Blois, travelled on 'the ancient road to Rome', and attempted to combine the pilgrimages to Rome and Jerusalem in the traditional way.⁷ This proved hazardous, because St. Peter's basilica was in the hands of supporters of the antipope, Clement III, Urban II's rival, who climbed on the roof-beams and threw stones at the crusaders as they prostrated themselves before the shrine of the Apostle.⁸ Subsequently they took ship from the Apulian ports and then marched along the via Egnatia to Constantinople.

E-R. Labande has argued that a distinction should be made between crusaders and pilgrims visiting Jerusalem in the twelfth century,⁹ but this view seems to me anachronistic for no distinction was made at the time.¹⁰ Those who went to fight

in the Holy Land invariably combined this with pilgrimage to the Holy Places, just as many of the pilgrims who went to Rome combined this with transacting business at the papal curia.¹¹

The First Crusade liberated Jerusalem, but it did not succeed in destroying Turkish power and opening the land-routes through Asia Minor to Christian pilgrims. Nevertheless, the crusaders did make it possible for pilgrims to use the sea routes when in 1099 they captured Jaffa, the nearest port to Jerusalem.¹² Pilgrim shipping used it because there was no alternative, but it was not a safe harbour, as is clear from the narrative of Saewulf, a north European, perhaps an Englishman, who came there between 1102 and 1103.¹³ He travelled by way of Bari and Corinth and went ashore immediately on arrival at Jaffa. In this he was fortunate, because on that same night twenty-three of the thirty ships moored in the harbour were wrecked in a great storm and many of the pilgrims aboard them were drowned. On his journey home Saewulf took ship from Jaffa to Constantinople and between Haifa and Acre encountered a flotilla of twenty-five Muslim ships going from Tyre to Egypt and narrowly escaped capture.¹⁴

In 1104 the crusaders captured the safe harbour of Acre with Genoese help and it became the principal port of their kingdom. By 1124 the entire coast from Constantinople to Jaffa was in Christian hands, and Muslim shipping rarely ventured north of Ascalon until Saladin built a new war-fleet in the late 1170s.¹⁵ The safe sea-route from the West to the Holy Land ran through the straits of Messina (or, in the case of east coast Italian vessels, down the Adriatic) and then crossed the Aegean to the Byzantine-held southern coasts of Asia Minor, and then turned south to the Crusader ports by way of Cyprus.¹⁶ But vessels from the western Mediterranean which used the more direct route to the south of Sicily were exposed

¹¹ This had always been the case. Archbishop Sigeric of Canterbury, although undoubtedly a pilgrim, went to Rome in c.990 to collect his pallium, R. Stopani, *Le grande vie di pellegrinaggio del Medioevo. Le strade per Roma* (Florence, 1986), pp.55-60.

¹² *Le 'Liber' de Raymond d'Aguilers*, ed. & tr. J.H. & L.L. Hill (Paris, 1969).

¹³ *Peregrinationes Tres: Saewulf, Johannes Wirziburgensis, Theodoricus*, ed. R.B.C. Huygens, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, CXXXIX (Turnholt, 1994), p.7.

¹⁴ *Ibid.*, pp.59-77.

¹⁵ In the wake of the First Crusade the Byzantines recovered the coastal regions of Asia Minor and drove the Seljuks into the interior of Anatolia. Ascalon was not captured by the crusaders until 1153. J.H. Pryor, *Geography, Technology and War. Studies in the maritime history of the Mediterranean 649-1571* (Cambridge, 1988), pp.112-28; A.S. Ehrenkreutz, 'The place of Saladin in the naval history of the Mediterranean sea in the Middle Ages', *Journal of the American Oriental Society*, 75 (1955), pp.100-116.

¹⁶ On the route through the Greek islands in the twelfth century see J.H. Pryor, 'The voyages of Saewulf', in *Peregrinationes Tres*, pp.34-57.

17 William of Tyre, *Chronicon*, XXII, xv, ed. R.B.C. Huygens, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, LXIII, LXIII A (Turnholt, 1986), II, p.1026.

18 Stopani, *Le vie di pellegrinaggio nel Medio Evo*, pp.65-72.

19 So strong was French attachment to this route that on the Second Crusade the Counts of Auvergne and Savoy and the Marquis of Montferrat and their men left the army of Louis VII, which took the 'Charlemagne' route, and travelled to Constantinople by way of Apulia and the via Egnatia, Odo of Deuil, *De Profectione Ludovici VII in orientem*, ed. & tr. V.M. Berry (New York, 1948, p.46.

20 K. Jordan, tr. P.S. Falla, *Henry the Lion. A biography* (Oxford, 1986), pp. 150-4. The quotation is from Arnold of Lübeck: 'Addidit his [donis] duos leopardos et equos et servos: docti enim erant sedere in equis.', *Chronica Slavorum*, II, 9, ed. I.M. Lappenberg, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXI, p.122.

21 M. Favreau-Lilie, *Die Italiener im Heiligen Land vom ersten Kreuzzug bis zum Tode Heinrichs von Champagne (1098-1197)* (Amsterdam, 1988). The treaties between the Italian cities and the rulers of the Crusader States are listed by J.L. Lamonte, *Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem 1100-1291* (Cambridge, Mass., 1932), pp.261-71.

to danger; like the pilgrim ship which was wrecked off the Nile delta in 1182 and whose 1500 passengers were taken prisoner by the Egyptian Sultan.¹⁷

Pilgrims could leave the West for Jerusalem from a wide range of ports. Some preferred the traditional routes, like Abbot Nicholas of Thverá in Iceland, who in c.1140 journeyed from Hedeby in Denmark to Rome, where he visited the apostolic shrines, before going on to Bari and taking ship to the Holy Land.¹⁸ Other pilgrims crossed from Apulia to Durazzo, travelled the via Egnatia to Constantinople, and sailed to the Crusader States from there.¹⁹

Some German pilgrims continued to use the 'Charlemagne road' to Jerusalem, like Henry the Lion, Duke of Saxony and Bavaria, who in 1172 went from Regensburg to Constantinople and then took ship to Acre. In this he was not unique, but he was unusual in returning home by the land-route through Asia Minor. He was well received by the Sultan of Iconium, Kilij-Arslan II, who presented him with many gifts including 'two hunting leopards trained to ride horses, and slaves to look after them'. But then Henry was a cousin of the Holy Roman Emperor and had an escort of several hundred knights, which ensured that he was treated with respect.²⁰ Such a route was not suitable for ordinary pilgrims.

The republics of Venice, Genoa, and to a lesser extent Pisa, enjoyed a privileged status in the Latin Kingdom because its ports had been conquered with their help and they had been granted important trading concessions in return. Consequently many pilgrims from northern Europe travelled on their ships, and since all three ports lay to the north of Rome the possibility of combining the two pilgrimages was denied them.²¹

In the early days of Frankish rule the roads in the Crusader kingdom were very unsafe. Saewulf comments about the route from Jaffa to Jerusalem:

Anyone who has taken that road can see how many human bodies there are in the road and next to the road, and there are countless corpses which have been torn by wild beasts.²²

In response to this danger Hugh de Payens formed the first company of Knights Templar in 1119 to patrol the major pilgrim routes of the kingdom. Licensed by the pope in 1128 the Templars soon became a great international Order with wide military responsibilities, but they continued to build and garrison towers in the Latin Kingdom along the chief roads to protect unarmed pilgrims; like the Red Cistern on the road from Jerusalem to Jordan,²³ and the garrison which they kept in the priory of Quarantene overlooking Jericho.²⁴ Many pilgrims who came to Jerusalem were old, some were poor, while others contracted diseases to which they had no immunity and were in need of care. Even before the First Crusade a hospice had existed there for the welfare of Catholic pilgrims, and with papal support this developed during the twelfth century into the Order of St. John of Jerusalem. Although this Order, like the Templars, came to accept military duties, it always fulfilled its obligations to those whom its statutes described as 'our lords the poor'. Its hospital in Jerusalem was the largest in the western world, with beds for a thousand or more sick people, and a special maternity ward in which each bed had a separate cradle to prevent overlying. Food and clothing were distributed by the brethren on a regular basis to the needy.²⁵ Pilgrims who landed at Acre had a choice of road to Jerusalem: the 'low road' which ran along the coast to Jaffa, and the 'high road' which ran inland through Nablus,²⁶ and the Order established a hospital at Nablus and had a priory at Jaffa to help care for them.²⁷ There were, moreover, other religious foundations in Jerusalem and elsewhere in the kingdom which cared for poor pilgrims, though on a smaller scale.²⁸ Although it is impossible to quantify the number of western people who came on pilgrimage to Jerusalem between 1099

²² *Peregrinationes Tres*, p.64; cited in the translation of J. Wilkinson, ed., *Jerusalem Pilgrimage 1099-1185*, The Hakluyt Society, 2 ser., vol. 167 (London, 1988), p.100.

²³ M. Barber, *The New Knighthood. A History of the Order of the Temple* (Cambridge, 1994), pp.86-9.

²⁴ 'The summit of this Quarantana and a cave underground are full of stores and arms for the Templars, and they could not have a stronger defence more hostile to the pagans.' Theoderic, *Description of the Holy Places*, tr. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrimage*, p.304; B. Hamilton, *The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church* (London 1980), pp.93-4.

²⁵ The Statutes of Roger des Moulins of 14 March 1182, ed. J. Delaville Le Roulx, *Cartulaire générale de l'Ordre des Hospitaliers de St. Jean de Jérusalem (1100-1310)* 4 vols (Paris, 1894-1906), I, no. 627.

²⁶ Wilkinson, *Jerusalem Pilgrimage*, pp.61-4, 68-71.

²⁷ Nablus: Delaville Le Roulx *Cartulaire*, I, nos. 244, 279, 354; Jaffa: E. de Rozière, ed., *Cartulaire de l'église du Saint Sépulcre de Jérusalem*, Collection des documents inédits sur l'histoire de France, sér. I, vol. 5 (Paris, 1849), no. 159, pp.286-7.

²⁸ J. Richard, 'Hospitals and Hospital Congregations in the Latin Kingdom during the first period of the Frankish Conquest', in *Outremer*, eds B.Z. Kedar, H-E. Mayer, R.C. Smail (Jerusalem, 1982), pp.89-100.

29 J. Praver, *Crusader Institutions* (Oxford, 1980), pp.380-1 and n.38. This figure does not include the northern states for which no statistics are available.

30 Immediately after the fall of Jerusalem in 1099 Raymond IV of Toulouse and his followers went to Jericho where they gathered palms and bathed in the Jordan, *Le 'Liber' de Raymond d'Aguilers*.

31 G.S.P. Freeman-Grenville, 'Travellers to Christ's Tomb', *The Hakluyt Society Annual Report* (1990), pp.14-28.

32 Philip of Flanders made a pilgrimage to Canterbury in 1177, seven years after Becket's death, Gervase of Canterbury, *Opera Historica*, ed. W. Stubbs, 2 vols., Rolls Series (London, 1879), I, p.262; B. Hamilton, 'Prester John and the Three Kings of Cologne', in H. Mayr-Harting and R.I. Moore, eds, *Studies in Medieval History presented to R.H.C. Davis* (London, 1985), pp.177-92.

33 A. de Marsy, 'Fragment d'un cartulaire de l'Ordre de Saint-Lazare en Terre Sainte', no.xxv, *Archives de l'Orient Latin* (Paris, 1884), II(B), pp.142-3.

34 C. Morris, *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250* (Oxford, 1989), Part II, pp.182-404.

and 1187 the indications are that it was considerable. The most telling fact is that by the 1180s the Frankish (i.e. ethnically western European) population of the Kingdom is reliably estimated at c.120,000, and they had largely been recruited from the pilgrims who came to the Holy Land each year. Since most pilgrims returned home, their total number must have been very large.²⁹ The pilgrimage was well publicized by the emblems which returning pilgrims displayed: the traditional palm-branch,³⁰ and phials of holy oil and holy water embossed with likenesses of the Lord's Sepulchre.³¹

Did Rome suffer any diminution in pilgrim numbers because of the growing popularity of the pilgrimage to Jerusalem and the fact that the main routes to the Holy Land used by northern pilgrims no longer ran through Rome? Or did Rome suffer through competition from other well established shrines like Santiago, or from new cult centres like those of St. Thomas of Canterbury and the Three Holy Kings of Cologne?³² In parenthesis, it might interest this Conference to know that when Hugh of Ibelin, one of the chief barons in the Kingdom of Jerusalem, vowed a pilgrimage in 1169 it was not to Rome, but to Compostela.³³ Although there are no statistics about pilgrimages to Rome in the twelfth century, the indications are that there was no decline in numbers. This might be expected, for Western Christendom was expanding its frontiers, while the growth in papal government led to an increasing volume of business being referred to the curia from all parts of the Western Church, and those who visited the papal court on official business also paid their respects to the shrines of the apostles.³⁴

A greater variety of pilgrim routes to Rome from northern Europe was in use during the twelfth century, although the *via Francigena* remained very important. As Dr Stopani has shown, the number of hospices along the roads to Rome increased hugely after 1050, built by civic authorities and by

pious benefactors like the Countess Matilda, and often staffed by communities of Austin canons; and in the twelfth century these were augmented by hospitals founded by the Order of St. John of Jerusalem, like that of Magione di S. Giovanni to the north of Siena.³⁵ In this way developments in the Latin Kingdom of Jerusalem affected the Rome pilgrimagé both directly and indirectly, for Dr T.S. Miller is probably right in suggesting that all the clergy who ran western hospitals in that period tended to model themselves on the practice of the Knights Hospitaller.³⁶

In 1187 Saladin recaptured Jerusalem, but the crusaders retained most of the ports on the Syrian coast throughout the thirteenth century, and the journey by sea from the West became progressively safer. Cyprus, annexed by Richard I of England, was ruled by the French Lusignans,³⁷ and, as a result of the notorious Fourth Crusade of 1204, most of the ports of Greece and virtually all of the Greek islands, including Crete, came under Western rule.³⁸ In the thirteenth century, therefore, it was possible for the entire journey by sea from northern Europe to the Holy Land to be made through lands ruled by Western Catholics. On the other hand, the traditional land routes from the West became more difficult to use after the Fourth Crusade because of recurrent warfare between the Latin Emperors of Constantinople and the Tsars of Bulgaria in the case of the 'Charlemagne' road,³⁹ and between the Latin Emperors and the Despots of Epirus in the case of the via Egnatia.⁴⁰

During the first seventy years of the thirteenth century although there does not seem to have been any marked decline in pilgrimages to the Holy Land, pilgrimages to the Holy City of Jerusalem became less frequent. Saladin had allowed Catholic clergy to officiate for the benefit of western pilgrims in the Church of the Holy Sepulchre and certain other designated shrines and this concession was honoured by his

35 Stopani, *Le grande vie di pellegrinaggio*, pp.22-6; *La via francigena*, pp.43-4.

36 T.S. Miller, 'The Knights of Saint John and the Hospitals of the Latin West', *Speculum*, 53 (1978), pp.709-33

37 P.W. Edbury, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades 1191-1374* (Cambridge, 1991).

38 P. Lock, *The Franks in the Aegean 1204-1500* (London, 1995).

39 It is perhaps significant that Andrew II of Hungary and Leopold VI of Austria took ship with their troops from Spalato for the Fifth Crusade in 1217, although the King of Hungary did return home by the land route through Constantinople, T.C. Van Cleve, 'The Fifth Crusade', in K.M. Setton, gen. ed., *A History of the Crusades* (Philadelphia, 1962), II, pp.387-8, 393-4.

40 When Peter of Courtenay, third Latin Emperor, tried to reach Constantinople by this route in 1217, he and his guard were captured by the Despot of Epirus, Theodore Ducas, and he died in prison. Lock, *Franks in the Aegean*, pp.60-1.

41 *Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*, VI, c.34, ed. W. Stubbs, Rolls Series, 38 (1) (London, 1864), p.438.

42 A ruling of Pope Gregory VIII, J. Richard, *Histoire des Croisades* (Paris, 1996), p.303.

43 No adequate study of the city of Jerusalem in those years has yet been made, and it is not possible to estimate how far it became a centre of pilgrimage for western Christians once more.

44 Although parts of Galilee were lost to the Christians in 1247, the remainder, which included Nazareth and Mount Tabor, remained in Christian hands until the 1260s when it was annexed by the Salтан Baybars (d.1277), P. Thoreau, tr. P. M. Holt, *The Lion of Egypt. Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century* (London, 1992), pp.158-219; Mount Carmel became unsafe at that point, but Tortosa remained securely in crusader control until 1291.

45 *Pelrinages et pardoufins de Acre*, eds H. Michelant and G. Raynaud, *Itinéraires à Jérusalem*, Publications de la Société de l'Orient Latin, série géographique, III (Paris, 1882), pp.229-36; Hamilton, *Latin Church*, pp.299-301; B. Dichter, *The Orders and Churches of Crusader Acre*, 1979).

46 Dichter, *Orders and Churches*, pp.79-83, 108-10.

47 The statutes of Doge Giacomo Tiepolo, *Capitulum peregrinorum*, eds, A. Sacerdoti, R. Predelli, 'Gli statuti marittimi veneziani fino al 1255', *Nuovo Archivio Veneto*, 4 (1902), pp.289-90.

48 E.g. Some members of Theobald of Navarre's crusade did not accompany the king, who travelled by sea from Marseilles, but went by the Italian route to Brindisi. J. Richard, *Histoire des Croisades* (Paris, 1996), p.332

Aiyubid successors.⁴¹ However, the Papacy forbade pilgrims to visit Jerusalem while it was under infidel rule, so a dispensation was technically needed to go there.⁴² But even when this was obtained, the pilgrimage was made difficult by the lack of support services: the Templars could not police the pilgrim roads, nor the Hospitallers minister to the sick and destitute in Muslim territory.

So except during the years 1229-44 when, through the intervention of the Emperor Frederick II, the Holy City was restored to Christian rule,⁴³ most pilgrims tended to restrict their devotions to those important shrines which remained in Christian control, like Nazareth, Mount Tabor, Mount Carmel, the Holy Places of Galilee, and Our Lady of Tortosa.⁴⁴ Moreover the communities which had administered the great shrine churches of Jerusalem in the twelfth century had all been re-established in Acre, which therefore came to resemble Jerusalem in exile.⁴⁵ The available indicators suggest that there was no decline in the number of western pilgrims visiting the Holy Land in the thirteenth century. For example, the Hospital of St. John had been relocated at Acre, the pilgrim port of entry, but it was also found necessary to build new hospices there for western travellers, many of which, like St Mary of the Germans and the Breton hospital of St Martin, were intended to serve particular ethnic groups.⁴⁶ Furthermore, the Venetian Republic considered pilgrim traffic to Jerusalem so important that it began to legislate about it in the maritime statutes of 1233.⁴⁷

Some people continued to combine pilgrimage to the Holy Land with pilgrimage to Rome, travelling by way of south Italy on either their outward or return journey.⁴⁸ Nevertheless, although there are no precise figures, there are some indications that fewer pilgrims were going to Rome in the thirteenth century. First, in contrast to Acre, the national pilgrim hostels which had existed in the Vatican City since the eighth century

fell into decline, and Innocent III built the new hospital of S. Spirito in Sassia to remedy this.⁴⁹ Then in 1235 the Roman Senate reported that abuses had arisen because inn-keepers forcibly removed pilgrims from the hospices in which they were lodging and made them stay in their inns, which implies that there were no longer enough pilgrims to fill the available accommodation in the city.⁵⁰ It may also be relevant to note that when in 1272 the devout Lord Edward of England, returning from crusade, went to visit Pope Gregory X at Orvieto, he passed through Rome but did not stop to pray at the apostolic shrines.⁵¹ But this decline was only relative: the trade in lead or tin pilgrim badges bearing the effigies of Sts Peter and Paul remained sufficiently brisk for the Vatican canons to seek confirmation from Innocent III of their monopoly of it.⁵² Moreover, because of the work of the Inquisition the number of penitential pilgrimages from southern France to Rome increased.⁵³ In 1291 the Mamluks conquered what remained of the Crusader States and regular pilgrimages to Jerusalem became comparatively rare during the next forty years.⁵⁴ This is why, I think, the institution of the Holy Year in 1300 by Pope Boniface VIII proved so popular. The Pope offered a plenary indulgence to all those who, having fulfilled certain conditions which included sacramental confession, visited the apostolic shrines in Rome during that year,⁵⁵ and the city was overwhelmed by crowds of pilgrims from all over the Western world. Again, there are no precise statistics, only certain indicators: Guglielmo Ventura claims that in the basilica of S. Paolo two clerks stood beside the confessional by day and by night holding rakes and scooping in the offerings which pilgrims made,⁵⁶ which if true is indicative of the huge numbers involved; while Dante, by setting the action of the Divine Comedy in the *triduum* of Holy Week 1300, bears witness to the great spiritual significance which the Holy Year had for his contemporaries.⁵⁷

49 *Gesta Innocentii III*, c.144, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, 214, col.cc.

50 *Codice diplomatico d senato romano dal MCXLIV al MCCCXLVII*, no. 86, ed. F. Bartolini, *Fonti per la storia d'Italia*, 87 (Rome, 1948), pp.143-5.

51 M. Prestwich, *Edward I* (London, 1988), p.83.

52 O. Hageneder and A. Haidacher, eds, *Die Register Innocenz' III* (Graz-Cologne, 1964), I, no.534, pp.772-3.

53 Serious offenders were required to perform the four great pilgrimages to Rome, Compostela, Canterbury and Cologne.

54 Some people continued to make the pilgrimage in those years: R. Röhrich, *Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande* (Innsbruck, 1900), pp.85-8.

55 In his bull *Antiquorum Relatio*, *Les Registres de Boniface VIII*, ed. A. Thomas, *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, (Paris, 1884), II, pp.922-3, no.3875.

56 'Papa innumerabilem pecuniam ab eisdem [peregrinis] recepit, quia die ac nocte duo clerici stabant ad altare Sancti Pauli tenantes in eorum manibus rastellos rastellantes pecuniam, infinitam...' *Memoriale Guillelmi Venturæ civis Astensis*, c.xxxvi, in L.A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores* (Milán, 1727), XI, p.192.

57 Cf. *Purgatorio*, II, 97-9.

58 B. Hamilton, 'Custodia Terrae Sanctae', *Lexikon des Mittelalters* (Munich and Zurich, 1986), III, p. 395.

59 A general survey of late medieval pilgrimage is given by H.F.M. Prescott, *Jerusalem Journey. Pilgrimage to the Holy Land in the Fifteenth Century* (London, 1954).

60 The principal sources attesting this devotion during the Holy Year of 1300 are listed by A.P. Frutaz, 'Veronica', *Enciclopedia Cattolica* (Vatican City, 1954), XII, 1299-1303.

61 B. Hamilton, 'The Ottomans, the Humanists and the Holy House of Loreto', *Renaissance and Modern Studies*, XXXI (Nottingham, 1987), pp.1-19.

Regular pilgrimage to the Holy Land became possible once again when in 1332/3 King Robert of Naples bought the *Cenaculum* on Mount Sion from the Sultan of Egypt and entrusted it to the Franciscans, who in 1336 established the *Custodia Terrae Sanctae*.⁵⁸ Pilgrims normally travelled by sea to Jaffa, and then went to Jerusalem via Ramla, where in 1420 Philip the Good, Duke of Burgundy, endowed a hospice where they might stay overnight.⁵⁹ But although annual pilgrimages to Jerusalem took place in most years throughout the later Middle Ages, far fewer pilgrims went there than during the time of crusader rule.

Gradually Rome, which was so easily accessible, came to replace Jerusalem as the focus of western pilgrimage, and this may explain why the image of Christ's face on the cloth of St. Veronica came to occupy so central a place in the devotions of pilgrims to the city in the later Middle Ages.⁶⁰ It, and other relics of the Passion found in Rome and elsewhere in western Europe, brought the faithful into physical contact with Christ's earthly life, just as the Holy Places of Jerusalem had once done.⁶¹ I would tentatively suggest that this transition had been made easier by the substitution of the churches of Acre and their portable relics for the Holy Places of Jerusalem in the experience of many thirteenth-century western pilgrims.



Ernst-Dieter Hehl

Cruzada y peregrinación bajo el signo de la *Imitatio Christi**

Con la Cruzada surge a finales del siglo XI un nuevo elemento en la historia de la Peregrinación en Occidente.

Jerusalén, reconquistado poco antes por los cristianos ofrece al Peregrino un tradicional destino en su peregrinaje, además de una mayor fuerza para ellos. Ello incluye otros hechos. Hacia principios del siglo XII se formó una orden militar que se encargó de la protección del peregrino en Tierra Santa: los Templarios. Con el fin de defender al peregrino en su camino hacia Jerusalén por la costa, se juntaron unos caballeros que, al modo de vida de las órdenes militares unieron el de los monjes o canónigos.¹

De esta forma surge, por consiguiente, una coordinación de peregrinaje, guerra y monacado a raíz de la situación especial del Santo Lugar. Por ello incluso en las mismas Cruzadas se discuten los nexos de unión entre la esencia del peregrino y la conducta de la guerra. Según una difundida tesis, los cruzados serían peregrinos a los que se les habría permitido tomar y utilizar las armas, contrariamente a lo que dictaban las viejas tradiciones. La Cruzada sería así, en cierto modo, una peregrinación armada.²

Dicho de antemano: personalmente opino que las conexiones son más complicadas. Considero las cruzadas como un factor

* Queda mantenido la forma de la ponencia oral, tan solo se han añadido las referencias esenciales (sobre todo las fuentes).

¹ Cf. Generalmente Demurger, Alain, *Vie et mort de l'ordre du Temple 1118-1314*. Paris, 1989; Barber, Malcolm, *The New Knighthood. A History of the Order of the Temple*. Cambridge, 1994.

² Se ha subrayado la importancia de la peregrinación para el movimiento de las cruzadas: Mayer, Hans Eberhard, *Geschichte der Kreuzzüge*. Stuttgart, 8. Aufl. 1995, p. 32 ff. Cf. Riley-Smith, Jonathan, *What Were the Crusades?* London, 1977, p. 15, p. 40, p. 55 f., p. 74 f. Sobre el trascurso de las cruzadas véase - aparte de Mayer: Riley-Smith, Jonathan, *The Crusades. A Short History*. London, 1987; Richard, Jean, *Histoire des croisades*. Paris, 1996.

3 Jaffé, Philippus, *Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII. Editionem secundam et auctam auspiciis Guilielmi Watenbach curaverunt S. Löwenfeld, Kaltenbrunner, P. Ewald*. Vol. 2, Leipzig, 1888, no 8876; de. Rolf Große, "Überlegungen zum Kreuzzugsaufruf Eugens III. von 1145/46. Mit einer Neuedition von JL 8876", *Francia* 18/1 (1991) p. 85-92.

determinante de las ideas que desembocan en las guerras santas y observo en la espiritualidad de las mismas características que difieren sobremanera de las de los peregrinos. Examinar por ello motivos de la peregrinación en las cruzadas, puede y debe ser discutible.

Baso mis consideraciones tomando como ejemplo la primera fase del movimiento cruzado: desde la primera Cruzada, en la que se conquistó Jerusalén hasta la tercera, con el infructuoso intento de la cristiandad para volver a recuperarla tras verla conquistada poco antes por los musulmanes bajo el mandato de Saladino en 1187.

Apenas pasaron 100 años de dominio cristiano en la Ciudad Santa con la garantía de tener acceso libre para los peregrinos. Posteriormente éstos dependieron de la benevolencia de las fuerzas musulmanas.

Jerusalén fue un destino a alcanzar en las peregrinaciones. Se convirtió así desde la primera Cruzada en meta para las operaciones militares de los cristianos. Era la respuesta a la conquista de Edessas por los musulmanes y a la creciente amenaza que suponía por ello para la propia Jerusalén. Se trataba, como bien proponía Eugen III en su llamamiento a las Cruzadas, de la protección de *liberatio orientalis ecclesiae* que la Cruzada de Urbano II había alcanzado.³

No sólo se debía guarecer la *christiani nominis dignitas*, sino también repeler el avance de los musulmanes. Es interesante en este tema hacer hincapié en la Segunda Cruzada. Tras el manifiesto del Papa Eugenio III se marcaron los contenidos y argumentaciones de las siguientes proclamaciones papales. Junto al llamamiento de Eugenio III aparece la epístola de Bernardo de Clairvaux como documento central de la campaña propagandística a favor de las cruzadas. Al mismo tiempo el abad cisterciense con su escrito *De laude novae militiae* plasmó no sólo el reconocimiento de la Orden Templaria, sino de todas las futuras órdenes de Caballería.

Eugenio III y Bernardo de Clairvaux exaltaban en sus menciones propagandísticas de las cruzadas, las luchas contra los musulmanes en la Península Ibérica (Eugenio III las denomina las luchas de Alfonso VII de Castilla⁴) así como contra los paganos eslavos en el este del Imperio alemán, como componente importante de la gran cruzada a Jerusalén. Sin embargo, las cruzadas contra los eslavos no sirvieron para asegurar los caminos hacia los lugares de peregrinaje ni estuvieron en relación con ninguna de sus metas.

Las grandes proclamaciones transmitidas por los Papas en el siglo XII: por Eugenio III en 1146, por Gregorio VIII en 1187, por Innocencio III en 1213, a fin de describir las intenciones del cruzado, no contenían el motivo de la *Peregrinatio*.

Incluso cuando Jerusalén, principal destino de la peregrinación a Tierra Santa, cayó en manos musulmanas, tampoco la *peregrinatio* jugó ningún papel en la propaganda papal de las cruzadas. Sí era su intención subrayar los beneficios espirituales que podría recibir con las cruzadas el propio cruzado para la salvación del alma.

De esta forma se unían a los santos lugares de Peregrinación unos beneficios religiosos que el peregrino podía obtener con su asistencia, como por ejemplo la salvación de las enfermedades. Llegado a este punto del informe me apoyo en el *Liber Sancti Iacobi* para delimitar los elementos espirituales de las peregrinaciones, de las cruzadas y desarrollar sus diferencias y similitudes.

Los cruzados adquieren su gracia espiritual de su propia lucha y no por desplazarse en una peregrinación. Sus beneficios se corresponden con su rendimiento, por lo que Bernardo de Clairvaux describe al cruzado como a un buen comerciante en base a sus buenas ganancias.

Pero existen documentos que muestran que los cruzados no sólo son guerreros de Cristo, sino también peregrinos, y en los que ellos mismos hablan y se denominan Peregrinos. Desde

⁴ Jaffé (n. 3) no. 9017; Migne, *Patrologia latina* 180, col. 1203 f.

5 cf. Constable, Giles, "Medieval Charters as a Source for the History of the Crusades", in: Edbury, Peter W. (De.), *Crusade and Settlement*. Cardiff, 1985, p. 71-89, p. 77.

6 Becker, Alfons, *Papst Urban II. (1088-1099)*. Teil 2: *Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug*. Stuttgart, 1988.

7 ed. Hagenmeyer, Heinrich, *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100*. Innsbruck, 1901, ep. 4, p. 138.

8 Hagenmeyer, *Kreuzzugsbriefe*, ep. 12, p. 154.

9 Hagenmeyer, *Kreuzzugsbriefe*, ep. 15, p. 160.

finales del siglo XII se encuentra el concepto de *crucesignatus* en los documentos. Esto señala no sólo al participante de una cruzada, sino que también puede designar a un hombre que emprende una peregrinación privada hacia Jerusalén. La cruz, que estos tomaron, se convirtió en un símbolo del peregrino.⁵

El autor del movimiento cruzado, el Papa Urbano II, elude las reminiscencias al motivo de la peregrinación, en los pocos escritos que se conservan, en los que propagaba un proyecto organizado en Clermont.

La marcha guerrera hacia Jerusalén y la *liberatio* de las iglesias del este, se encuentran en el centro del escrito. Se prohibió la participación en las cruzadas de clérigos y monjes sin la aprobación de un obispo o abad.⁶

Los conceptos *peregrini/peregrinatio* raramente se encuentran en las cartas de los asistentes en la primera Cruzada. Stephan de Blois relataba en su primera carta a su mujer acerca de su peregrinatio hacia Constantinopla⁷. En Abril o Julio de 1098 los dirigentes de los ejércitos cruzados de Antioquía escribían sobre *los maioribus et minoribus totius orbis catholicae fidei cultoribus*. Informaban sobre sus éxitos anteriores y sus luchas inminentes. Introdutoriamente hacían mención a los convenios que habían cerrado con el emperador bizantino. El emperador no pondrá en lo sucesivo ningún obstáculo al *peregrini Sancti sepulcri*. Esto había sido especialmente cuidado para que nadie perjudicase a un *peregrinus*⁸. Así con la palabra *peregrini* no se entiende en ambos casos al mismo "cruzado", sino a aquellos que hicieron el camino hacia Jerusalén tras la llegada de la carta en Occidente: se piensa en un "verdadero peregrino".

Con la crisis de las Cruzadas en Antioquía, algunos entre ellos Stephan de Blois, abandonaron la cruzada y regresaron a su patria, denominándose así "*falsi peregrini*". Si no tomaban de nuevo la cruz, serían excomulgados⁹. Así, se incluye ahora

inequívocamente en el concepto de *peregrini* a los cruzados armados.

El Papa Pascual II agradeció finalmente a los cruzados la conquista de Jerusalén y anunció el envío del obispo Mauricio de Porto como nuevo legado. Él dirige su *carta universis fratribus sive filiis, episcopis, clericis, proceribus, militibus et omni populo militiae Christianae in Asia triumphantis*. El legado debía procurarles los cuidados del santo Pedro, después de que *per beati Petri vicarium, sanctae in Christo memoriae praedecesorem nostrum Urbanum tanti peregrinationen itineris adsumpsistis*¹⁰. La *militia Christiana* de la primera Cruzada había sido considerada como una *peregrinatio*. La *peregrinatio* comprendía los grupos armados del *proceres* y *milites* con los desarmados *episcopi, clerici* y el *populus*.

Se proponen por consiguiente dos tendencias. Por un lado se denomina con el concepto de *peregrini/peregrinatio* al ejército cruzado al completo y por otro se propone delimitar el término *peregrini* a aquellos que habían asistido a la cruzada sin luchar, o a aquellos que como peregrinos, seguían al ejército. Los historiadores se incluyen en estas dos tendencias. Fulcher de Chartres describe los *Francorum gesta in Domino clarissima, qui Dei ordinatione cum armis Ierusalen perigrinati sunt*¹¹. Esta es exactamente la definición de la Cruzada como peregrinación armada. Frecuentemente se encuentra también la palabra *peregrini* en la obra de Fulcher.

Los cruzados se comportan también como peregrinos. Cuando ellos en su camino hacia la Tierra Santa llegan a Roma, buscan la Iglesia de San Pedro como lugar de oración. Antes de embarcarse para atravesar el Adriático, rezan en la Iglesia de San Nicolás¹² y veneran a los santos cuyo culto se había restablecido recientemente en Occidente.

El uso del lenguaje de Fulcher es ostentoso. De acuerdo con el manifiesto de Clermont que había hecho Urbano II en su plática, no se mencionó el lugar de Jerusalén. El motivo de la

10 Hagenmeyer, *Kreuzzugsbriefe*, ep. 22, p. 178 f.

11 Fulcheri Carnotensis *Historia Hierosolymitana*, de. Heinrich Hagenmeyer. Heidelberg, 1913, Prolog, p. 116.

12 Fulcher, I,7,2 und II,7,4, p. 165 ff.

13 *Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, de. Heinrich Hagenmeyer. Heidelberg, 1890, IV, 4, p. 150.

14 *Gesta XXV*, I, p. 341. Cf. Rogers, Randal, "Peter Bartholomew and the Role of 'The Poor' in the First Crusade", in: Reuter, Timothy (De.), *Warriors and Churchmen in the High Middle Ages. Essays Presented to Karl Leyser*. London, 1992, p. 109-122.

15 *Gesta XXXVI*, I, p. 438.

16 *Gesta XXX*, 6, p. 387; *XXX*, I, p. 382.

peregrinatio está ausente en el discurso de Urbano y así lo interpreta Fulcher que había estado en Clermont. El desarrollo de su narración muestra además que él no sólo describió una peregrinación armada. Los libros II y III de su Historia contienen la Historia anterior del reino de Jerusalén. El mismo Fulcher permaneció en Tierra Santa como Kaplan rey Balduino. Como muchos otros él no regresó a su patria como haría, en caso contrario, un peregrino.

Los anónimos *Gesta Francorum* los tomo como ejemplo para asegurar que el concepto *peregrini* fue reservado para el grupo no armado del ejército cruzado. Tampoco se encuentra en la *Gesta* el equiparamiento de las cruzadas con una peregrinación armada. Así, se sospecha que los cruzados llegaron a la búlgara Kastoria no como peregrinos, sino para despoblar su país¹³. Pedro Bartolomeo, que encontró en Antioquía la Lanza Sagrada, fue presentado como *quidam peregrinus de nostro exercitu*¹⁴. En Trípoli los cruzados se pusieron de acuerdo con el Señor de la ciudad para libertar a los cristianos cautivos. Se trataba de unos 300 *peregrini*, por lo visto un grupo de peregrinos que habían ido a parar a manos de los musulmanes. Al mismo tiempo se liberó el mercado de Trípoli, lo que favoreció al *Christi militia*¹⁵. Por esto los *Gesta Francorum* nombraron en cada emplazamiento, incluso a los cruzados armados *peregrini*, pero se hablaba del *milites Christi peregrini, del populus vero Christi, victores scilicet peregrini*¹⁶.

Como partícipe en el tirón del ejército de Bohemund, el anónimo autor del *Gesta* entró en relación posteriormente con la propaganda del movimiento cruzado. Lo que él interpretó de la proclamación realizada por Urbano II en Clermont despertó un importante papel en el movimiento y en las conciencias de aquellos que hicieron el camino en la Tierra Santa.

La Cruzada es así, para los *Gesta*, no una peregrinación, sino concretamente la repetición del camino de penitencia de

Cristo en Occidente; es *Imitatio* o imitación de Cristo. Ellos comienzan su informe:

“Llega el momento en el que el Señor Jesús muestra a sus fieles lo que él en el Evangelio dice: cuando uno quiere seguirme, entonces, reniega de sí mismo, recoge su cruz y me sigue. (*Si quis vult post me venire, abneget seipsum et tollat crucem suam et sequatur me* Lu. 9,23; Mat. 16,24; Mc. 3,34). Así surgió en todas las regiones de Francia un fuerte movimiento; cuando uno quiere seguir al Señor fervorosamente con su corazón y su mente y llevar tras él fielmente la cruz, él no vacilará al recibir el camino rápido hacia el Santo Sepulcro (*ut si aliquis Dominum studiose puroque corde et mente sequi desideraret atque post ipsum crucem fideliter baiulare vellet, non pigritaretur Sancti Sepulcri viam celerius arripere*)”¹⁷.

En reacción a la plática de Urbano toman los cruzados su resolución *dicentes sese Christi unanimites sequi vestigia, quibus de manu erant redempti tartarea*. El autor se sirve de nuevo de las locuciones bíblicas (Philipp 2,5; 1. Petr. 2.21)¹⁸. Subraya que los cruzados quisieron seguir a Cristo *puro corde et mente*, por eso recoge lo que Urbano II había proclamado para el cruzado como indulgencia. Sólo aquellos que *sola devotione* hicieron el camino hacia Jerusalén y la liberación de las iglesias conseguirán esta indulgencia.

Por ello se valora especialmente el hecho de que el cruzado quiere imitar a Cristo, igual que éste soportó su cruz y esto es indispensable para que el cruzado alcance su espiritualidad y a la vez está en consonancia con el sermón de Urbano II. La imitación o seguimiento de Cristo, en el sentido de su padecimiento, significa también estar dispuesto a acoger la propia muerte, una muerte que debe servir para liberar a otros.

Inocencio III proclama en 1213 en favor de las cruzadas que Cristo obedeció a su padre hasta su muerte en la Cruz (*factus obediens Deo patri usque ad mortem*). A la locución bíblica añade además la interpretación “quien quiera seguirme hasta

¹⁷ Gesta, I, p. 101 f.

¹⁸ Gesta II,3, p. 105.

19 Potthast, August, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXVIII ad a. MCCCIV*, Vol. 1. Berlin, 1874, no 4725; de. Mayer, Hans Eberhard, *Idee und Wirklichkeit der Kreuzzüge*. Germering, 1965, p. 34.

20 Flori, Jean, "Mort et martyre des guerriers vers 1100. L'exemple de la première croisade", *Cahiers de la civilisation médiévale* 34 (1991) p. 121-139; Morris, Colin, "Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade", *Studies in Church History*, Vol. 30: Martyrs and Martyrologies, de. by Diana Wood, Oxford 1993, p. 93-104.

21 Liber S. Jacobi cap. 5: *Hic Iacobus valde venerandus est, qui in preclara apostolorum curia primatum tenens, primus eorum martirio coronari meruit, scandere celos, sceptrum victorie, coronam glorie et poli sedem primus possidere. ... Christus enim dominus ... ipse beato Iacobo dilecto suo per martirii primum triumphum inter apostolos primatum prebuit in celis. Ideoque tanto proximior est ei pre omnibus honorificatus in gloria, quanto eius imitator fuit ante alios apostolos in passione* (fol. 20r) La cita sigue la edición nueva: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, transcripserunt Klaus Herbers et Manuel Santos Noya, Santiago de Compostela 1998. La edición anterior es: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, vol. 1; Texto. Transcripción de Walter Muir Whitehill. Santiago de Compostela 1944. Ambas ediciones señalan la numeración de los folios del manuscrito conservado en el Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela. Doy las gracias a Klaus Herbers por haberme dejado una copia de la nueva edición antes de su publicación. En el cuarto libro de la obra (fol. 18v-19r) se señala que Santiago murió antes de que Herodes dejó detener a San Pedro (Acta apostolorum 12,2 ss.).

alcanzar la coronación, debe seguirme también en la lucha y ponerse a prueba" (*Qui vult me subsequi ad coronam, me quoque subsequatur ad pugnam, que nunc ad probationem proponitur universis*)¹⁹. *Imitatio Christi* y el seguir a Cristo mediante el martirio fue el punto diferencial entre cruzado²⁰ y peregrino, pues la imitación de Cristo tal como lo practicó este último, mostró la disposición de aceptar sufrimientos y peligros, pero no se basó necesariamente en la voluntad de arriesgar su vida.

Los lugares de peregrinación mejor considerados además de Jerusalén, son aquellos en los que están enterrados los más importantes mártires: Roma, de donde provienen Pedro y Pablo; Santiago, donde yace el Apóstol Santiago. El *liber Sancti Jacobi* basa la condición de su Apóstol en ser de los primeros que hubo de sufrir el martirio.

Muy digno de veneración es Santiago, que teniendo la primacía en el ilustre colegio de los apóstoles mereció ser el primero de ellos en recibir la corona del martirio y subir a los cielos y el primero en poseer el cetro de la victoria, la corona de la gloria y asiento en el paraíso celestial. Porque Cristo nuestro Señor también a su amado Santiago le ha dado la primacía de los apóstoles en los cielos por el primer triunfo de su martirio. Y por eso está tanto más próximo a El, honrado sobre los otros en la gloria, en cuanto fué su imitador antes que los demás apóstoles en la pasión²¹.

La *Imitatio Christi*, que practicó el Santo Santiago que lo hizo especialmente venerado y que padeció en su martirio, se convirtió en *Imitatio* de la Pasión del Señor.

La misma *Imitatio* está dispuesto a llevar a cabo el cruzado hasta la propia muerte. En su imitación a Cristo conduce al extremo su sufrimiento.

El cruzado está preparado para realizar la *Imitatio Christi* que Santiago padeciera en los comienzos de la cristianización, y a cuya tumba en Compostela se arrastraban los peregrinos.

El *Liber S. Jacobi* describe la espiritualidad del peregrino, de forma más enfática en el escrito del Papa Calixto II, en la fecha del traslado del Apóstol²². Con ello explica el Papa el símbolo del peregrino: la Concha de Santiago. Sus dos conchas simbolizan las *duo caritatis precepta... quibus vere lator vitam suam debet munire, id est deum super omnia diligere et proximum suum sicut seipsum amare. Deum diligit, qui mandata eius custodit. Proximum suum sicut se ipsum diligit, qui quod sibi non vult alteri non facit, et que sibi iuste vult alteri facit*²³.

Se entiende así que, por un lado la peregrinación es testimonio del amor a Dios y por otro del amor al Próximo. Estas convicciones religiosas motivan la partida del peregrino; llevar una vida en el amor a Dios y al Próximo.

La finalidad de estas religiosas peregrinaciones es que los Santos intervengan en favor del peregrino en el Juicio Final y que lo apoyen durante la vida terrenal en su lucha contra el Pecado²⁴. Procurarse la ayuda de los Santos en el Juicio Final ante el Tribunal de Cristo era una de las más importantes metas de la adoración medieval a éstos, así como la valoración de las reliquias. Así se presenta Santiago en el más distinguido lugar en la sucesión de Santos.

Calixto nombra lo más importante en su plática desde Santiago y Pedro, pasando por María y Nicolás (Santiago, Roma, Ley Puy y Bari)²⁵. No es casualidad que falte Jerusalén. La peregrinación no esperaba allí la intervención venidera de un Santo, sino la veneración de la misma persona de Cristo²⁶. Esta diferencia entre una peregrinación hacia Jerusalén o hacia otro lugar, toma su importancia en el siglo XII.

Esto se cambia cuando la Teología escolástica rechaza la enseñanza de la Patrística. El alma de los muertos permanece en un estado de espera hasta el Juicio Final, teoría que evolucionó a la idea de que los muertos se someten justo después de su muerte a un juicio individual en el que Dios Padre es el juez y la intervención de Cristo es posible.²⁷

22 El sermón *Veneranda dies* se encuentra en Liber S. Jacobi I,16 (fol. 72r-93v).

23 Liber S. Jacobi fol. 80r.

24 Liber S. Jacobi fol. 93r: *Deprecare ergo, plebs Galleciana, nobiscum Domini apostolum, ut venerandum magistrum suum, Christum regem in celo sedentem, assidue supplicans pro nostris assiduus facinoribus intercedat, ut terrina respere et celestia diligere possimus, quantum in ultimo die adiutorem habeamus, quem sessurum super sedem duodecimam atque iudicaturum duodecim tribus Israel credimus, ut cum illo, Deo donante, collocari mereamur.*

25 cf. fol. 87r: *Veruntamen nisi conversi ab innumeris fraudibus vestris fueritis, ipsos sanctos Iacobum scilicet et Petrum, Egidium, Leonardum, ipsam Dei genitricem Mariam Podiensem, Magdalenam, Martinum Turonensem, Johannem Baptistam Angliacensem, Michaellem Marinum, Bartholomeum Beneventinum, Nicholaum Bariensem accusatores coram Deo habebitis, quorum peregrinos defraudatis; fol. 85r: Custodes qui altaria basilicum sanctorum, Jacobi scilicet, Egidii, Leonardi, Martini Turonis, beate Marie Podii, Petri apostoli Rome observant...*

26 El sermón nombra Jerusalén como meta de la peregrinación en la parte dedicada a los símbolos de peregrinaje. En el caso de Jerusalén, este símbolo es la palma, que representa la victoria sobre los pecados. Inmediatamente después el se explica el significado de la concha de Santiago (cf. n. 23)

27 Cf. Schreiner, Klaus, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*. München, 1994, p. 185. María y Cristo intervienen ante Dios durante el iudicium divinum particulare celebrado inmediatamente después de la muerte de los hombres. Sobre las nociones patrísticas de un estado intermedio después de la muerte véase Angenendt, Arnold, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt, 1997, p. 684 ss. Se encuentra un tratamiento teológico del *iudicium divinum particulare* en Tomás de Aquino, *Summa theologiae* III Suppl., qu. 88,1.

28 *Quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecunie adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Hierusalem profectus fuerit, iter illud pro omni penitentia ei reputetur;* de Somerville, Robert, *The Councils of Urban II. Vol. I: Decreta Claramontensia.* Amsterdam, 1972, p. 74.

29 Guibertus abbas monasterii sanctae Mariae Novigenti, *Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos, Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux* vol. 4, Paris, 1829, p. 121.

30 Becker, *Urban II.* 2 (n. 6), p. 333 ff.

El Liber Sancti Iacobi reconoce otra diferencia entre peregrinación y, especialmente la primera Cruzada. El peregrino, como la presenta Calixto, es un solitario, por ello son muchos los que quieren engañarlo y como lamenta convertirlo así en un sacrificio de la estafa. Los cruzados no aparecen sin embargo como uno solo, sino como un colectivo.

La promesa de una indulgencia de Clermont se refiere naturalmente al cruzado en solitario. Él debía cumplir individualmente sus condiciones para conseguir este beneficio. En primer lugar, su orientación espiritual convertía su cruzada en un hecho meritorio ante Dios. Él ha ido a la cruzada por devoción ante Dios y quiere llegar a alcanzar la gratificación espiritual²⁸. En un principio esto valía para cada peregrino. También él en su peregrinación ha de enfrentarse consigo mismo y conseguir sus "ganancias espirituales". Él debe confesar sus pecados, arrepentirse de sus faltas y subsanarlas.

Pero ya con la denominación de *militia Christi* para el cruzado, se utilizó un concepto que llamaba a una interpretación colectiva. Era bastante patente el entender el término *exercitus Dei* como el ejército de la cruzada. Incluso en la 1ª cruzada se interpretaron algunos escritos como una repetición tipológica de los sucesos del Antiguo Testamento.

El ejército cruzado era el nuevo pueblo elegido de Dios, el nuevo Israel; la cruzada formaba parte de la obra de Dios, *Gesta Dei per Francos* como formuló Guibert de Nogent en el prólogo de su *Historia*²⁹. La Cruzada era Historia Sagrada. Con el cambio político al final del siglo XI, y con las exitosas batallas de los cristianos contra los musulmanes sobre Sicilia y la Península Ibérica se erigió Dios como el gran Señor de la Historia y los cristianos tuvieron la oportunidad de hacerse partícipes de su gran efecto curativo de Salvación³⁰.

En la mitad del siglo XII destacaba esa idea especialmente Bernhard de Clairvaux. Naturalmente pudo haber liberado Dios los lugares sagrados de Palestina pero Él ha concedido

esto a los Caballeros cristianos³¹. Con su lucha contra los musulmanes tienen la oportunidad de ponerse al servicio de Dios y evitar así el infierno. Este hecho se manifiesta ante Dios como absoluta ayuda por parte del cruzado hacia el Prójimo con el esfuerzo de su propia vida³².

Ambas cosas están estrechamente relacionadas. La conquista de Jerusalén hubiese dado a muchos la oportunidad, desde 1099, de encontrar la remisión de sus pecados, y así lo menciona Bernhard de Clairvaux en su proclamación de la segunda Cruzada.

Ahora el demonio ha instigado a los musulmanes, para que arrebatan a los cristianos los Santos Lugares, en los que encuentra su salvación, y amenaza a todos ellos un daño insustituible (*insuperable damnum*), al no permitírseles más una peregrinación libre hacia Israel. Los cruzados deben evitar ese daño³³.

La lucha del cruzado es valedera para todos los cristianos, los presentes y los futuros. Ellos no se concentran en salvar su "propia" alma. Por ello se diferencian principalmente del peregrino. Bernhard de Clairvaux toma especialmente esta idea como centro de la cruzada. El cruzado encuentra su satisfacción en la muerte ante Dios y el Prójimo. Su victoria es gloria, su muerte es, sin embargo, beneficio³⁴. Este giro lo tomó Bernhard de la carta del Apóstol Pablo a los Filipenses (1,21).

Al fracaso de la segunda Cruzada se le consideró como prueba de que ésta no correspondía a la voluntad de Dios, lo que rebatió el Abad cisterciense Juan de Casa María. La Cruzada hubo de ser un éxito, ya que muchos consiguieron la vida eterna a través de su martirio y sus conversiones. De forma similar vio Otto von Freising las cosas³⁵.

Bernhard vio que Jerusalén era lugar de Salvación y por ello destino del peregrino en el mundo cristiano. Por ello, meta de las cruzadas sería el dominio cristiano sobre la Tierra Santa.

31 Sancti Bernardi opera vol. 8: Epistolae, ad fidem codicum recenserunt J. Leclercq - H. Rochais, Roma, 1977, ep. 363, 3, p. 313.

32 cf. Riley-Smith, Jonathan, "Crusading as an Act of Love", *History* 65 (1980) p. 177-192.

33 Sancti Bernardi opera vol. 8, ep. 363.2, p. 313.

34 ep. 363, 5, p. 315.

35 Hehl, Ernst-Dieter, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit*. Stuttgart, 1980, p. 147.

36 Sancti Bernardi opera vol. 8, ep. 457, p. 432 f.

37 Vgl. Vita Bernardi prima VI, 1,4; Migne, Patrologia latina 215, col. 381 f.; cf. Bernardi, Wilhelm, *Konrad III*. Leipzig, 1883, p. 530 ff. El llamado Comes de Murbach contiene la orden de las lecturas de los evangelios del año litúrgico tal como quedó establecida desde tiempos carolingios. cf. Wilmart, A., "Le Comes de Murbach", *Revue Bénédictine* 30, 1913, p. 25-69.

38 Kehr, Paul, *Papstkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia 1: Katalanien*. Berlin, 1926, p. 287 f. no. 23.

Las maquinaciones del diablo se suceden al instante. Así estimó Bernhard las luchas con los paganos eslavos en el este del Imperio alemán. El diablo los ha incitado para hacer fracasar a las fuerzas cristianas en Tierra Santa. La cruzada contra los eslavos para Bernhard, que autorizó y llamó a los caballeros alemanes, se convirtió en componente de una extensa cruzada. También al este del Imperio alemán lucharon los cristianos, para conservar la ciudad sagrada y para construir para Jerusalén y sus hermanos de creencias su vida y la de su prójimo³⁶.

También esta cruzada está en conexión con la imitación de Cristo a través de los caballeros cristianos. Ya en Alemania había surgido el anuncio de al segunda Cruzada bajo el lema de "la imitación de Cristo". El 27 de diciembre de 1146, en la festividad del evangelista Juan, toma la cruz el alemán Konrad III. Bernhard de Clairvaux había presentado en una prédica lo que Cristo ya había hecho por él. La decisión de Konrad ha emprender la cruzada se correspondía al texto del Evangelio que aparecía ese día; que el sermón había sido elegido era evidente; este comenzaba: "En cada época le dijo Jesús a Pedro: Sígueme". (Joh, 21, 19-24)³⁷. La manera de los cruzados de seguir a Jesús se manifiesta en el hecho de dejar a su disposición sus propias vidas.

Urbano II había rechazado a la caballería de la Península Ibérica para partir hacia Tierra Santa en 1096.

Ellos debían combatir en su propia tierra, especialmente en Tarragona a los musulmanes. No hay ninguna ganancia en arrebatarnos el lugar a los sarracenos, pero por otro lado se libera a los cristianos de su opresión. Aquellos que cayesen en España *pro Dei et fratrum suorum dilectione*, les promete el Papa la remisión de sus pecados y la vida eterna³⁸.

Tras la reconquista de Jerusalén por los musulmanes aclaró el Papa Gregorio VIII en su manifiesto a la tercera Cruzada "Dios quiere hacer público a través de este suceso quien está

a dispuesto a hacer penitencia y a sustituir su vida por la de su hermano”³⁹.

Un hecho que destaca al cruzado del peregrino es sustituir su propia vida por la de su prójimo para no preocuparse exclusivamente de su propia alma según la *imitatio Christi*. En declaraciones del Papa Gregorio VII se abrió una polémica sobre la intrusión de poderosos laicos en monasterios.

Gregorio denuncia públicamente la avidez de la vida monástica. Al introducir en su monasterio Hugo de Cluny al duque de Burgond, el Papa lo censuró:

“¿Donde están los que libremente por amor a Dios se enfrentan al peligro y no temen la muerte, por justicia y verdad ante Dios? Ved: aquellos, que aparentan amar a Dios, y huyen de la guerra de Cristo, dejan la salvación del hermano a un lado y buscan la tranquilidad y la paz para sí mismos”⁴⁰.

Gregorio se refirió enérgico a dos pasajes bíblicos, Rómes 13,1 “Quien ama al prójimo cumple la ley” y a la primera carta Corintios 13,5 “El amor no busca beneficio -caritas non, quae sua sunt quaerit”.

Gregorio también reprochó a Matilde de Tuscia, que quisiera entrar en un convento, y como señaló Gregorio -”para proteger la salvación de su alma exclusivamente”- *ut tuae solius animae saluti provideres*⁴¹. La radicalidad de Gregorio, que antepuso a Dios y las guerras para el bien del prójimo antes que la vida monástica no se repitió en la época de las cruzadas. Siguió habiendo una equiparación pero no se llevo adelante⁴². Quedó como lícito entrar en un monasterio, y acceder a la Cruzada con un voto. Con la cruzada Dios abrió un camino de Salvación para los hombres en vez de dedicarse a la vida monacal. Ahí vio Guibert de Nogent la novedad de la primera Cruzada.

“En nuestra época Dios ha creado las luchas Santas (*praelia sacra*) para que la caballería (*ordo equestris*) y el pueblo (*vulgus*) -que según el ejemplo del antiguo paganismo se enzar-

39 Jaffé (n. 3) no. 16019; Migne, *Patrologia latina* 202, col. 1542 A.

40 Caspar, Erich (De.) *Das Register Gregors VII.* (MGH Epistolae selectae 2), Berlin, 1920-23, Reg. VI, 17, p. 423.

41 Reg. I, 47, p. 71 f.

42 Hehl, *Kirche und Krieg* (n. 35), p. 244.

43 *Gesta Dei per Francos* c. 2; RHC Occ. (n. 27) vol. 4, p. 124. Cf. Hehl, Ernst-Dieter, "Was ist eigentlich ein Kreuzzug?", *Historische Zeitschrift* 259 (1994) p. 297-336, p. 328 ff.

44 *Chronica regia Coloniensis*, de. Georg Waitz (MGH *Scriptores rerum Germanicarum*), Hannover, 1880, p. 234.

zaban en un recíproco derramamiento de sangre- deba encontrar una manera nueva para merecer la salvación del alma y no verse obligado a abandonar el mundo (*saeculum relinquere*) en una vida monástica o en un estado religioso, sino en una forma de vida confiada, cuyo propio destino (*ex suo ipsorum consueto officio*) deber ser en cierto modo alcanzar la gracia de Dios"⁴³

Naturalmente conocía Guibert de Nogent las habituales peregrinaciones. Importante es su declaración para nuestro tema. La gracia espiritual, *gratia Dei*, que concede la vida monástica, no sólo facilita la participación en una peregrinación sino también en una cruzada.

Para Guibert no era a un peregrino al que se había permitido llevar armas. La cruzada era una Lucha Santa, un *praelium sanctum*.

El cruzado sustituye la utilización de las armas contra sus hermanos cristianos, por la liberación del cristianismo y la gracia de Dios. De igual forma ofreció Cristo su vida a cambio de la salvación de los hombres.

Una evolución especial de las cruzadas son las cruzadas infantiles y las llamadas posteriormente cruzadas del pueblo. Eran las clásicas cruzadas valoradas en su esencia como una vuelta a las clásicas peregrinaciones desarmadas. En estas cruzadas armadas se impone ofrecer la propia vida como sacrificio, para que Dios intervenga y devuelva la morada en santos lugares a los cristianos y termine con la rabia de los musulmanes. Estos cruzados desarmados no quieren emprender una peregrinación sino reconquistar el lugar sagrado prácticamente sin armas.

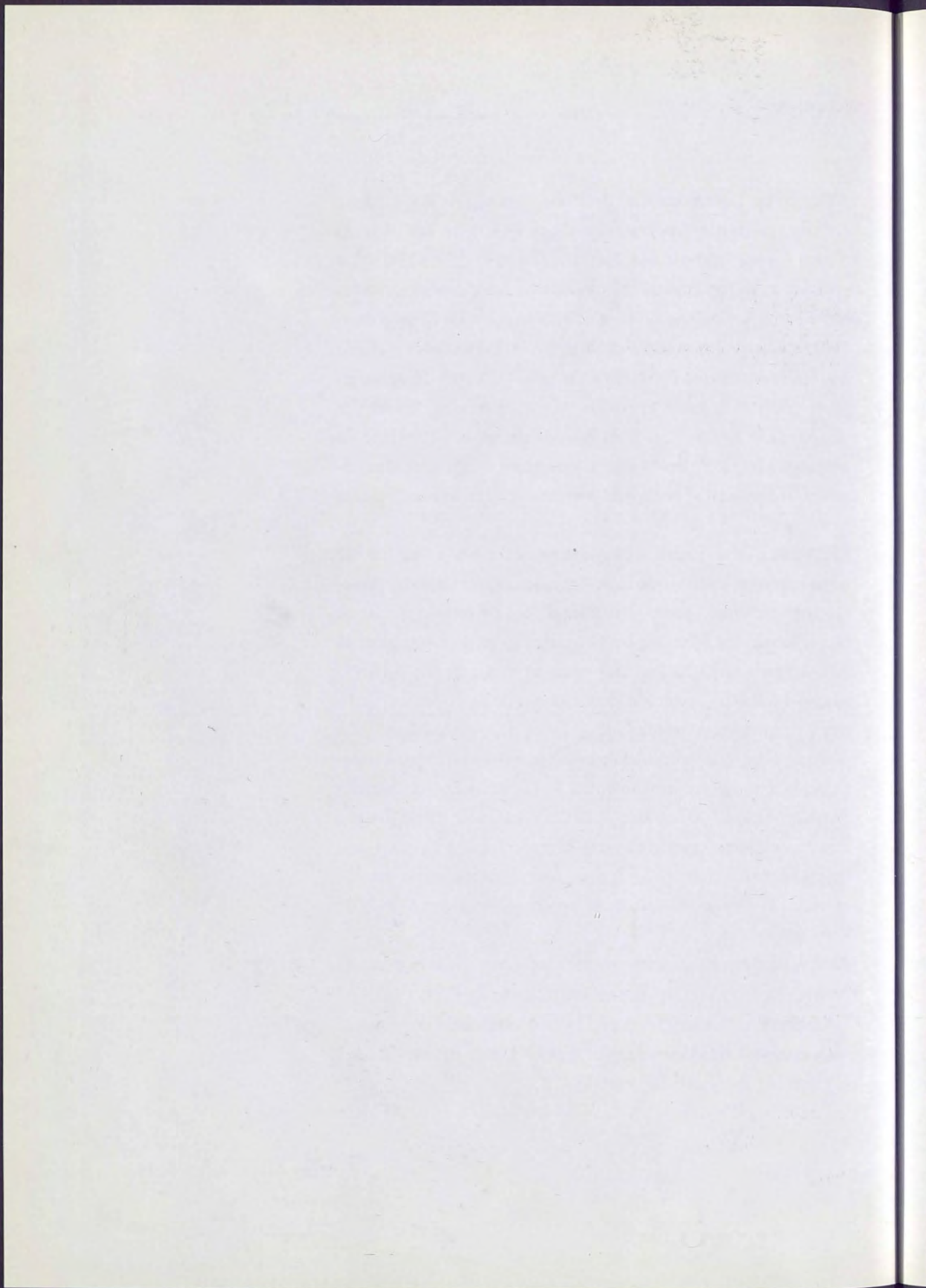
Para las cruzadas infantiles menciona la *Chronica regia Coloniensis*, el mandato divino que tiene los *pueri diversi etatis et conditionis* frecuentemente, a quienes quieren arrastrar cerca de Jerusalén, *ad subventionem Sanctae Terrae*. El motivo de la peregrinación no desempeña ningún papel⁴⁴.

Alberich de Trois Fontaines determina unos años más tarde la cruzada infantil como una *expeditio*, que debe ser dirigida contra los sarracenos. El ejército (*exercitus*) de los niños los arrastra en su hundimiento. Los comerciantes denuncian a los niños, aunque les han prometido, en nombre de Dios (*causa Dei*), entrar gratuitamente en Tierra Santa. Del mismo modo que los cruzados, se convierten los niños a través de su muerte en mártires⁴⁵. Estos cruzados toman su modelo tipológico del Antiguo Testamento y los Macabeos, en los que tiene en propiedad la Tierra Santa Israel. Los niños de las cruzadas tienen su imagen en el Nuevo Testamento, en la "Matanza de los Inocentes".

Llegado el final quiero subrayar una vez más: No he tratado de negar los elementos de la peregrinación y devoción y devoción del peregrino en las Cruzadas. Creo, sin embargo, que en el núcleo de las ideas de las Cruzadas sobre la Guerra Santa se encuentra la lucha por Dios y el prójimo, en unión con la *Imitatio Christi* (imitación de Cristo), que se basan en sustituir y despreciar la propia vida en favor de la de los demás. La *Imitatio Christi* a través del cruzado se basa en que para beneficiarse de todos los instrumentos de Dios hay que emprender la *Gesta Dei*. El peregrino, por el contrario, se distingue por una especial abnegación hacia lo sagrado o hacia Cristo, hacia cuyos santos lugares él peregrina. Ambos grupos sólo pueden merecer la Gracia de Dios, así como el amar la idea de un sano sufrimiento.

Ambos aceptan libremente ascética y fatigas. De ello se deduce que pueden basar su vida en la imitación de Cristo. Esto es, sin embargo, una idea, que determina sobre todo la forma de vida religiosa desde finales del siglo XI, con devotos laicos, el clero regular y con los monjes.

⁴⁵ Chronica Albrici monachi Trium fontium ad a. 1212, MGH *Scriptores*, vol. 23, Hannover, 1874, p. 893.





Klaus Herbers

**Las órdenes militares ¿lazo espiritual
entre Tierra Santa, Roma y la
Península Ibérica?
El ejemplo de la Orden de Santiago**

I - INTRODUCCIÓN

La conquista de Jerusalén y de algunas partes de lo que se denomina Tierra Santa¹ en 1099 era el primer gran resultado concreto de la predicación de la Cruzada por el papa Urbano II en el concilio de Clermont, en 1095. Durante esta primera Cruzada el camino a Jerusalén atrajo sobre todo a cruzados de la Francia, Italia y Alemania actual, y, en menor medida, a guerreros procedentes de los reinos de la Península Ibérica.

Los papas tenían interés en prohibir una participación española, porque la llamada "Reconquista"² requería a todos los guerreros disponibles. Existían, no obstante, en España tendencias a ir a Tierra Santa, que han sido puestas de relieve por la investigación³; sin embargo, durante los 30 minutos siguientes no quiero tratar esta discusión. En 1089, por ejemplo, el papa Urbano II hizo un llamamiento a los obispos y príncipes de Cataluña para que ayudasen a reconstruir la ciudad y la sede arzobispal de Tarragona. En lugar de ir a Jerusalén u otros lugares santos deberían destinar los fondos del viaje a levantar Tarragona. De este modo, obtendrían la misma indulgencia que en el caso de una peregrinación a Tierra Santa⁴.

1 Cf. por la evolución del concepto de Tierra Santa: Bauer, Dieter R., "Heiligkeit des Landes. Ein Beispiel für die Prägekraft der Volksreligiosität", Dinzelsbacher, Peter y Bauer, Dieter R. (ed.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte 13). Paderborn y otros lugares, 1990, 41-55. - Gracias a Sofia Seeger y Fernando López Alsina de su revisión del texto castellano. Cf. también Herbers, Klaus, *Das Papsttum und die Iberische Halbinsel im 12. Jahrhundert*, se publicará en la "Festschrift Alfons Becker" con una bibliografía más exhaustiva.

2 El termino Reconquista no es contemporaneo, cf. Engels, Odilo, "Die Reconquista", en: Engels, Odilo, *Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter*. Paderborn y otros lugares, 1989, 279-300.

3 Véase también en las ponencias de Díaz y Díaz, Manuel C., de Hehl, Ernst Dieter y Jaspert, Nikolas en este mismo volumen. - Cf. ya: Jaspert, Nikolas, *Stift und Stadt. Das Heiliggrabpriorat von Santa Anna und das Regularkanonikerstift Santa Eulàlia del Camp im mittelalterlichen Barcelona (1145-1423)* (Berliner Historische Studien 24, Ordensstudien X). Berlin, 1996, 69-95, y la monografía clásica de Goñi Gaztambide, J., *Historia de la bula de la Cruzada en España*. (Victoriensia. Publicaciones del seminario de Vitoria 4). Vitoria, 1958.

4 Cf. la bula de Urbano II del 1 de julio 1089: *Eis autem, qui vel in Hierusalem, vel in partes alias penitentie spiritu vel devotionis ituri sunt, suademus totam illam vie et sumptus operam restitutioni ecclesie Tarraconensis impendere*, ed. Mansilla, Demetrio, *La Documentación pontificia hasta Inocencio III*, 965-1216 (Monumenta Hispaniae Vaticana, seccion

registros I). Roma, 1955, n. 29; cf. Goñi Gaztambide, *Bula*, 57; Becker, Alfons, Papst Urban II. Teil 1: *Herkunft und kirchliche Laufbahn. Der Papst und die lateinische Christenheit. Teil 2: Der Papst und die griechische Christenheit und der Kreuzzug* (Schriften der MGH 19,1-2). Stuttgart, 1964 y 1988, 333-376; Jaspert, *Stift und Stadt*, 69.

5 Cf. Historia Compostellana II 78, ed. Falque Rey, Emma (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 70). Turnhout, 1988, 378-380. Respecto a Alfonso I el Batallador véase Engels, Odilo, *Schutzgedanke und Landesherrschaft im östlichen Pyrenäenraum, 9.-13. Jahrhundert* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft Reihe 2, 14). Münster 1970, 220 nota 378; cf. también Herbers, Klaus, "Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des 'politischen Jakobus'". *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, ed. Petersohn, Jürgen (Vorträge und Forschungen 42). Sigmaringen, 1994, 177-276, 225 (una traducción de este estudio al castellano se publicará en 1998). Sobre la Reconquista de Alfonso I cf. Stalls, Clay, *Possessing the Land. Aragon's Expansion into Islam's Ebro Frontier under Alfonso the Battler*. Leiden-New York-Köln 1995.

6 Una primera orientación sobre el estado de la cuestión; *Die geistlichen Ritterorden Europas*, ed. Fleckenstein, Josef y Hellmann, Manfred (Vorträge und Forschungen 26). Sigmaringen 1980 y Forey, Alan J., "The Military Orders and the Spanish Reconquest in the Twelfth and Thirteenth Centuries". *Traditio* 40 (1984), 197-234.

7 Bernardo de Clairvaux, "De laude novae militiae", Opera 3 (Tractatus et opuscula), ed. Leclercq, Jean, Talbot, C. H. y Rochais, H. M., 1963, 213-239

8 Cf. p. e. Forey, "Military Orders".

9 La denominación "Geistliche Ritterorden" subraya las dos nociones del fenómeno.

A pesar de que a primera vista, Reconquista y cruzada podrían parecer fenómenos diferentes, luego de un estudio más exhaustivo, pueden apreciarse conexiones indirectas. Hay que destacar, que en ciertos documentos se deja entrever que la Reconquista en España se situaba también en el contexto más amplio de las cruzadas y que también las batallas en España fueron consideradas como un paso hacia la recuperación de la Tierra Santa y de Jerusalén. Las primeras noticias un poco más concretas sobre esta concepción las encontramos en el entorno de Alfonso I el Batallador y en la Historia Compostelana, durante la primera mitad del siglo XII⁵. A veces, con esta idea de la lucha contra los musulmanes fuera donde fuera, se perseguía ir a Jerusalén; esta concepción tomó más auge gracias a algunas órdenes militares, que nacieron en Tierra Santa⁶. Para San Bernardo de Claraval estas órdenes militares significaban una simbiosis entre la "militia saecularis" y la "militia Dei", como expuso en su conocida obra "De laude novae militiae"⁷.

II - LA META DE LAS ÓRDENES MILITARES Y LAS PRIMERAS ACTIVIDADES DE LAS ÓRDENES MILITARES EN ESPAÑA

No quiero entrar a discutir las tareas básicas de las órdenes militares en Tierra Santa. Las investigaciones más recientes dan como resultado que las tareas de todas estas comunidades, pese a ser llamadas por los investigadores "ordenes militares", no se redujeron al ámbito militar⁸. Las distintas comunidades dieron importancia tanto a las tareas sociales como a las militares, aunque en ciertas fases dominaran las obligaciones militares. Por eso, a veces también encontramos las denominaciones de órdenes "militares" u "hospitalarias"⁹.

Desde mediados del siglo XII, las órdenes militares participaron decisivamente en la Reconquista española. Como ya expuse, esta nueva forma de asociación, que al comienzo no

era denominada "orden", había surgido en relación con las cruzadas, y aparece en los reinos pirenaicos, a principios del siglo XII como una especie de "producto importado" de Tierra Santa. Sobre todo en Aragón, había algunas filiales de las órdenes militares de Tierra Santa, como es el caso de los templarios. En su famoso testamento de octubre de 1131, Alfonso I el Batallador, rey de Aragón, legaba todo su reino a las tres órdenes de Tierra Santa, es decir a los templarios, los sanjuanistas y a los canónigos del Santo Sepulcro¹⁰.

Parece ser que las primeras comunidades independientes de esta índole en España se orientaron por el ejemplo de las otras órdenes, tal como existían ya en el Oriente. Se fundaron algunas comunidades que, al comienzo, eran denominadas por lo general "cofradías" y que tenían objetivos concretos en relación a la Reconquista. Tal vez, en el caso de Aragón, sirvan de ejemplo, las cofradías de Belchite y de Monreal, fundadas en 1122 y 1124¹¹. Al denominarse la cofradía de Belchite *Christi militia at fraternum in Christo Christianorum exercitum in Hispania* se destacaba el aspecto de la "militia Christi"¹². Estas cofradías no contaban con una vida institucional larga. Sin embargo, los respectivos documentos ya dejan entrever, a veces, la concepción de que, con sus actividades militares, contribuían a abrir el camino a Jerusalén, así por ejemplo, la carta de fundación de la cofradía de Belchite¹³.

La peculiar situación en España, desde aproximadamente mediados del siglo XII, condujo al desarrollo de las órdenes militares, las cuales apoyaron - como lo señalan los investigadores hasta el día de hoy - sobre todo las iniciativas reales de la Reconquista¹⁴. Estas órdenes se diferencian de las cofradías mencionadas anteriormente por su grado más elevado de institucionalización. Para organizar la vida común y para fijar con precisión las obligaciones de estas comunidades se tomaron en consideración la regla de los cistercienses y la de los canónigos regulares de S. Agustín.

¹⁰ Jaspert, *Stift und Stadt*, 76 y nota 130.

¹¹ Rassow, Peter, "La cofradía de Belchite", *AHDE* 3 (1926), 200-227; Ubieta Arce, Antonio, "La creación de la cofradía de Belchite", *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón* 5 (1952), 427-434. Cf. también Jaspert, "Stift und Stadt", 70 con la bibliografía respectiva (Benito Ruano y otros.).

¹² Cf. Rassow, "Cofradía", 220, cf. 216.
¹³ *Simili autem remissione sepulchrum domini de captivitate ereptum est et Magonia et Cesarauogusta et alie et similiter Deo annuente ier Hierusalimitanum ab hac parte aponeitur et ecclesia Dei que adhuc sub captivitate ancilla tenetur libera efficitur*, ed. Rassow, "Cofradía", 225. - Se dejan entrever aspectos semejantes en los documentos de la cofradía de Monreal, cf. Lema Pueyo, José A., *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona* (Fuentes documentales medievales del país vasco 27), San Sebastián 1990, 206-208, n. 141.

¹⁴ Junto a la bibliografía citada en las notas siguientes: Forey, "Military Orders", así como las Actas del Congreso Internacional Hispano-Portugués sobre "Las órdenes militares en la Península durante la Edad Media", *Anuario de Estudios Medievales* 11 (1981), con numerosos estudios, principalmente sobre la historia de las órdenes después de su fundación; sobre la Orden de Santiago 181-510; cf. también el artículo de Manelanes Merchán, José Vicente, "Historiografía medieval de la orden de Santiago en los últimos años (1974-1989)", *Hispania* 50.2 (1990) 965-985 y los artículos sobre las otras órdenes militares el mismo número (175) de la revista *Hispania*. Cf. estudios detallados, p. e. Mur i Raurell, Anna, *La orden de Santiago en Aragón. La encomienda de San Marcos en Teruel* 1200-1556, Teruel 1988.

¹⁵ Véase la orientación general de Schwenk, Bernd, "Jacobusorden". *Lexikon des Mittelalters* 5 (1991), 264s., con exposición breve de las fases más importantes. Más detallado y estudios básicos de referencia: Lomax, Derek W., *La Orden de Santiago (1170-1275)* (Consejo Superior de Investigaciones científicas, Escuela de estudios medievales 33). Madrid 1965; Martín Rodríguez, José Luis, *Los orígenes de la orden de Santiago (1170-1195)*. Barcelona, 1974. Cf. también González, Julio, *Regesta de Fernando II*. Madrid, 1943, 91-94; idem, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, 3 vols. Madrid, 1960, vol. 1, 591-602; Schwenk, Bernd, "Aus der Frühzeit der geistlichen Ritterorden Spaniens". *Die geistlichen Ritterorden Europas*, ed. Fleckenstein, Josef, Hellmann, Manfred (Vorträge und Forschungen 26). Sigmaringen, 1980, 109-140, esp. 123130 y Sicart Giménez, A. "La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media". *Compostellanum* 27 (1982), 11-32, esp. 25-27. La regla de la orden: Gallego Blanco, E., *The Rule of the Spanish Military Order of St. James 1170-1493* (Medieval Iberian Peninsula Texts and Studies 4). Leiden, 1971.

III - EL EJEMPLO DE LA ORDEN DE SANTIAGO

Las tareas de la orden que resulta más importante para este congreso, la orden de Santiago, que fue fundada en 1170, estribaban, de igual modo, sobre todo en la guerra y menos - como suele pensarse a veces - en la protección de los peregrinos¹⁵, por lo menos al comienzo. Suele subrayarse por lo general la importancia de esta orden para el reino leonés, independiente en este tiempo. ¿Se reducían las tareas de esta orden al apoyo político de este reino? Desde una perspectiva más global que toma en cuenta el papel de la sede de Santiago, de Roma y de la evolución en Tierra Santa, es posible situar los comienzos de la orden de Santiago en un contexto más amplio. En este congreso quisiera resaltar, sobre todo, estas conexiones, que se dejan entrever en los primeros años de su fundación, entre 1170 y 1175. Se pueden diferenciar cuatro fases:

- 1) La fundación de una hermandad militar, en 1170;
- 2) su alianza con el cabildo y el arzobispo de Santiago, en 1171;
- 3) su confirmación por parte del legado pontifical Jacinto, en 1172;
- 4) la redacción de una segunda regla en Roma y la bula confirmatoria por el papa Alejandro III, en 1175, que definía las tareas de la orden.

Es por esto que quisiera modificar y precisar el título de mi ponencia:

La Orden de Santiago: ¿lazo espiritual entre Tierra Santa, Roma y la Península Ibérica?

IV - LA INFLUENCIA DE FERNANDO II Y DEL ARZOBISPO DE SANTIAGO EN 1170 Y 1171- EL NOMBRE DE LA ORDEN

Quisiera empezar con la advocación jacobea de la orden. La importancia del patronato jacobeo para el reino leonés duran-

te la segunda mitad del siglo XII¹⁶ determinó también la concepción de la ayuda guerrera del Apóstol. Los numerosos enfrentamientos con Castilla condujeron a que incluso victorias sobre los castellanos, como la victoria de Rioseco, en 1165 fueran supuestamente logradas con la ayuda del Apóstol¹⁷. El hecho de que el *vexillifer* de Santiago, como se autodenominará Fernando II, no luchara sólo con los reinos vecinos para conseguir influencia, sino que también pusiera la lucha contra los musulmanes bajo la protección de Santiago, lo muestra claramente la fundación de la Orden militar de Santiago.

Resulta de interés que todas las demás órdenes militares españolas de relevancia, como por ejemplo la de Alcántara y la de Calatrava, se llamaron según su sede de procedencia; sin embargo, la Orden de Santiago lo hizo en base al nombre de un santo, quizás también según el lugar de su tumba, pero, en todo caso no según su lugar de procedencia. En un primer momento, la orden, fundada por la iniciativa de Fernando II, en agosto de 1170, después de la conquista de Cáceres¹⁸, debió de llamarse según la primera sede de la orden, Cáceres, "Hermandad" de los "fratres de Cáceres"¹⁹. Poco después - probablemente en enero, o más tardar en febrero de 1171- ya se encuentra, sin embargo, el nombre de "Ordo beati Jacobi"²⁰. El cambio de nombre ha de deberse a la alianza de los caballeros de la orden con el arzobispo de Santiago de Compostela, Pedro II.

El documento otorgado al respecto, equivale a un contrato de ayuda mutua y concordia fraternal²¹. El arzobispo de Santiago, con aprobación del cabildo, acogió al maestre de la orden y su sucesor en la comunidad de canónigos compostelanos. Los caballeros de la orden eran "vasallos y caballeros de Santiago" que, "bajo el estandarte del santo, tenían que luchar por el honor de su iglesia y para la propagación de la fe (cristiana)"²². Por su parte, el arzobispo compostelano se

16 Cf. Herbers, "Politik", esp. 233-255.

17 Diploma del 24 de agosto de 1165, ed. López Ferreiro, Antonio, *Historia de la Santa Apostólica Metropolitana Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 vols. Santiago de Compostela, 1898-1909, vol. 4, apénd. no 35, 89-91, regesta* (con texto parcialmente mejorado y corrección de la fecha): González, Fernando II, 388: ... *eo tempore quo comes Nuno Castelle fugit de Medina de Rivo Sicco ubi tenebatur obsessus a rege domino Ferdinando amisso spolio et militibus suis partim ibidem interfectis, partim fugatis, in qua hora magnum ostendit Dominus miraculum ipsi regi, meritis et interuentu gloriosi apostoli Iacobi*. Recientemente (fecha: 5 de septiembre): Lucas Alvarez, Manuel, *Timbo A de la Catedral de Santiago*. Estudio y edición. Santiago de Compostela 1998, 240-241, n. 1. - Cf. también sobre la batalla de Santarém en 1184, logrado por ayuda del Apóstol, Herbers, "Politik", 253 con las referencias bibliográficas en las notas 404-407.

18 No es del todo seguro si el acto de fundación se hizo por medio del rey, pero es probable; cf. Lomax, *Orden*, 5; Martín Rodríguez, *Orígenes*, 16-18 (con explicación exhaustiva de las distintas tradiciones sobre la fundación y diversas consideraciones sobre la fecha) y Schwenk, *Frühzeit*, 123-124.

19 Lomax, *Orden*, 5; cf. el documento no publicado de 1170 citado por González, *Alfonso VIII*, 1, 592 con nota 113: *eo anno quando cepit esse illum summum Ordinem de Cacerem*.

20 Lomax, *Orden*, 5 (en enero); Martín Rodríguez, *Orígenes*, 17; se remite al documento citado en la nota siguiente para el cambio de nombre.

21 Publicación más reciente (con aportación de más bibliografía) y de acceso fácil: Martín Rodríguez, *Orígenes*, 212-215, n. 42; cf. además Lomax, *Orden*, 5 y Schwenk, *Frühzeit*, 124-125; cf. también para todos los textos la edición de Sastre Santos, citada en la nota 40.

22 *Petrus ... secundus, Compostellanus archiepiscopus, cum consensu et voluntate canonicorum meorum volens fidem et ecclesiam Dei propagare, iuvare, protegere et dilatare, recipio vos Petrum Fernandi, magistrum militum Sancti Iacobi in societatem et canonicum ecclesie Sancti Iacobi, quod idem concedimus universis successoribus vestris. Ceteros fratres vestros ... in vasallos et in milites beatissimi Iacobi apostoli sub Christo militaturos in vexillo Sancti Iacobi ad honorem eius ecclesie et fidem amplificationem, ...; ibid.*

23 *Meque ipsum, Petrum, Compostellanum archiepiscopum Dei gratia, in socium vestrum et fratrem offero, trado et quod me ad unum vestrum admitatis, Deo et vobis gratias ago ... Veruntamen ob hanc istam mutuum fraternitatem et salutatem devocionem, in primis munimus vos et donamus vexillo Sancti Iacobi, immo Christi et Iacobi, ut sub Christo militetis (et) Sancto Iacobi beatissimo patrono et apostolo nostro, hac ope nostra semper adiuti ut quandocumque nobis posse datum fuerit, vel per nos vel cum rege, auxilio vestro sinus cum vasallis et militibus nostris, consilium et auxilium, arma et armata prestantes prout melius valuerimus. Vos autem nos nostrosque successores archiepiscopos, fratres, socios cum vexillo Sancti Iacobi ad eius honorem et fidei augmentum suscipiatis venerabiliter cum devotione;* ibid.

24 *Ad honorem igitur Sancti Iacobi et eius vexilli exaltationem, donamus vobis, tradimus et concedimus medietatem votorum que habemus in his tribus partibus: Zamora, Salamanea, Civitate (etc...)...*; ibid.

25 Cf. Martín Rodríguez, *Orígenes*.

26 Cf. p. e. el documento de 1158 al inicio del reino de Fernando II: López Ferreiro, *Historia*, vol. 4, apénd. n. 27 72-74: ... *ego Fernandus per Dei misericordiam Legionensis sceptri rex et beati Iacobi vexillifer ...*

27 Cf. Erdmann, Carl, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6). Stuttgart, 1935, 166-184, así como Erdmann, Carl, "Kaiserliche und päpstliche Fahnen im hohen Mittelalter", *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 25 (1933/34) 1-48, especialmente 34ss. Cf. en general también: Schramm, Percy Ernst, "Beiträge zur Geschichte der Fahnen und ihrer Verwandten", idem, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, vol. 1-3 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 13, 1-3). Stuttgart 1954-1956, vol. 2, 643-673 (667s. sobre estandartes castellano-leoneses, entre los que curiosamente uno representa a S. Isidoro como guerrero). Cf. sobre el *vexillifer sancti Sepulcri* recientemente Ligato, Guisepppe, "Baldovino I, Re di Gerusalemme, *Dominici Vexillifer*" *Militia Sancti Sepulcri. Idea e istituzioni*, ed. Elm, Kaspar y Fonseca, Cosimo Damiano. Città del Vaticano, 1998, 361-380.

28 Cf. Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*, 254, o igualmente al estandarte de Dionisio cf.: Petersohn, Jürgen, "Saint-Denis - Westminster - Aachen. Die Karls-Translation von 1165 und ihre Vorbilder", *Deutsches Archiv* 31 (1975) 420-454, esp. 439 con nota 68.

29 Cf. p. e. representaciones en el Tumbo B, Arch. Cat. de Santiago de Compostela.

30 El problema estriba en si *vexillum* o *vexillum crucis* representa un estandarte con cruz o tal vez una reliquia. Cf. p. e. sobre el *vexillum* Fried, Johannes, *Otto III. und Boreslaw Chobry*

convirtió en *socius* y *frater* de la nueva orden militar. La fraternitas mutua fue sellada simbólicamente con la entrega del *vexillum beati Iacobi*, que debía incitar a la *militia*. Pero el arzobispo concedió no sólo armas espirituales, sino que aseguró también su ayuda y la de sus vasallos y *milites*²³. A esta ayuda espiritual y militar se añade el apoyo económico: la mitad de los votos de Zamora y algunas otras ciudades debían ir a parar, de ahora en adelante, a la orden²⁴. El acuerdo firmado en sentido literal "bajo el estandarte del Santo" -la palabra *vexillum* aparece en el texto cinco veces- ligó fuertemente la orden a la Iglesia de Compostela, por medio del vasallaje tanto religioso como militar, pero también por medio de una ayuda económica de consideración, además de otras donaciones de la Iglesia compostelana a la orden²⁵.

La asociación de la orden con el patronato de Santiago mediante el *vexillum beati Iacobi* no sólo hace recordar que Fernando II de León se había llamado *vexillifer* del santo²⁶, sino también nos recuerda el suceso del *vexillum beati Petri*²⁷, que en relación con las cruzadas era tan significativo²⁸.

Desgraciadamente, no sabemos ni por descripciones contemporáneas ni por ilustraciones como era el *vexillum beati Iacobi*. De haber tenido -como en las representaciones posteriores de la batalla de Clavijo- una cruz roja sobre un fondo blanco²⁹, se daría una similitud con el estandarte de Pedro. El que se le añadiera una reliquia al *vexillum* es algo bastante probable³⁰. La imitación de costumbres romanas podría estar, por consiguiente, implicada en el significado del *vexillum*, aunque no se pueda probar claramente un paralelo³¹.

Al parecer, en la entrega del estandarte se encontraba latente la visión que se había formado a lo largo del siglo XII sobre la supuesta batalla de Clavijo. En ésta última -como se puede deducir del privilegio falsificado de los votos- el Santo, montado y provisto de una bandera, habría supuestamente intervenido en la batalla³². Llama la atención que este aumento de

pruebas del *vexillum beati Iacobi* se verifica en el reinado de Fernando II, el *vexillifer* del Apóstol.

V - EL PAPEL QUE DESEMPEÑARON ROMA Y EL LEGADO JACINTO EN 1172

Por la importancia del *vexillum beati Iacobi* que nos hace pensar en el *vexillum sancti Petri*, merece la pena que se investigue más precisamente el impacto de Roma y del papado sobre la orden de Santiago. Sea como fuese: Para la fundación de la orden de Santiago resultó importante el papel desempeñado por el rey leonés Fernando II y el arzobispo de Santiago de Compostela³³, pero, desde una perspectiva global parece más importante la influencia del papado. ¿En qué consistió este papel romano? El legado papal, Jacinto, que más tarde llegaría a ser papa bajo el nombre de Celestino III³⁴, puso, poco después de la fundación de la orden, en 1172, al maestre y a los frailes bajo la protección de la iglesia Romana, y la confirmó por medio de la autoridad apostólica³⁵. En los próximos años se redactó una nueva regla en Roma, y Alejandro III confirmó la orden, en 1175.

¿Pudo servir como ejemplo la intervención papal anterior en el caso de la orden de Calatrava?

Ya en los años '60 del siglo XII se había formado la orden de Calatrava³⁶. La fortificación de Calatrava la Vieja, amenazada por los almorávides, fue confiada, en 1158, a los cistercienses bajo el abad Raimundo de Fitero. El arzobispo de Toledo alistó además a guerreros. Más tarde, después de la muerte de Raimundo, los monjes se retirarían a Fitero. Los laicos que se quedaron en Calatrava, bajo la dirección de un maestro, buscaron afiliarse a la orden de los cistercienses. El cabildo general de Cîteaux aprobó, el 14 de septiembre de 1164, una regla, que el papa Alejandro III confirmó el 26 de septiembre de 1164³⁷. En 1187, la orden de Calatrava se afilió definitivamente a la orden de los cistercienses. Esta inte-

(Frankfurter Historische Abhandlungen 30). Stuttgart 1989, esp. 137ss. sobre el *vexillum* como atributo de majestad y pendón de la victoria, así como las reliquias portadas con el *vexillum*.

31 Cf. López Alsina, Fernando, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media* (Ayuntamiento de Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, Museo Nacional de las Peregrinaciones). Santiago de Compostela, 1988, esp. 182-183; y Herbers, "Politik und Heiligenverehrung", 213-216 y 250.

32 Cf. sobre la batalla de Clavijo Herbers, "Politik und Heiligenverehrung", 233-239 con las referencias bibliográficas.

33 Cf. *ibid.* sobre todo 239-250.

34 Cf. Vones, Ludwig, Célestin III, *Dictionnaire Historique de la papauté*. Paris 1994, 315-318 y sobre todas sus acciones en España con huellas de cartas de legado cf. Weiß, Stefan, *Die Urkunden der päpstlichen Legaten von Leo IX. bis Coelestin III. (1049-1198)* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters 13). Köln, Weimar, Wien, 1995, 173-203, esp. 182-190.

35 ... *et eorum ordinem auctoritate apostolica, qua fungebatur, confirmavit* ... Cf. también para su legación González, Alfonso VIII, 378ss. y Weiß, *Urkunden der päpstlichen Legaten*, 182, y los trabajos de Sastre Santos citados en la nota 40.

36 Schwenk, Bernd, *Calatrava. Entstehung und Frühgeschichte eines spanischen Ritterordens zisterziensischer Observanz im 12. Jahrhundert* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 2. Reihe, 28). Münster, 1992, 126 respecto a la confirmación.

37 Cf. las referencias a los documentos respectivos en O'Callaghan, Joseph F., "The Affiliation of the Order of Calatrava with the Order of Cîteaux", *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 15 (1959), 161-193; 16 (1960), 3-59, 255-292 (= *idem*, *The Spanish Military Order of Calatrava and its Affiliates*, Collected Studies, London, 1975, no. 1) 189. El autor constata ciertas diferencias entre los dos documentos, pero estas pesan quizás menos, porque el papa podía limitarse a mencionar solamente los puntos más importantes, cf. Schwenk, Calatrava, 127-128.

38 Schwenk, *Calatrava*, 129-130. La edición del documento en Migne, *Patrologia latina*, 310-312, esp. 310D.

39 Cf. arriba sobre la vinculación con el cabildo de Santiago.

40 Cf. ya Leclercq, Jean, "La vie et la prière des chevaliers de Santiago d'après leur règle primitive", *Scripta et documenta* 10 (1958), 347-357; cf. sobre todo los estudios de Sastre Santos, Eutímio, *La Orden de Santiago y su Regla*, 2 vols. Madrid, 1982; idem, "Alberto de Morra, "Cardenal Protector" de la Orden de Santiago", *Hidalguía* 31 (1983), 369-392); idem, "El martirologio de Uclés y los orígenes de la Orden de Santiago", *Hispania Sacra* 34 (1982), 217-252.

41 Leclercq, "Vie et prière" y Sastre Santos (cf. nota 40).

42 Sastre Santos, "Alberto", 381 subraya sobre todo los problemas teológicas y jurídicas.

43 Cf. la delegación de Pedro Fernandez a Roma: Sastre Santos, "Alberto", 380.

44 Sastre Santos, "Alberto", 387.

45 Queda inseguro, si Alberto fué legado en Portugal, cf. Weiß, *Urkunden*, Index, s. v.

46 Cf. Sastre Santos, "Alberto".

47 Un aficionado de la orden de San-Rufo, el papa Adriano IV, hizo Alberto de Morra cardenal romano, cf. Vones-Liebenstein, Ursula, *Saint-Ruf und Spanien. Studien zur Verbreitung und zum Wirken der Regularkanoniker von Saint-Ruf in Avignon auf der Iberischen Halbinsel (11. und 12. Jahrhundert)* (Bibl. Victorina 6,1-2). Turnhout 1996, 367 sobre la influencia del papa Adriano IV y la evolución de la orden de San Rufo en la Península Ibérica.

gración tuvo consecuencias: los laicos, dentro de esta organización cisterciense, eran considerados "conversi", es decir, frailes laicos. Quizás por esta razón en la bula papal de Alejandro III las obligaciones militares de la orden estuviesen reducidas a obligaciones defensivas solamente en la región de Calatrava³⁸.

Revisando la documentación, existe en el caso de los caballeros de la orden de Santiago, no obstante, una fijación de metas más amplias. Quizás debido a que al comienzo no fuesen apoyados espiritualmente por una comunidad cisterciense, sino por una comunidad de canónigos³⁹, optaron por una regla diferente de la cisterciense. Ya sus primeros estatutos⁴⁰ tenían como objetivo que hombres y mujeres, casados y solteros, siguieran una misma regla para vivir, según concepciones apostólicas *ad instar primitivae ecclesiae*⁴¹. Sin embargo, el texto de estos estatutos era aún provisional y aparentemente no podía integrar en sus capítulos de una manera satisfactoria todas estas nuevas necesidades⁴². La ayuda conceptual provino de Roma⁴³. El texto de la nueva regla lo debemos sobre todo al *Magister Alberto* de Morra, como lo han resaltado los estudios de Sastre Santos. ... *regula nova ore suo dictavit*⁴⁴ dice el *exordium magnum* de la nueva regla. Fue Alberto de Morra, cardenal-diácono de S. Adrián, glosador del Decreto y más tarde, es decir en 1178, canciller papal, y finalmente papa, bajo el nombre de Gregorio VIII en 1187⁴⁵, quién concibió esta segunda regla. Con Alberto de Morra nos encontramos, además, con alguien aficionado al ideal de los canónigos regulares bajo la forma del "ordo antiquus"⁴⁶. Alberto de Morra quería legitimar y reglamentar una vida apostólica para hombres y sus mujeres, haciendo alusión a San Pablo y a la vieja comunidad cristiana de Jerusalén⁴⁷. Los miembros de la orden de Santiago tendrían derecho a una vida conyugal. Podrían por tanto desarrollar al mismo tiempo su vocación religiosa, ejercer su servicio armado y llevar una vida conyu-

gal casta. La regla de San Agustín a los laicos combatientes casados les ofrecía una base mucho más flexible que la regla cisterciense⁴⁸.

El papa Alejandro III en su confirmación de 1175, evocó esta idea básica de la *vita communis* y volvió a señalar los principios reguladores⁴⁹. Además, el papa prometió la protección papal y obligó a la orden a celebrar un cabildo general, todos los años, el día de Todos los Santos y dispuso la visita de las casas de la orden por miembros especiales. Obligó también a los sacerdotes a decir misa, dispensar sacramentos y sobre todo a instruir a los niños de los miembros de la orden. Jurídicamente, la orden dependía solamente del papa o de su legado. Los derechos del obispo deberían ser respetados, pero todas las iglesias fundadas en el futuro, quedarían fuera de la jurisdicción episcopal. Como tributo de reconocimiento, la orden tendría que pagar todos los años 10 malachinos al papa⁵⁰.

Lo que llama la atención es la arenga programática⁵¹ de la bula papal: Alejandro resalta la nueva forma de la orden: *Benedictus Deus in donis suis et sanctus in omnibus operibus suis, qui ecclesiam suam nova semper prole fecundat et sic pro patribus filios in ea facit exurgere sicque a generatione in generationem noticiam nominis sui et lucem fidei christiane diffundit...*⁵².

Estas palabras y el texto siguiente dejan entrever que el papa Alejandro III sentía aparentemente gran interés por la orden de Santiago. Frente a la orden de Calatrava, la orden de Santiago parecía una forma de orden nueva, mucho más atractiva - también para el papado.

VI - LOS MOTIVOS DEL INTERÉS ROMANO Y PAPAL

¿En qué residieron básicamente los intereses papales?

Según mi opinión, se pueden destacar tres aspectos principales:

48 Cf. las coincidencias del calendario festivo de San Rufo con el martirologio de Uclés, que prueban quizás el lazo entre los canonicos de San Rufo y la orden de Santiago. cf. Sastre Santos, "Martirologio de Uclés". Cf. idem, "Alberto", 389.

49 Ed. Bullarium Ordinis Militiae Sancti Iacobi Gloriosissimi Hispaniarum Patroni, Madrid 1719, 13; ed. Martín Rodríguez, *Orígenes*, 248--254, no 73; cf. además 234, no 59.

50 Cf. Blanco, *Rule*, 5-6.

51 Ed. indicada en la nota 49; cf. Fichtenau, Heinrich, *Arenga, Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln* (MIÖG Ergänzungsband 18). Graz-Köln 1957.

52 Editio princeps Bullarium 13-17, ed. Sastre Santos, "Orden de Santiago", vol. 2, 53ss, 53 con identificación de diversas citaciones y alusiones.

53 Cf. el Exordium de la regla nova, ed. Bullarium 2, ed. Sastre Santos, "Orden de Santiago", vol. 2, 23: ... vero *Salmantini episcopi, cui dictus cardinalis magis quam alicui personae de terra illa credere videbatur ...*

54 Cf. el Exordium de la regla nova, ed. Sastre Santos, "Orden de Santiago", vol. 2, 24: *Deinde Cardinalis Magister Albertus circa hunc ordinem non parum devotus approbans cum exemplis et auctoritatibus apostoli Pauli, et plurimorum sanctorum patrum, sanctum et confirmatione dignum, ore suo dictavit et stilo exaravit et auctoritate apostolica confirmavit*, cf. Sastre Santos, "Alberto", 380.

55 El texto de la confirmación no existe más. Existe solamente una noticia del siglo XVIII sobre esta bula, cf. Hiestand, Rudolf, *Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse, Dritte Folge Nr. 136), Göttingen 1985, 277 no. 110; cf. ahora también sobre la orden de San Lázaro: Jankrift, Kay Peter, *Leprose als Streiter Gottes. Institutionalisierung und Organisation des Ordens vom Heiligen Lazarus zu Jerusalem von seinen Anfängen bis zum Jahre 1350* (Vita regularis 4), Münster, 1995, 63-64.

1. Al tomar en consideración la triple ayuda romana por el legado Jacinto, luego por Alberto de Morra y finalmente por la confirmación enfática de Alejandro III, resalta sobre todo que Jacinto, influido quizás por el obispo de Salamanca⁵³, se aprovechó de una posibilidad que se le ofrecía durante su segunda legacía a España. Parece ser que la empresa a la que se dedicó, incitó después a la elaboración en Roma de la regla que luego dio lugar a la confirmación papal⁵⁴. El perfilarse de las posibilidades de influir en la evolución fue decisivamente favorecido por la presencia del legado papal Jacinto, quién pudo introducir aspectos romanos en la misma España. Sin embargo en esta época la influencia papal en la Península Ibérica es todavía débil: una influencia permanente de Roma estaba ligada, sobre todo, a la presencia en España. Sin legados papales influyentes, o sin otros auxiliares de los intereses papales en el país, no había ninguna posibilidad de continuar con esta política.

2. Las nuevas formas de vida espiritual y militar para hombres casados desempeñaron seguramente un papel importante. Mediante ellas, se les presentó la posibilidad de una vida apostólica a personas que anteriormente no tenían acceso a una sociedad religiosa. Este nuevo tipo de espiritualidad evolucionó también en gran parte en Roma, con la nueva regla basada en la regla de los agustinos. La segunda regla santiaguista presentaba puntos no sólo tocantes a obligaciones militares, sino también a obligaciones espirituales y sociales. Por eso quiero subrayar un paralelo hasta ahora no tenido en cuenta, pero evidente: La regla de la orden de Santiago se puede comparar a la regla de los caballeros de San Lázaro de Tierra Santa. También esta orden permitió a sus miembros la vida conyugal; quizás fue más que una coincidencia, el hecho de que Alejandro III igualmente confirmara derechos similares a la orden de San Lázaro, en el mismo año, en 1175⁵⁵. Partiendo de este paralelo, que no puedo desarrollar aquí más detallada-

mente, la orden de Santiago aparece en un contexto más amplio con obligaciones semejantes en España a las que tenía la orden de San Lazaro en Tierra Santa: Quizás Roma desempeñara, en este sentido, el papel de un centro de información, pudiendo la curia papal incluso influir en cierto modo, simultáneamente en evoluciones en el Oeste y Este.

3. Del mismo modo, en la segunda regla escrita en Roma, se integraban también aspectos caritativos - como el dar hospedaje a los pobres - y militares que finalmente se situaron dentro de un marco más amplio. En el caso de la orden de Santiago⁵⁶, la bula papal de Alejandro tenía -si se la compara con la confirmación de Calatrava- una conotación diferente: en ella la guerra contra los musulmanes aparece de una manera más ofensiva e incluso atañía a toda la cristiandad.

Aparte de esta bula papal de Alejandro III⁵⁷, existen otros documentos, como los de Fernando II⁵⁸, que revelan las metas de la orden más allá del Reino leonés. No solamente los papas⁵⁹, sino también el rey leonés, que en los diplomas otorgados a la orden militar habla casi siempre de la lucha en la *Hispania* y no del Reino leonés, se había fijado, al parecer, estos objetivos, habiendo ya expresado su pretensión sobre toda la *Hispania*, por medio de sus títulos⁶⁰. Estas pretensiones más ambiciosas se debían también al patronazgo de Santiago.

Gracias a la unión con Compostela y con Santiago, la orden de Santiago pasó de ser una milicia leonesa a una comunidad de mayor envergadura. Si en los documentos mencionados se destaca la lucha religiosa de forma muy general -sin limitarse a un reino determinado-, la fusión con la Hermandad de Avila en 1172⁶¹, pone de relieve objetivos aún mayores que van más allá de las fronteras de León. Baste señalar aquí -sin entrar en los detalles de esta unión- un objetivo importante: la lucha contra los infieles que, tras la expulsión de los musulmanes de España, podría haber abarcado incluso Marruecos o

56 Cf. arriba la bibliografía en la nota 15, también sobre el patrocinio de Santiago.

57 Cf. nota 49.

58 Cf. los documentos en Martín Rodríguez, Orígenes, 29-31.

59 Esto lo recalca Schwenk, *Frühzeit*, 127.

60 Cf. p. e. Herbers, "Politik und Heiligenverehrung", 240 con ejemplos de los títulos de Fernando II.

61 Cf. el documento del 12 de mayo de 1172: Martín Rodríguez, Orígenes, 226-228, no 53.

62 . . . *et sub habitu et signis Ordinis Militie Sancti Iacobi, obsequi Deo elegerunt et velut ipsa Militia ad defensionem ecclesie contra Crucis Christi inimicos incensanter (sic) pugnare . . . Si, quod accidat, Sarracenis ab Yspanie partibus citra mare propulsis, in terra de Marrocos magister et capitulum ire proposuerit, illic et eos adiuuare sicut fratres non desistant. Similiter et, si necesse fuerit, in Iherusalem;* ed. Martín Rodríguez, Orígenes, 226-228, no 53.

63 Cf. sobre la cuestión de hasta qué punto puede entenderse la Reconquista como una etapa del camino hacia la conquista de Jerusalén las pruebas sobre Alfonso I de Aragón y Diego Gelmírez: Hist. Comp. II 78, ed. Falque Rey, 378-380; cf. sobre pretensiones de Alfonso I el Batallador arriba nota 5. Tenemos que añadir también la bula falsificada en el Liber Sancti Jacobi: JE +7111, ed. Herbers, Klaus y Santos Noja, Manuel, Santiago de Compostela 1998, 228-229.

64 Cf. nota 5 y 63.

65 Cf. sobre aspectos de la historiografía de la orden de Santiago en el siglo XV: Lomax, Derek W., "The Medieval Predecessors of Rades y Andrada", *Iberoromania* N.S*. 23 (1986), 81-90, pero un análisis más profundo de seguro traerá consigo todavía alguno que otro resultado sorprendente, Cf. Herbers, "Politik und Heiligenverehrung", 247.

Jerusalén⁶². El documento sobre esta fusión sugiere la idea de la Reconquista como una etapa previa a la conquista de Jerusalén con mayor nitidez⁶³ que las fuentes ya citadas del comienzo del siglo XII⁶⁴.

VII - CONCLUSIÓN

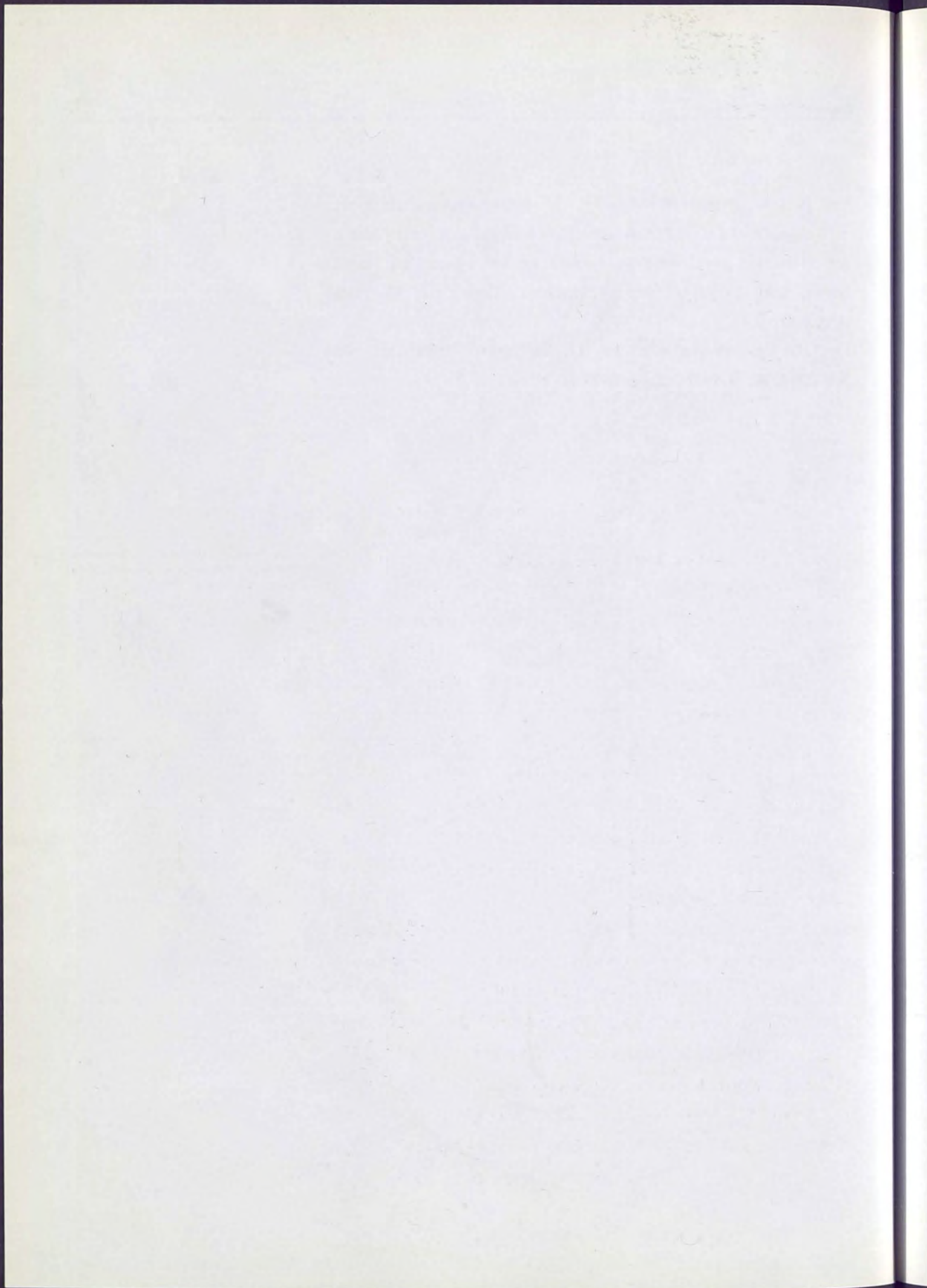
A modo de resumen, permítense exponer las siguientes conclusiones:

1. La orden de Santiago, originariamente una creación de Fernando II, se concentró por medio de su alianza con el arzobispo y el cabildo de Santiago en actividades sobre todo guerreras y -en semejanza con el *vexillum sancti Petri*- bajo el estandarte y el auxilio del Apóstol.
2. El interés romano por la orden de Santiago se vio reflejado, en un comienzo, en la hábil actuación del legado romano Jacinto, durante su segundo viaje a España. Con la nueva regla de Alberto de Morra y la confirmación de la orden por Alejandro III, ésta se vio integrada en un contexto más amplio: se atisban también evoluciones semejantes de comunidades similares y contemporáneas en Tierra Santa, como la orden de San Lázaro.
3. La nueva regla era, en muchos casos, bastante flexible; a veces, a obligaciones militares se agregaban labores caritativos, como el atender a enfermos e incluso a peregrinos.
4. Durante el siglo XII, sin embargo, dominó el aspecto guerrero y militar en la concepción de la orden: la ayuda de Roma, al igual que las tendencias en España misma, llevaron esas obligaciones a una concepción de Cruzada más amplia. La guerra en España se asemejó, de esta manera y en ciertos casos a una etapa previa a la conquista de Africa y de Jerusalén.

Por eso, la orden de Santiago no parece ser una institución únicamente al servicio del rey leonés. Por lo menos la fase de formación⁶⁵ y de primera institucionalización nos deja entre-

ver perspectivas más amplías: El patronato guerrero de Santiago, la lucha contra los infieles en España, Africa y hasta Jerusalén, los paralelos con la orden de San Lázaro en Tierra Santa, y el apoyo romano por Jacinto, Alberto de Morra y Alejandro III.

En la orden de Santiago se reflejan, pues, influencias de Santiago, de Roma y de Jerusalén.





Volker Honemann

**Motives for Pilgrimages to Rome,
Santiago and Jerusalem in the later
Middle Ages**

In his Chronicle of the Hundred Years War, Jean Froissart tells the following story: Charles VI, King of France, resolved to marry, so the court began to seek likely candidates. Several months later, the courtiers decided to introduce Princess Isabella of Bavaria to the King. In order to avoid problems if the King did not like her, this was done under a pretext: officially, Isabella, posing as a noble lady, and her company were on a pilgrimage to Saint-Jean-d'Amiens. On their way through the north of France they met the King - by mere chance. Everyone believed this because, as Froissart tells us, *Alemant vont volentiers en pèlerinage* - the Germans very eagerly go on a pilgrimage.¹

Earlier in his chronicle, Froissart mentions a totally different sort of pilgrimage. This time it is not undertaken as a pretext for handling worldly affairs - but in fulfilment of a vow. When in 1329 King Robert of Scotland feels that he is going to die, he gathers the nobles of his Kingdom and speaks the following words to the most important of them, William of Douglas: "Sir William, dear friend, you know that I had plenty to do during my lifetime to maintain this Kingdom and its rights. When I was most busy, I made a vow to go to

¹ Jean Froissart, *Chroniques*, in: Œuvres de Froissart, ed. Kervyn de Lettenhove, vol. 100. Brussels 1870, p. 3448.

2 Jean Froissart, *Chroniques*, vol. 2. Brussels 1867, pp. 198-200.

the Holy Land in order to do battle against the enemies of our Lord Jesus Christ and of the Christian faith. Now I am so very ill that I am going to die, as you can see. Therefore, my body will not be able to do what my heart has been longing for so much - and that is why I want my heart to be sent instead of my body to fulfil my vow. And because you are the most noble knight of my kingdom and best suited to accomplish this voyage, I ask you to do so. I shall die more lightly then. As soon as I am dead, you shall take my heart out of my body and have it embalmed. After that, you shall take as much money from my treasure as you need for your voyage. Then you shall bring my heart to the Holy Sepulchre where our Lord Jesus Christ was buried. And you shall do all this in grand style, according to your own dignity, so that every one you meet on your way knows that you are carrying the heart of King Robert of Scotland to the Holy Land.”²

The two examples which I have just mentioned show the enormous range the notion of ‘pilgrimage’ had in the later Middle Ages. On the one hand, we see an almost ‘classical’ motive: going on a pilgrimage to fulfil a vow (going to the Holy Land as a Crusader); - on the other hand, the concept of ‘pilgrimage’ is used - or rather misused - to accomplish a totally worldly affair, which is possible because one of the characteristics of a pilgrimage is to meet other people - strangers - by chance.

Considering how varied and wide-ranging the idea of pilgrimage was in the fourteenth and fifteenth centuries, one could expect that the same might be true for the motives people had for going on a pilgrimage.

What, then, can we say today about the motives people had in the later Middle Ages for going on a pilgrimage to Santiago, Jerusalem or Rome, that is, on one of the three *peregrinationes majores* or - like the Englishman William

Wey and the German knight Arnold von Harff - on two (Santiago and Jerusalem) or even all three of them?

If we look into the numerous volumes produced on this subject by recent research, we find that a complete and differentiated picture of pilgrims' motives is still lacking - which is true in spite of the fact that individual areas have been dealt with in great detail; let me mention here the motives of acquiring indulgences and of going on a pilgrimage as punishment for having committed a crime.³ In addition to that, the question whether it is possible to distinguish the motives of a pilgrim going to Rome from those of a pilgrim going to Santiago or Jerusalem has still to be asked.

Methodologically, it is necessary to distinguish very clearly between the motives indicated by medieval pilgrims themselves and, in particular, by pilgrims who wrote about their pilgrimage - be it in the form of a guide book, a report or a partial autobiography - and the motives we can investigate today by taking into consideration all possible sources concerned with the pilgrimage of a particular person or a group of pilgrims. Unfortunately, one of the few publications dealing in some detail with motives for pilgrimages to Santiago and Jerusalem, Ursula Ganz-Blättler's book *Andacht und Abenteuer*, doesn't always observe this distinction.⁴ In addition, we have to take into consideration that neither the pilgrimage (as a socio-religious phenomenon), nor pilgrims remained the same during the Middle Ages. For the question of motivation this could mean that it came to be necessary to justify why one had gone on a journey which could be dangerous and was in any case time-consuming and costly. The criticism of pilgrimages voiced by more and more theologians in the fourteenth and fifteenth centuries (who knew about its ancient roots) will have made pilgrims and pilgrimage writers more aware of their own motives than they

³ A list of most of the volumes of collected essays on pilgrimages in the Middle Ages can be found in Miedema, Nine, "Pilger- und Reiseliteratur". In: Schiewer, Hans-Jochen (ed.), *Forschungsberichte zur germanistischen Mediävistik. Jahrbuch für Internationale Germanistik, Reihe C, Bd. 5/2*, Frankfurt/Main 1999 (in the press); see also Schmutge, Ludwig, "Pilger", In: *Lexikon des Mittelalters* VI (1993) 2148-50; Herbers, Klaus, "Pilgerführer", *ibid.* 2156; Ohler, Norbert/Orlandi, G./Brovarone, A. Vitale/van Dijk, H. "Reisen, Reisebeschreibungen", *ibid.* VII (1994) 672-80. For pilgrimages as a punishment, see van Herwaarden, Jan, *Opgelegde bedevaarten (1300-1500)*. Amsterdam 1978; Carlen, Louis, *Wallfahrt und Recht im Abendland*. Fribourg 1987.

⁴ Ganz-Blättler, Ursula, *Andacht und Abenteuer*. Tübingen, 2nd ed. 1991, pp. 221-272.

5 Erasmus of Rotterdam, *Colloquia*, ed. Halkin, L.-E. et al. In: Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Ordinis primi tomus tertius. Amsterdam 1972, pp. 470-494; Peregrinatio religionis ergo; see also Hippler, Christiane, *Die Reise nach Jerusalem. Untersuchungen zu den Quellen, zum Inhalt und zur literarischen Struktur der Pilgerberichte des Spätmittelalters*. Frankfurt/Main 1987, pp. 80-85 and Constable, Giles, "Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages", *Studia Gratiana* 19(1976), 125-146.

6 Thomas Peuntner, 'Büchlein von der Liebhabung Gottes'. Edition und Untersuchung von Bernhard Schnell. Munich 1984 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalter, vol. 81), pp. 388, 390, 392, see also 282, l. 20, 283, l. 36, 287, l. 58.

7 *Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terrae sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, ed. C. D. Hassler, 3 vols. Stuttgart 1843-1849 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 2-4), vol. 1, p. 27.

had been before. Erasmus of Rotterdam's severe criticism of pilgrimages⁵ is only the tip of the iceberg - one could also, to give just one example, quote late medieval theologians like Thomas Peuntner, who in his 'Booklet on the love of God' explicitly puts the (small) merits a pilgrimage has in their place: If people don't have the right intention, they often commit a sin by going on a pilgrimage, abstaining from food and drink, alms-giving, visiting a monastery: - all this can be sinful.⁶

At the end of the fifteenth century, Felix Fabri, the famous Dominican monk whose *Evagatorium in terrae sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem* may well be the most detailed report on a pilgrimage to the Holy Land, expresses the ambiguity of a pilgrimage in detail. When he approaches Count Eberhard of Württemberg, whom he wants to support his plans to go to the Holy Land, the count (who had been to Jerusalem himself) declares that this pilgrimage is virtuous, holy, laudable and very useful for those who travel in order to praise God, but that it is very dangerous for those who go on a pilgrimage out of curiosity or vainglory, or just for entertainment. It is obvious that Fabri acknowledges that both types of pilgrims existed.⁷

Fabri's *Evagatorium* is also a good example to demonstrate that, in general, late medieval pilgrim literature is not very informative when it comes to indicating personal motives for going on a pilgrimage. At the beginning of his report (I, 24ff.) Fabri declares that not only for the laity, but also for a monk (who has obtained his superior's permission) *it is very useful to travel on land and sea to places where the intellect is illuminated, the love of God is stimulated, life transformed into a better state, one's own merits increased, and the experience of useful things acquired*. As we can see, Fabri has a very positive idea of the effects of travel. In particular, he adds, travel is useful for the preacher: he should have as much

experience as possible - and this is acquired by travel. *Therefore, he continues, when I started to preach the life and death of our Lord, I conceived the wish and the intention to see the places of Christ's birth, life and death* (I, 25). Fabri then corroborates the usefulness of such a visit by quoting at length from the writings of Saint Jerome, which leads him to the following conclusion: If a genius like St. Jerome declares that he understood the Bible much better after having been to the Holy Land, how much greater will the effect of such a visit be on a rude intellect like his. And this is particularly important today, he adds, where we see ordinary laymen going to the Holy Land and, on their return, explaining difficult theological problems to the learned (*docti et litterati*). *For this reason, he concludes, and because of several others which I have explained before in my commendation of the Holy Land, and because of some others which need not be explained, I decided to travel to Jerusalem.* (I, 26). Taking into consideration Fabri's extreme thoroughness in almost very detail, the enormous range of topics and subjects he deals with, and the impressive length of his 'Evagatorium' (which consists of around 1500 printed pages), the information Fabri gives us about his own motives is meagre and unsatisfactory. The commendation of the Holy Land which Fabri mentions consists of twelve reasons why the Holy Land is superior to any other country in the world (I, 19-24), so for example, because Christ has lived there. And what does it mean that *other reasons for his pilgrimage need not be explained*? Could it be that these were of a more worldly nature, like the one he mentions in the German version of his 'Evagatorium': *The most useful thing one can learn during a pilgrimage is that one gets to know oneself much better in thirty weeks than otherwise in thirty years. All my life I could not get such a clear picture of myself as during my pilgrimage, and in particular when we were at sea.*⁸

8 Simon, Anne, "'Gottesfahrt' oder 'Welterfahrung'. Das Erlebnis des Reisens in Pilgerberichten des 15. Jahrhunderts". In: *Reisen und Welterfahrung in der deutschen Literatur des Mittelalters*, ed. by Huschenbett, Dietrich/ Margetts, John. Würzburg 1991, pp. 173-184, p. 182.

⁹ Peter Vassbenders *Bedvart nahe dem heiligen Grabe zu Jerusalem*. In: Röhrich, Reinhold/Meisner, Heinrich, *Deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Lande*. Berlin 1880, pp. 246-277, p. 247.

¹⁰ Hassauer, Friederike, *Santiago. Schrift, Körper, Raum, Reise. Eine medienhistorische Rekonstruktion*. München 1993, pp. 54ff.

The scarcity of information about the motives for undertaking a pilgrimage given by the authors of late medieval pilgrim literature is not only limited to reports about the Holy Land. With the exception of relatively few texts and writers, the small amount of information seems to consist of stereotypes. When Peter Fasbender, a citizen of Mainz who travelled to the Holy Land in 1492, declares that he undertook this pilgrimage *for the honour and praise of God in Heaven, of Holy Mary, His beloved mother and of all the Saints of God, and for the improvement and final holiness of his, a poor sinner's*⁹, this is a formula which could be quoted time and again in almost the same wording from many pilgrim reports concerned with Rome, the Holy Land or Santiago.

The conclusion one could draw here is that late medieval pilgrim literature is not the right sort of source material to investigate the motives for going on pilgrimage. As long as a pilgrimage to Jerusalem or Santiago is something whose enormous value for the spiritual welfare and future salvation of the man or woman undertaking it is beyond any doubt, it does not make much sense to indicate possible motives. It is only when the spiritual merits of a pilgrimage are regarded as relatively small or are even generally doubted that it becomes necessary to explain why one should go on such a long and dangerous voyage. In addition, we have to acknowledge that - as Friederike Hassauer has argued - that pilgrimage in the Middle Ages is an activity which is not primarily related to writing.¹⁰ Thousands of medieval pilgrims left their homes and travelled to Santiago and back - without having any relation to the world of writing and literature. The motives they had for their pilgrimage were very clear to them: be it the fulfilment of a vow, the wish to improve a hitherto sinful life, the implementation of the sentence of a court of justice (which had ordered a pilgrimage as punishment for a crime), or be it sheer curiosity, the combination of a commercial

journey with the visit to a holy shrine, the intention to improve one's social status by becoming a knight of the Holy Sepulchre, or even a diplomatic purpose using the concept of pilgrimage as a cover. For those who wrote the pilgrim literature of the later Middle Ages, these motives were - in general - not very interesting, because most of them wrote reports of their own pilgrimages with the intention of providing information for future pilgrims - be it members of their own family, the prince they were serving (like Arnold von Harff),¹¹ or the public in general - like Hermann König von Vach whose guide book *The pilgrimage and way to Santiago* does not even say whether Hermann had been to Santiago himself.¹² And for those whose reports were written at the order of the prince or nobleman they accompanied - as Gabriel Tetzl and Šašek did for the Bohemian nobleman Leo of Rožmítal - it was sufficient to extol the piety of their lord in stereotypical terms.¹³

As usual, there are exceptions. If we look back to what Felix Fabri tells us about his motives, or if we remember what Paul Walter from Guglingen has to say about his motives for going to the Holy Land, we can see that pilgrims' reports which are a partial autobiography of the pilgrim and writer tend to give more information about the author's motives. Paul Walther for example, whose *Itinerarium in terram sanctam et ad Sanctam Catharinam* (1484?)¹⁴ starts as an autobiography, recalling many frustrating years of monastic life, provides the reader with a very interesting motive for going to the Holy Land. He writes:

When I had spent twenty-two years in this religious order, and during my twenty-third year reconsidered these years and days in the bitterness of my heart, all of a sudden a light started to shine in the house of my heart; God in his mercy stood at my side and filled my heart with His grace. By His inspiration He forced me to set all my sorrows aside and to

¹¹ Arnold von Harff dedicated the report of his pilgrimage (1496-1498) to his lord, Duke William of Jülich and Berg and his wife, Sibylla of Brandenburg; it should be used as a guidebook, as Arnold declares; see *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff (...)*, ed. by von Groote, Eberhard. Cologne 1860, p. 1.

¹² See Herbers, Klaus/ Plötz, Robert, *Nach Santiago zogen sie. Berichte von Pilgerfahrten ans "Ende der Welt"*. Munich 1996, pp. 164-209 (text in modern German with commentary: pp. 182-209).

¹³ *Des böhmischen Herrn Leo's von Rožmítal Ritter- Hof- und Pilger-Reise durch die Abendlande 1465-1467. Beschrieben von zweien seiner Begleiter*. Stuttgart 1844 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, vol. 7), p. 9. Šašek gives two motives for the travels of noble persons: *Quidam gloriae cupiditate stimulat, ut ea ratione nominis sui famam propagent (...), quidam pio vitae instituto, et loca sacra, reliquias, sepulchraque sanctorum visendi studio adducti, peregrinationum pericula subeunt: quidam vero utroque proposito id faciunt*. Tetzl (p. 145) declares that *herr Lew von Rosmítal (...)* hat fürgenumen ein rittersreis zu thun; er woll alle christenlich kunigreich, auch alle furstenthum in teutschen und welschen landen geistlich und weltlich besuchen, und sunderlichen vor woll er gen dem heiligen grab und gen dem lieben herrn sant Jacob.

¹⁴ Bosselmann-Cyran, Kristian, "Walther, Paul (von Guglingen) OFM". In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 2nd ed. by Ruh, Kurt (et al.), vol. 10 (1998) (in the press).

15 *Fratris Pauli Walteri Guglingensis Itinerarium in Terram sanctam et ad sanctam Catharinam*. Ed. (with commentary) by Sollweck, M. Tübingen 1892 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, vol. 192), p. 3.

16 See Ganz-Blättler (note 4), pp. 221f.

17 "Hans und Peter Rot's Pilgerreisen 1440 und 1453", hg. von Bernoulli, August. In: *Beiträge zur vaterländischen Geschichte N.F.* vol. 1 (= vol. XI), Basel 1882, pp. 329-408, p.343.

18 Honemann, Volker, "Rot, Hans und Peter". In: *Verfasserlexikon* (note 14), vol. 8 (1992), c. 260-2.

*serve Him in quiet contemplation - and also to serve His church in partibus infidelium for the preservation of the Christian faith.*¹⁵

It would be easy to give a psychological explanation for this passage, but that would not change the overall picture: the indication of motives for going on a pilgrimage is an exception in late medieval pilgrim literature. The fact that some types of motive for going on a pilgrimage are non-existent in pilgrim literature - for example, the important complex of pilgrimage as punishment - points in the same direction.¹⁶

The conclusion to be drawn here is clear: to find out about the motives that late medieval travellers had for their pilgrimages, it is necessary to use non-literary source material, which eventually can be combined with the pilgrim's own report. To give just one example: Hans Rot, going on a pilgrimage to Jerusalem in 1440, wrote a report of his voyage which could also be used as a guide book, because he included a lot of information about places and things he had not seen or experienced himself. As to the motive for his pilgrimage, he is not very specific. All he says is that *in the name of the Holy Trinity, Holy Mary, all the holy saints and angels, to praise and honour God* he left Basel in 1440 to see Jerusalem, the Holy Sepulchre and all the places where Christ in His flesh had lived.¹⁷ In Jerusalem he (a burgher) is made - like his noble companions - a knight of the Holy Sepulchre. He returns to Basel - and from material in the Basel archives we learn, that Hans Rot (who had been a member of the town council before) is sitting now on the bench of the knights.¹⁸ Obviously, his pilgrimage to Jerusalem and, in particular, the knighthood he acquired there had greatly improved his social status. Without the material from the Basel archives we would not know about this promotion - and about one possible motive for Rot's pilgrimage.

Robert Plötz and Klaus Herbers (who in the introduction to their volume on the *Spirituality of pilgrimage* provide valuable information about pilgrims' motives) have used the methodological approach I have just explained.¹⁹ The motives they describe are, in general, the following ones:

- the pious and penitential pilgrimage (with particular reference to indulgences),
- the pilgrimage as punishment for a crime,
- travels which were only dressed up as pilgrimages, because
- apart from a merchant's or a knight's travels - going on a pilgrimage was (still) regarded in the late Middle Ages as the only legitimate reason for travelling. Here we can distinguish between travels undertaken out of sheer curiosity and travels which were 'travels in pursuit of knighthood' - which could be related to the idea of a crusade and could include the knighthood of the Holy Sepulchre.

Naturally, these three concepts of 'pilgrimage' can be separated sharply only in theory - in late medieval reality, they combined together with one another in many ways.

Instead of giving examples for the three different types of pilgrimage, let me mention that the Middle Ages themselves did some categorizing here. In his *Liber de laude coenobii Anianensis* Peter, abbot of Joncels in the Hérault declares:

*Peregrinantes in tres classes dividuntur: Prima est eorum, qui sanctorum oratoria pietatis causa frequentant; altera poenitentium, quibus peregrinatio in poenam indicta est, vel qui sponte eam suscipiunt, tertia morientium, qui in loco sancto sepulturam eligunt.*²⁰

- Abbot Peter's third motif has not yet been mentioned; it can possibly be found in early Christian texts.²¹ More detailed information about the motives for a medieval pilgrim is given in William Wey's mid-15th century report. In one of the longest chapters of his book, called *Materie moventes Christianos peregrinare ad terram sanctam*, he puts together ten different motifs for going on a pilgrimage:

¹⁹ *Spiritualität des Pilgers. Kontinuität und Wandel*. Ed. by Herbers, Klaus and Plötz, Robert. Tübingen 1993 (Jakobus-Studien 5), pp. 7-24. See also Gane-Blittler (note 4), pp. 221-247 and Hippler (note 5), pp. 65-80.

²⁰ See Du Cange, Charles Du Fresne, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae aeternitatis*, ed. L. Favre, ed. nova, 10 vols. Nîort 1883-87, reprinted Graz 1954-5, vol. 6, 269. Du Cange quotes from the unpublished "Fragm. Hist. MSS." (t. 8, p. 255) of Dom Claude Estienne de la Serre (1639-99); see also Hlassauer (note 10), p. 61f.

²¹ See Köting, Bernhard, *Peregrinatio religiosa*. Münster 1950, pp. 307-312: "Der Wallfahrtsort (Willyrengath) als christliche Begräbnisstätte"; see also pp. 287-342 ("Wallfahrtsziele und Motive") and Angerecht, Arnold, *Heilige und Reliquien*. Munich 1994, pp. 21-23 and 132-137. The best example may be St. Jerome.

22 *The Itineraries of William Wey, fellow of Eton college to Jerusalem, A.D. 1458 and A.D. 1462; and to Saint James of Compostella, A.D. 1456.* London 1857, pp 25f. What I have quoted here is only the introduction to this chapter, which deals at considerable length with the motives for going on a pilgrimage to Jerusalem (pp. 25-32). In motives one to three, Wey draws heavily from the revelations of Saint Bridget of Sweden (who had been a pilgrim to Santiago, Rome and Jerusalem herself).

23 Miedema, Nine R., *Die 'Mirabilia urbis Romae'*. Tübingen 1996 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 108) deals also with the 'Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae'. An edition of the 'Indulgentiae', with commentary, is currently being prepared by Miss Miedema.

*Prima materia movens est Conquestus Christi super ingratos nolentes illam visitare. Secunda materia movens illuc transire est preceptum Christi. Tercia materia movens est Exortacio S. Jeronimi. Quarta materia movens est Indulgentia et venia peccatorum concessa illuc venientibus et (p. 26) eorum propinquis in purgatorio. Quinta materia movens Christianos illuc transire est Epistola S. Leonis ad Juvenilem episcopum ad stabilitatem et confirmationem fidei nostre sanctissime. Sexta materia est de hiis que faciemus omni die dum fuerimus in terra sancta, et de numero dierum nostre expectationis ibidem in terra sancta. Septima materia est de nominibus sanctorum locorum que queruntur a peregrinis in eadem terra Sancta. Decima materia est de reliquiis in diversis locis per viam ad terram sanctam.*²²

As I approach the end of my lecture, one question I asked at its beginning still remains to be answered. Is it possible to make a distinction between the motives medieval pilgrims had for going to Rome from those which they had for going to Jerusalem or to Santiago? Late medieval pilgrim literature does not give a proper answer to this question. Nevertheless, I think an answer is possible. Going on a pilgrimage to Rome meant going to the papal see, that is, to the see of the successor of Saint Peter, whose tomb could be venerated, just as could Saint Paul's and a huge quantity of relics partly brought from the Holy Land - which meant that indulgences in enormous quantities could be acquired. The late medieval *Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*, transcribed and printed time and again in the fifteenth century, show that this aspect was very important for the pilgrim.²³

For Jerusalem, the central aspect seems to be the one mentioned by Felix Fabri: the pilgrim could - step by step - follow the traces of Jesus's earthly life. He could go to Bethlehem, bathe in the river Jordan, visit the temple from which Jesus had driven out the merchants, and could finally

follow Christ's last steps leading to the crucifixion. If we remind ourselves how important the imagery of devotion and the performance of pious acts were for people in the later Middle Ages, we will recognize that this is a very important aspect. Its combination with the acquisition of indulgences - many guide books have a sign system, indicating by a cross that a "full" indulgence will be earned at a particular altar, stone or picture - turned this almost theatrical (or touristic) form of piety into something very useful.²⁴

For Santiago, things are different. As far as I can see, compared to those which could be obtained in Jerusalem and Rome, indulgences were not all that important. What we can see instead is the concentration on the power and importance of one single saint - one of the apostles, and a particularly important figure among the twelve Apostles of Christ. All the other saints venerated in Santiago are clearly of secondary importance, compared with his overwhelming power, when it comes to helping mankind in its afflictions, but also to fighting the infidels. Over the centuries, Saint James acquired an almost incomparable wealth of dignity and power (and of spiritual literature!) which made it more than worthwhile to go on a pilgrimage to Santiago, to see his shrine, the enormous cathedral, and also a town full of monasteries and miracles. And there was the road to Santiago, the *Ruta Jacobea*, an unparalleled way to become a true pilgrim, whose importance can hardly be overestimated for the development of a 'pilgrim culture' in the Middle Ages.²⁵ The effect all this had can be demonstrated by medieval texts such as the Middle High German *Jakobsbrüder* written by Kunz Kistener in Straßburg in the late fourteenth century.²⁶

What Kistener tells is an old and beautiful story. Once upon a time there were two friends who decided to go on a pilgrimage to Santiago. One of them was the son of a poor Swabian knight, the other the son of a Bavarian count. The

24 See, for example, Rot's report (note 17), p. 357: *Und ist ze wissen, das an welichen stetten das zeichen des heiligen crützes (+) ist, deselbs ist voller aplos von pin und schuld.*

25 It is clear that the pilgrimage to Rome - which was only one of the motives for going on a voyage to the Holy City - could not produce anything similar to the Road to Saint James. For the pilgrimage to Jerusalem, things are slightly different.

26 Reiffenstein, Ingo, "Kistener, Kunz" In: *Verfasserlexikon* (note 14), vol. 4 (1983), c. 1157-1160. Edition: Euling, Karl, *Die Jakobsbrüder von Kunz Kistener*. Breslau 1899. The text was read for more than 150 years. During the 15th century, two prose versions were produced, and around 1516, the Basle printer Pamphilus Gengenbach published a reworking of the original metric text, see Reiffenstein, c. 1160.

27 Herbers, Klaus (ed.), *Libellus Sancti Jacobi. Auszüge aus dem Jakobsbuch des 12. Jahrhunderts*. Ins Deutsche übertragen und kommentiert von H.-W. Klein (+) und K. Herbers. Tübingen 1997 (Jakobus-Studien 8), pp. 71-3, see also pp. 75-80.

28 See Williams-Krapp, Werner, "Die grosten zeichen di kein heilige getun mac di tut dirre heilige. Zu den deutschen Jakobslegenden" In: *Der Jakobuskult in Süddeutschland*, ed. by Herbers, Klaus and Bauer, Dieter R. Tübingen 1995 (Jakobus-Studien 7), p. 223-248.

latter's parents had not been able to have children for a very long time, and it was only as the result of frequent prayers to Saint James that the countess had become pregnant and given birth to their son. On the long and arduous way to Santiago, this beloved son died. His friend, the poor knight's son, did not want to bury him along the wayside; he hoped that Saint James would intervene. So he carried his dead friend all the way to Santiago - and Saint James, working a miracle, brought him back to life.

The story then goes on by retelling the old Amicus and Amelius story, with the young knight becoming a leper whose illness can only be cured by bathing in the blood of the child of his friend. Again, Saint James intervenes and the slaughtered child is brought back to life. At the end, we see the knight (who is now free from leprosy) and the count with his wife and his child praising Saint James. They decide to erect a monastery in honour of such a powerful and benign saint.

As I have said, this is basically an old story. If we look into the book of miracles of Saint James, contained in the famous twelfth-century 'Liber Sancti Jacobi', we shall find that several miracles deal with people brought back to life by Saint James such as, for example, in chapter III, the young boy who, as a pilgrim to Santiago, had died in the Montes de Oca,²⁷ a story, which has a number of similarities with the one Kistener tells.

If we remember how widespread stories of miracles worked by Saint James were, how many variations of them existed, how frequently people in the later Middle Ages listened to them as part of sermons in their parish churches, then, I think, this leads to the conclusion that - for the ordinary pilgrim to Santiago - this, the overwhelming power of Saint James to work miracles, was the motive above all motives.²⁸



Nikolaus Jaspert

“Pro nobis, qui pro vobis oramus, orate”. Die Kathedralkapitel von Compostela und Jerusalem in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts

Um das Jahr 1129 traf ein ungewöhnlicher Reisender in Compostela ein. Es handelte sich nicht um einen herkömmlichen Pilger von jenseits der Pyrenäen, sondern um einen Gesandten vom anderen Ende des Mittelmeers, nämlich um einen Kanoniker des Kathedralkapitels von Jerusalem. Er führte einen Brief des Patriarchen Stephan an den Erzbischof von Santiago Diego Gelmírez mit sich. Der Patriarch empfahl darin seinen Boten - den Kanoniker Aimerich -, erbat, daß er mit Gastfreundschaft aufgenommen werde, und versprach, allen die gleiche Behandlung zukommen zu lassen, die von Compostela zur Heiligen Stadt entsandt werden sollten.¹ Der Brief ist eine der wenigen überlieferten Quellen aus dem Pontifikat Stephans und entging der Vernichtung, der der Großteil der dokumentarischen Überlieferung der Kreuzfahrerstaaten zum Opfer fiel, dank der Autoren der *Historia Compostellana*, die ihn vollständig in ihrem Werk aufnahmen.² Das Dokument wirft ein seltenes Licht auf die Kontakte und Verbindungen zwischen zwei der bedeutendsten spirituellen und kirchlichen Zentren der Christenheit, Kontakte und Verbindungen, die viel stärker waren, als man in Anbetracht der Entfernung

¹ *Historia Compostellana* (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 70), hg. v. Emma Falque Rey, Turnhout, 1988 (= HC), Lib. III, cap. 26, S. 463.

² Seine Anordnung im Werk läßt vermuten, daß er im Jahre 1129 verfaßt wurde; es ist jedoch bekannt, daß die Abfolge der Texte in der *Historia Compostellana* klar definierten Zielen diente und daher nicht immer zuverlässig ist (vgl. Vones, Ludwig, *Die "Historia Compostellana" und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070 - 1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts* (Kölner Historische Abhandlungen 29), Köln - Wien 1980. Zur dokumentarischen Überlieferung der Kreuzfahrerstaaten siehe: Hiestand, Rudolf (Hrsg.), *Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Land* (Vorarbeiten zum Oriens Pontificius 3), Göttingen 1985. Über die Daten seines Patriarchates siehe Hiestand, Rudolf, "Chronologisches zur Geschichte des Königreichs Jerusalem um 1130", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 26 (1970) 220-229, 226-229; Ders., "Chronologisches zur Geschichte des Königreichs Jerusalem im 12. Jahrhundert", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 35 (1979) 542-555, 545, Anm. 20.

3 Über die Beziehungen zwischen der byzantinischen Welt und der Iberischen Halbinsel siehe Wasserstein, David, "Byzantium and Al-Andalus", *Mediterranean Historical Review* 2 (1987) 76-101. Ciggaar, Krijna Nelly, *Western Travellers to Constantinople: the West and Byzantium 962-1204. Cultural and Political Relations* (Medieval Mediterranean 10), Leiden 1996, 295-321. Zu den Christen unter arabischer Herrschaft siehe: Runciman, Steven, "The Byzantine 'Protectorate' in the Holy Land in the XI Century", *Byzantion* 18 (1948) 207-215; Kennedy, Hugh, "The Melkite Church from Islamic Conquest to Crusades: Continuity and Adaption in the Byzantine Legacy", in: *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*, New York 1986, 325-343; Lindner, Amnon, "Christian Communities in Jerusalem", in: *The History of Jerusalem: the Early Muslim Period (638-1099)*, hg. v. Joshua Prawer, engl. Übers. Jerusalem 1996, 121-162.

4 *Historia Silense*, hg. v. Justo Pérez de Urbel/Atilano González Rufz-Zorilla, (Escuela de estudios medievales 30), Madrid 1959, 190-193.

5 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, hg. v. Walter M. Whitehill, 3 Bde., Santiago de Compostela 1944, sowie jetzt: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, hg. v. Klaus Herbers/Manuel Santos Noya, Santiago de Compostela 1999 (=LSJ). Vgl. Herbers, Klaus, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der "Liber Sancti Jacobi"*, Wiesbaden 1984. Ich danke Herrn Herbers für die freundliche Überlassung des noch ungedruckten Manuskriptes seiner Edition. In der Fassung des *Liber Sancti Jacobi* (LSJ, Lib. II, cap. 19, fol. 153v-154r) wird der vermeintliche Name des Pilgers, nämlich Stephan, nicht aber seine Herkunft aus Jerusalem erwähnt.

6 Dfaz y Dfaz, Manuel C., "Santiago Caballero y la reconquista de Coimbra", in: *Idem, Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media* (Biblioteca de Galicia 24), Santiago de Compostela 1985, 123-143. Die Erzählung wurde in die *Crónica Najerense* aufgenommen (*Chronica Najerensis*, hg. v. Juan A. Estévez Sola (Chronica hispana saeculi XII, 2 = Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 71A), Turnhout 1995, Lib. 7, cap. 7, S. 158-160) sowie von Lucas de Tuy, Rodrigo Jiménez de Rada und andere Autoren wiederholt (Vgl. Herbers, Klaus, "Mentalidad y milagro. Protagonistas, autores y lectores", *Compostellanum* 40 (1995) 321-338, 335).

7 Über die politischen Anliegen hinter dieser und anderen hispanischen Chroniken des 12. Jahrhunderts: McCluskey, Raymond, "Malleable Accounts: Views of the Past in Twelfth-Century Iberia", in: *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, hg. v. Paul Magdalino, London - Rio Grande 1992, 211-226.



Santiago der Maurentöter aus dem Clavijoschlacht Tympanon. E Mayer. Holzschnitt 1990.

zwischen der *Terra Sancta* und dem *Finis Terrae* annehmen könnte.

I

Aimerich war nicht der erste, der die lange Reise von der Heiligen Stadt nach Compostela antrat. Schon vor der Gründung des lateinischen Patriarchats von Jerusalem, als die Leitung der Grabeskirche noch unbestritten in den Händen griechisch-orthodoxer Patriarchen lag, besuchten Jerusalemer Christen die Stadt des Apostels in Galicien.³ Eine Erzählung der *Historia Silense etwa*,⁴ die im *Liber Sancti Jacobi*⁵ und in späteren Werken übernommen wurde⁶, weiß von dem Wunder zu berichten, das einem Griechen aus Jerusalem im Jahre 1064 widerfuhr: Während er in der Kathedrale von Compostela schlief, soll ihm der heilige Jakobus im Traume erschienen sein und ihn über die Eroberung von Coimbra durch Ferdinand I. von León unterrichtet haben.⁷ Die Erzählung ist der ferne Reflex einer Praxis, die zwar nicht weit verbreitet gewesen sein dürfte, aber an deren Existenz nicht gezweifelt werden kann. Eine italienische Handschrift

des 10. Jahrhunderts z.B. enthält die Kopie eines Empfehlungsschreibens des Patriarchen Arsenios von Jerusalem zugunsten des armenischen Eremiten Simeon, der eine Reise von der Heiligen Stadt nach Rom und Compostela unternahm.⁸ Auch unter den im ersten Buch des *Liber Sancti Jacobi* aufgezählten Völkern, die das Grab des Jakobus besuchten, werden wie selbstverständlich auch die „Hierosolimitani“⁹ eingereiht. In der Tat genoß der Sohn des Zebedäus in der Heiligen Stadt schon vor dem ersten Kreuzzug eigene Verehrung; schließlich war Jerusalem nicht nur dessen Heimatstadt, sondern auch der Ort seines Martyriums. Zum Ende des 11. Jahrhunderts wurde an der Stätte des Geschehens eine Kirche errichtet, auf die sich der lokale Kultus des Heiligen konzentrierte.¹⁰

Es braucht nicht zu überraschen, daß im Vergleich zu den wenigen Hinweisen auf Jerusalemer Christen, die nach Compostela pilgerten, die Zahl der Erwähnungen von Galiciern, die die Heilige Stadt besuchten, verhältnismäßig groß ist: Sowohl die Breite der Quellenüberlieferung als auch die Wertschätzung des Heiligen Grabes sowie die lange Tradition seiner Verehrung dürften der Grund dafür gewesen sein. Der Wert des berühmten Itinerariums der frühchristlichen Pilgerin Egeria¹¹ hat das Faktum in den Hintergrund treten lassen, daß sie keineswegs die einzige war, die in der Spätantike vom Nordwesten der Iberischen Halbinsel aus die Heilige Stadt besuchte. Es ist bekannt, daß im ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jahrhundert Avitus von Braga, der Chronist und Bischof von Chaves Hydatius sowie Orosius die lange Reise unternahmen.¹² Im 11. Jahrhundert finden sich wieder Nachrichten über Pilgerreisen, deren Zahl nach dem Aufruf zum ersten Kreuzzug eine merkliche Steigerung erfuhr. Eine Gruppe von galicischen Bischöfen, unter ihnen der von Compostela, nahm im November 1095 am Konzil von Clermont teil.¹³ Es erstaunt

8 Jean Leclercq, "Les relations entre monachisme oriental et monachisme occidental dans le haut moyen âge", in: *Le millénaire du Mont Athos, 963-1963*, 2 Bde., Venezia 1964, II, 49-80, 67, Anm. 69. Vgl. McNulty, John B. / Hamilton, Bernhard, "'Orientale Lumen' et 'Magistra Latinitatis': Greek Influences on Western Monasticism", *Ibidem*, I, 181-208.

9 LSJ, Lib. I, cap. 17, fol. 78r. Es sei jedoch darauf verwiesen, daß auch phantastische Gruppen wie die Kolossener und andere aufgeführt werden.

10 Juhasz, Vicente, "La Basílica de la Decapitación de Santiago", *Compostela* 26 (1953) 5-8, und mit ausführlicher Bibliographie: Bieberstein, Klaus/ Bloedhorn, Hanswulf, *Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft*, 3 Bde. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients B 100, 1 - 3), Wiesbaden 1994, II, 128-129. Der deutsche Pilger Johannes von Würzburg wußte zum Ende des 12. Jahrhunderts zu berichten, daß in der Jakobuskirche in Jerusalem noch immer das Haupt des Apostels zu sehen war, was der Beschreibung der *Historia Compostellana* widerspricht, nach der sein Kopf zu Beginn des Jahrhunderts durch Mauritius von Braga geraubt und auf die Iberische Halbinsel gebracht wurde (*Peregrinationes Tres: Saewulf, Johannes Wirziburgensis, Theodericus*, hg. v. Robert B. C. Huygens (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 139), Turnhout 1994, S. 133, vgl. Sabino de Sandoli (Hrsg.), *Itinera hierosolimitana cruce signatorum*, 4 Bde., Jerusalem 1978-84, II, 225-296, 268-269; HC, Lib. I, cap. 112, S. 195; Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 260-267). Der Kult des Heiligen Jakobus dürfte durch die Kreuzfahrer zusätzlich gefördert worden sein; der spirituelle wie der militärische Anführer des Ersten Kreuzzugs, Adhemar von Le Puy und Raymond von Toulouse, hielten sich vor dem Zug im Heiligen Land auf der Iberischen Halbinsel auf (Hiestand, Rudolf, "Les canons de Clermont et d'Antioche sur l'organisation ecclésiastique des Etats croisés: authentiques ou faux?", in: *Autour de la Première Croisade. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995*, Paris 1996, 29-37, 37).

11 Donner, Herbert, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.-7. Jahrhundert)*, Stuttgart 1979, 69-137; Arce, Agustín, *Itinerario de la virgen Egeria (381-384). Edición crítica del texto latino, variantes, traducción anotada, documentos auxiliares, amplia introducción, planos y notas* (Biblioteca de autores cristianos 416), Madrid 1980; Cardini, Franco, "Egeria, la pellegrina", in: *Medioevo al femminile*, Bari 1989, 3-30.

12 Martins, Mário, "Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média", *Revista*

Portuguesa de História 5 (1951) 87-236, 179-181; Torres, Casimiro, "Las peregrinaciones de Galicia a Tierra Santa en el siglo V", *Cuadernos de Estudios Gallegos* 10 (1955) 313-360.

13 Somerville, Robert, "The Council of Clermont (1095) and Latin Christian Society", *Archivum Historiae Pontificiae* 12 (1974) 55-90; HC, Lib. I, cap. 5, S. 18.

14 HC, Lib. I, cap. 9, S. 25-26- JL 5840; HC, Lib. I, cap. 39, S. 77-78- JL 5863.

15 HC, Lib. I, cap. 38 und 39, S. 77-78- JL 5863.

16 España Sagrada. Teatro geográfico - histórico de la iglesia de España. Origen, divisiones y límites de todas sus provincias, 56 Bde., Madrid 1749 - 1957, XX, 88-89; Martín, José Lufs, "Ordnes militares en la Península Ibérica", in: "Militia Christi" e crociata nei secoli XI - XII, atti della undecima settimana internazionale di studio, Mendola, 28. 8. - 1. 9. 1989 (Miscellanea del Centro di Studi Medoevali 13), Milano 1992, 551-572, 552).

17 Sigeberti Gemblacensis monachi, "Chronica", in: *Patrologia Latina* CLX, Paris 1880, 226. Hagenmeyer, Heinrich (Hrsg.), *Fulcher von Chartres, Historia Hierosolymitana (1095-1127)*, Heidelberg 1913, Lib. I, cap. 13, S. 203 (Bei den "Iberi", die der Autor nennt, könnte es sich allerdings auch um Georgier gehandelt haben).

18 In der *Historia Compostellana* wird ein normannisches Schiff erwähnt, das im Jahre 1120 auf dem Weg nach Jerusalem in Galicien eintraf (HC II, cap. 16); auch zur Zeit des Zweiten Kreuzzugs legten Kreuzfahrer einen Zwischenstop in Compostela ein: López Ferreiro, Antonio, *Historia de la Santa A.M. Catedral de Santiago de Compostela*, 11 Bde., Santiago de Compostela 1898-1909, IV, 236; Osbernus, *De expugnatione Lyxbonensi*, hg. v. Charles W. Davids (Records of Civilisation 24), New York 1936, 189; *Annales S. Disibodi a. 1147*, hg. v. Georg Heinrich Pertz (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 17), Hannover 1861, 27 cf. Herbers, Klaus, "Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des 'politischen Jakobus'", in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hg. v. Jürgen Petersohn (Vorträge und Forschungen 42), Sigmaringen 1994, 177-276, 254. Livermore, Harold, "The Conquest of Lisbon and its Author", *Portuguese Studies* 6 (1990) 1-16; Edgington, Susan, "The Lisbon Letter of the Second Crusade", *Historical Research* 69 (1996) 328-339; Phillips, Jonathan, "St Bernard of Clairvaux, the Low Countries and the Lisbon Letter of the Second Crusade", *The Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997) 485-498. Vgl. die Reisebeschreibung des Sigurd aus den Jahren 1107-1111 (Cordero Carrete, F., "Datos para la Historia Compostellana en una saga del siglo XII", *Cuadernos de estudios gallegos* 16 (1961)

daher nicht, daß sich die Nachricht vom Aufruf schnell verbreitete, und sie scheint eine sofortige Reaktion ausgelöst zu haben. Schon bald sahen sich Urban II. und Paschalis II. veranlaßt, den Leonesern und Galiciern die Teilnahme an dem Unternehmen zu verbieten, um den Kampf gegen die Muslime auf der Iberischen Halbinsel nicht zu gefährden.¹⁴ Die *Historia Compostellana* beinhaltet einen Brief Paschalis' II., in dem der Papst davor warnt, das Land könne aufgrund der Kreuzzugsbegeisterung der lokalen *Milites* zu einer einfachen Beute der Muslime werden.¹⁵ Obwohl ähnliche Ermahnungen an andere Große und Bischöfe der Iberischen Halbinsel entsandt wurden¹⁶, wissen die Kreuzzugschroniken dennoch von *Hispani* zu berichten, die an der Expedition teilnahmen.¹⁷ Diese Beteiligung beschränkte sich keineswegs auf den ersten Kreuzzug. Galicien war für Kreuzfahrer aus dem Nordwesten Europas, vor allem von den Britischen Inseln, eine geläufige Station¹⁸. Die Sogwirkung dieser



Christliche Ritter im Heilige Land, französisches Miniaturbild des XIV. Jh. Paris, Bibliothèque Nationale.



Kreuzzugstruppenlager, detail eines Miniaturbilds aus der *Cantigas de Santa Maria*, XIII. Jh. Firenze, Biblioteca Nazionale.

bewaffneten Pilger auf die Einheimischen ist nicht zu unterschätzen. Genausowenig sollte man übersehen, daß es gerade Diego Gelmírez war, der Jerusalem pilgern dezidiert seine Unterstützung zusicherte¹⁹ und die Gläubigen dazu aufrief, gewaltsam einen neuen Weg nach Jerusalem zu öffnen, der die Iberische Halbinsel durchquerte.²⁰ Dieser Aufruf erfolgte auf einem Konzil, das zwischen den Jahren 1123 und 1125²¹ in Compostela zusammentrat, und fiel in eine Phase von großer Bedeutung für die Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslime: Wie niemals zuvor wurden zwei militärische Schauplätze, wurden Palästina und die Iberische Halbinsel miteinander verglichen und auf eine Ebene gestellt.²² Nicht nur das Papsttum, sondern auch lokale Kirchen wie die von Compostela, trugen aktiv zur Ausgestaltung dieses Konzeptes bei; man darf annehmen, daß ihre Botschaft bei der einheimischen Bevölkerung Wirkung zeigte.

Zugleich scheinen die Aufrufe der Kirche zeitgenössischen Erwartungen entsprochen zu haben, denn die Gläubigen selbst suchten den Weg zu den Heiligen Stätten. Die *Historia Compostellana* berichtet, daß schon um das Jahr 1120 viele das Kreuz nahmen und nach Jerusalem aufbrachen.²³ Leider



Historia Compostellana, XV Jh. Archiv der Kathedrale zu Santiago de Compostela.

80-86), bzw. die Reise des Ronald von Orkney im Jahre 1151: *The Orkneying Saga*, übers. v. A. B. Taylor, Edinburgh 1938, 275-303 - vgl. Fletcher, Richard A., *Saint James' Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford 1984, 100-101.

¹⁹ HC, Lib. II, cap. 71, S. 370

²⁰ HC, Lib. II, cap. 78, S. 379: "Abicientes itaque opera tenebrarum et inportabile diaboli iugum iustitie operibus instudeamus et arma lucis iuxta apostoli monitionem unanimiter induamur et quemadmodum milites Christi, fideles Sancte Ecclesie filii iter Iherosolimitanum multo labore et multo sanguinis effusione aperuerunt, ita et nos Christi milites efficiamur et, eius hostibus debellatis pessimis Saracenis, iter, quod per Hispanie partes brevis et multo minus laboriosum est, ad idem Domini sepulchrum ipsius subveniente gratia aperiamus". Über die Haltung des Diego Gelmírez zu den Kreuzzügen siehe Fletcher, *Saint James' Catapult* (wie Anm. 18), 294-298.

²¹ Zum Datum siehe Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 439-442; Herbers, *Jakobuskult* (wie Anm. 5), 67, Anm. 55.

²² Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 439-440; Fletcher, Richard, A., "Reconquest and Crusade in Spain", *Transactions of the Royal Historical Society* 37 (1987) 31 - 49, 43-46; Housley, Norman, "Jerusalem and the Development of the Crusade Idea, 1099 - 1128", in: *The Horns of Hattin. Proceedings of the Second Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Jerusalem - Haifa, 2. - 6. 7. 1987*, hg. v. Benjamin Z. Kedar, Jerusalem - London 1992, 27 - 40, 32-36; Becker, Alfons, *Papst Urban II. (1088 - 1099) II: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug* (Schriften der MGH 19, 2), Stuttgart 1988; Petti Balbi, Giovanna, "Lotte antisaracene e militia Christi in ambito iberico", in: "Militia Christi" e crociata nei secoli XI - XII, atti della undecima settimana internazionale di studio, Mendola, 28. 8. - 1. 9. 1989 (Miscellanea del Centro di Studi Medoevali 13), Milano 1992, 519-549, 543; Goñi Gaztambide, José G., *Historia de la bula de la cruzada en España* (Victoriensia. Publicaciones del seminario de Vitoria 4), Vitoria 1958, 57-66, 76-78, 93-98, 133-134; Herbers, *Jakobuskult* (wie Anm. 5), 143-148; Kanones zu dieser Frage: *España Sagrada* (wie Anm. 16), XXV, 120-123, 223-224. Zeitgenössische päpstliche Bullen sprechen die gleiche Sprache: Mansilla, Demetrio, *La documentación pontificia hasta Inocencio III, 965 - 1216* (Monumenta Hispaniae Vaticana, sección registros I), Roma 1955, Nr. 62 - vgl. die fälschlicherweise Calixt II. zugeschriebene Bulle im *Liber Sancti Jacobi*, Lib. IV, cap. 26, S. 492-494.

²³ "Tandem compluribus Gallicianis, accepta cruce, Iherosolimam adeuntibus ..." (HC, Lib. II, cap. 16, S. 253).

24 Fernández de Navarrete, Martín, "Españoles en las Cruzadas", *Memorias de la Real Academia de la Historia* 5 (1817) 37 - 205, ND Madrid 1986, 53-54.

25 HC, Lib. I, cap. 112, S. 195; Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 260-267.

26 Vita Theotonii Archidiaconi, in: *Portugaliae Monumenta Historica, Scriptores*, Lisboa 1856, 64-75; O'Malley, Eulogius A., *Tello and Theotonio, the Twelfth-Century Founders of the Monastery of Santa Cruz de Coimbra*, Washington 1964 (Studies in Medieval History, New Series 14), 40-41; Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 260-267.

27 Vita Theotonii, in: *Portugaliae Monumenta Historica, Scriptores*, Lisboa 1856, 79-88; Sandoli, *Itinera hierosolimitana cruce signatorum* wie Anm. 10, II, 33-41 O'Malley, *Tello and Theotonio* (wie Anm. 26), 24-25, 30-35 Cruz, Antonio, "Teotónio, prior de Santa Cruz", in: *Santa Cruz de Coimbra do século XI ao século XX. Estudos no IX centenário do nascimento de S. Teotónio 1082-1982*, Coimbra 1984, 59-83.

28 Martins, *Peregrinações* (wie Anm. 12), 181-186; Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 264, Anm. 25.

29 In 1147 und 1152 (García Alvarez, Manuel Rubén, "Los Arias de Galicia y sus relaciones con Fernando II de León y Alfonso I de Portugal", *Bracara Augusta* 20 (1966) 25-41, 32-33; Fernández de Navarrete, *Españoles en las Cruzadas* (wie Anm. 24), 46 López Ferreiro, *Historia* (wie Anm. 18), IV, 192, Anm. 1 und; 268-269, Anm. 2).

30 HC, Lib. II, cap. 86, S. 401. Der erste, der diese Zuschreibung vornahm, war López Ferreiro, *Historia* (wie Anm. 18), IV, 132.

31 HC, Lib. III, cap. 40, S. 497. Ein Verwandtschaftsverhältnis zu Fernando Pérez de Traba schlägt López Ferreiro, *Historia* (wie Anm. 18), IV, 192, Anm. 1, vor.

32 HC, Lib. II, cap. 42, S. 288.

33 Forey, Alan, "The Order of Mountjoy", *Speculum* 46 (1971), 250-266; Sánchez-Pagín, José M., "El conde Rodrigo Alvarez de Sarria, fundador de la orden militar de Monte Gaudio", *Compostellanum* 28 (1983) 273-298. Über die Kontakte zwischen den spanischen Ritterorden und den Kreuzfahrerstaaten siehe Benito Ruano, Eloy, "Santiago, Calatrava y Antioquia", *Anuario de Estudios Medievales* 1 (1964) 549-560; Idem, "Balduino II de Constantinopla y la Orden de Santiago. Un proyecto de defensa del Imperio latino de Oriente", *Hispania* 12 (1952) 3-37; Idem, "La Orden de Santiago y el Imperio Latino de Constantinopla", in: Idem, *Estudios Santiaguistas*, León 1978, 31-60. Siehe auch den Beitrag von Klaus Herbers in diesem Band.

34 Rodríguez González, Angel, "Galicia y los Santos Lugares en el medioevo", *Compostellanum* 2 (1957) 207-217, 215; Fernández de Viana y Vieites, José Ignacio, "Documentos sobre peregrinos gallegos a

gibt der Autor weder ihre Zahl noch ihre Namen an, aber in anderen Fällen ist es sehr wohl möglich, Pilger zu identifizieren, die den Weg vom äußersten Westen der Halbinsel nach Jerusalem einschlugen. Chroniken und Urkunden aus der Iberia und der Levante informieren uns über ihre Namen: Heinrich von Burgund²⁴, Mauritius - der Bischof von Braga und zukünftige Gegenpapst Gregor VIII. Burdinus²⁵ -, der berühmte Erzdiakon Tello, Gründer des Klosters von Santa Cruz de Coimbra²⁶, sein Nachfolger Teotonio²⁷ und auch Gonzalo, Bischof von Coimbra.²⁸ Es mag den Anschein haben, als seien nur Portugiesen nach Jerusalem gepilgert, aber dies war keineswegs der Fall. Wir kennen die Fälle des Fernando Pérez de Traba, des Grafen von Galicien, der zweimal zu den Heiligen Stätten reiste.²⁹ Es ist anzunehmen, daß er mit dem Ratgeber Alfons' VII. identisch ist, der in der *Historia Compostellana* als *Comes Ierosolimitanus* bezeichnet wird.³⁰ Das gleiche Werk überliefert die Namen weiterer Pilger: Pedro Infanzón, wahrscheinlich ein Verwandter des Fernando Pérez de Traba, der im Jahre 1134 von Jerusalem nach Galicien zurückkehrte³¹, und Rodrigo Velaz de Sarria, der, kaum daß er im Jahre 1121 von seiner Wallfahrt zurückgekehrt war, an einer Verschwörung gegen Diego Gelmírez teilnahm.³² Rodrigo Velaz de Sarria war ein Vorfahre eines galicischen Adligen, der in besonderem Maße mit den Heiligen Stätten verbunden war, denn sein Enkel Rodrigo de Sarria gründete den Orden von Montegaudio bzw. Montjoie, den einzigen hispanischen Orden, dem es gelang, sein Mutterhaus ins Heilige Land zu verlegen.³³ Zeitgenössische Urkunden, vor allem Testamente und Schenkungen, erwähnen weitere Pilger wie Menendo Rodríguez und seine Mutter Guncina.³⁴ Albert von Aachen, einer der Chronisten des ersten Kreuzzuges, berichtet, daß ein Galicier namens Bernhard im Jahre 1102 zusammen mit einer Gruppe von Engländern und

Deutschen an der Spitze eines Pilgerkontingentes im Hafen von Haifa eintraf.³⁵ Und schließlich ist auf eine Urkunde aus dem Jerusalemer Chartular des Kapitels vom Heiligen Grab hinzuweisen, die in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse ist: Sie informiert darüber, daß im Jahr 1138 Rodrigo Pérez de Traba, der Bruder des *Comes Ierosolimitanus*, sich in Jerusalem mit einer Gruppe von Galiciern befand - den folgenden, wie es die Urkunde ausdrückt, *amici et compatriote: Arissa Varich, de Ripa Migno; Johannes Aris, de terra Sancti Martini Latronis; Rodericus, abbas, de terra de Paena Reginae; Johannes Tirant, germanus episcopi de Toy; Nunuranna de Limia; Helvitu Saniz, de terra Sancti Jacobi; Petrus Hispanensis, frater Templi militum, et alii non pauci.*³⁶

Aber keiner dieser Pilger scheint dem Compostellaner Kapitel angehört zu haben. Gab es etwa keine Kontakte zwischen beiden Gemeinschaften, bis Aimerich mit dem Brief des Patriarchen Stephan in Galicien eintraf? Diego Gelmírez jedenfalls zeigte kein ausgeprägtes Interesse, die Heiligen Stätten persönlich aufzusuchen³⁷, womit er unter den einflußreichen Prälaten seiner Zeit eine auffällige Ausnahme darstellt: Sowohl Mauritius von Braga wie Olegarius von Barcelona brachen nach Jerusalem auf³⁸, und Bernhard von Toledo wurde von Urban II. persönlich nach Hause geschickt, als er im Jahre 1096 auf dem Weg nach Jerusalem den Papst in Rom aufsuchte.³⁹ Aber diese Zurückhaltung bedeutet nicht notwendigerweise, daß das Schicksal der Heiligen Stadt und ihrer Kirche den Erzbischof nicht bewegte. Patriarch Stephan selbst brachte mit seinem Brief zum Ausdruck, daß dies keineswegs der Fall war, denn er erwähnte darin ausdrücklich die Hilfe, die Diego Gelmírez der Kirche des Heiligen Grabes bereits geleistet hatte, und drückte für die erwiesene Großzügigkeit seinen Dank aus: *Paternitati vestre emeritas laudes et gratias exsolvimus de subventionem et beneficio*

Jerusalén en la Edad Media", *Estudios Mindonienses* 7 (1991) 405-421, 409, 420.

35 Albertus Aquensis, "Historia Hierosolimitana", in: *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux 4*, Paris 1879, 264-713, 596 (Lib. IX, cap. 11). Der Autor gibt den Namen des Galiciers mit Bernardo Witarzh an. Es war nicht möglich, eine Person dieses Namens zu identifizieren.

36 Bresc-Bautier, Geneviève (Hrsg.), *Le cartulaire du chapitre du Saint - Sépulchre de Jérusalem* (Documents relatifs à l'histoire des croisades publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles - Lettres XV), Paris 1984, Nr. 72 (5.12.1137-31.8.1138) - vgl. die Rezension von Rudolf Hiestand in Francia 16 (1989) 282-287. Zur Datierung siehe Mayer, Hans Eberhard, *Die Kanzlei der lateinischen Könige von Jerusalem* (Monumenta Germaniae Historica, Schriften 40), 2 Bde., Hannover 1996, II, 858. Die Identifizierung der Personen ist vor allem aufgrund der mangelhaften Transkription hispanischer Namen durch den Urkundenschreiber mit Problemen behaftet. Wahrscheinlich ist "Arrisa Varich" mit Arias Savariz identisch, dem Mann der Guina Oduariz, der in der *Historia Compostellana* (HC, Lib. I, cap. 32) erwähnt wird.

37 Möglicherweise aufgrund des Verbotes Paschalis' II.: HC, Lib. I, cap. 9, S. 25-26- JI. 5863.

38 HC, Lib. I, cap. 112, S. 195; *España Sagrada* (wie Anm. 16), XXIX, 265-266; Puig i Puig, Sebastià, *Episcopologio de la sede barcenonense. Apuntes para la historia de la iglesia de Barcelona* (Biblioteca Balmes I,1), Barcelona 1929, 144-145. Über Oleguer von Barcelona siehe auch McCrank, Lawrence J., "The Foundation of the Confraternity of Tarragona by Archbishop Oleguer", *Viator* 9 (1978) 157-177; Vones-Liebenstein, Ursula, *Saint Ruf und Spanien. Studien zur Verbreitung und zum Wirken der Regularkanoniker von Saint Ruf in Avignon auf der Iberischen Halbinsel (11. und 12. Jahrhundert)*, 2 Bde. (Bibliotheca Victorina 6), Paris-Turnhout 1996, 194-225, 486-491, 725-728.

39 Roderici Ximenii de Rada, *Historia de Rebus Hispaniae sive Historia Gothica*, hg. v. Juan Fernández Valverde (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 72 = Roderici Ximenii de Rada, Opera Omnia 1), Turnhout 1987, Lib. VI, Kap. 26, S. 209-210. Rivera Recio, Juan F., *El arzobispo de Toledo Don Bernardo de Cluny, 1086-1124* (Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica 8), Roma 1962, erwähnt diese Episode nicht, allerdings weist er auf eine Jerusalemfahrt des Erzbischofs im Jahre 1104 hin (ibidem, 61).

40 Über die Lage der Kreuzfahrerstaaten während jener Jahre siehe Röhrich, Reinhold, *Die Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100-1291)*, Innsbruck 1898 (ND Amsterdam 1966), 182-192; Nicholson, Robert L., "The Growth of the Latin States", in: *A History of the Crusades*, hg. v. Kenneth M. Setton, Bd. 1: *The First Hundred Years*, hg. v. Harry W. Hazard, Philadelphia, 1955, 410-449, 428-432; Phillips, Jonathan, *Defenders of the Holy Land. Relations between the Latin East and the West, 1119-1187*, Oxford 1996, 23-43.

41 HC, Lib. II, cap. 28, S. 270-272. Auch in diesem Fall ist die Datierung des Stückes allein anhand seiner Lage im Werk nicht zu bestimmen. Jean Richard ist es gelungen, sie aufgrund von Ähnlichkeiten mit der Präambel des Konzils von Nablus auf das Jahr 1120 festzusetzen (Richard, Jean, "Quelques textes sur les premiers temps de l'Eglise latine de Jérusalem", *Recueil Clovis Brunel II*, Paris 1955, 420-430, 427, ND in: *Idem, Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations (XIIe-XVe s.)*, London 1976, VII). Der Autor, Warmund de Picquigny, war zwischen 1118 und 1128 Patriarch (über die Daten seines Pontifikates siehe Hiestand, Chronologisches (wie Anm. 2), 226-229). Zu den Hilferufen, die von den Kreuzfahrerstaaten ausgesandt wurden, siehe: Phillips, *Defenders of the Holy Land* (wie Anm. 40). Über die militärische Lage während jener Jahre: *ibidem*, 14-16; Röhrich, *Geschichte* (wie Anm. 40), 125-145; Nicholson (wie Anm. 40), *Growth*, 409-412.

42 HC, Lib. II, cap. 3 und 10, S. 225, 240.

vestro nobis caritative sepius collato. Tatsächlich war die Hilfe der abendländischen Christen von großer Bedeutung für die Kirche in *Outremer*. Im zweiten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts war nicht nur sie, sondern die junge Kreuzfahrerherrschaft selbst in steter Gefahr vernichtet zu werden, insbesondere nach der Machtübernahme des Imad ad-Din Zengi im Jahre 1127/28.⁴⁰ Diego scheint sich sehr wohl über die kritische Situation des Heiligen Landes und seiner Kirchen im klaren gewesen zu sein, was möglicherweise auf die Berichte galicischer Pilger zurückzuführen ist. Allerdings verfügte er über eine weitere Informationsquelle, sogar eine aus erster Hand: denn Stephan war nicht der erste Jerusalemer Patriarch, der einen Brief an Diego Gelmírez gerichtet hatte.

Einige Jahre zuvor, wahrscheinlich um das Jahr 1120, hatte sich sein Vorgänger Warmund de Picquigny an den Erzbischof gewandt und mit bewegenden Worten die Gefahr geschildert, in der sich seine Kirche befand.⁴¹ Der Patriarch wußte genau, an wen er sich richtete, denn kurz zuvor hatte er zwei Mitglieder des Compostellaner Kathedralkapitels empfangen: Die *Historia Compostellana* weiß zu berichten, daß im Sommer des Jahres 1118 die Kanoniker Pedro Anáyez und Pedro Díaz zu einer Pilgerfahrt ins Heilige Land aufbrachen. Sie mußten ihre Reise zwar frühzeitig wieder abbrechen, aber wenig später stach Pedro Anáyez in Begleitung seines Mitkanonikers Arias Díaz aufs Neue in See, und dieses Mal beendete er erfolgreich sein Vorhaben, von dem er im Juli des Jahres 1119 nach Frankreich zurückkehrte.⁴²

II

Zu dieser Zeit erschienen die ersten Vertreter des Jerusalemer Kapitels auf der Iberischen Halbinsel. Patriarch Warmund hatte sich in seinem Brief schon auf *nuntios* bezogen, die er

nach Compostela entsandt hatte, und Diego Gelmírez für die gute Behandlung gedankt, die seine Mitbrüder erfahren hatten, unter denen er besonders einen gewissen "R" heraushob⁴³. Wenig später, im Sommer des Jahres 1122, traf ein *clericus Sancti Sepulcri* namens Bertrand in Katalonien ein, wo er aus den Händen Ramon Berenguers III. und lokaler Adliger Schenkungen empfing.⁴⁴ Wir wissen nicht, ob Bertrand seine Reise in den Westen der Iberischen Halbinsel, vielleicht sogar bis nach Compostela fortsetzte; aber es ist auffällig, daß kurze Zeit später in León eine Schenkungsurkunde für das Jerusalemer Kapitel ausgestellt wurde⁴⁵, dessen Ton genaue Kenntnisse der kirchlichen Einrichtungen des Heiligen Landes verrät.⁴⁶ Dies läßt vermuten, daß zumindest einer der beim Schenkungsvorgang Anwesenden mit der Situation der Kreuzfahrerstaaten vertraut war. Vier Jahre später kehrte Bertrand auf die Iberische Halbinsel zurück, und erneut empfing er substantielle Zuwendungen.⁴⁷ Die Präsenz Aimerichs in Compostela um 1128/1130 fügt sich nahtlos in diese Serie von Reisen ein, die ihre Analogie in der Präsenz Jerusalemer Kanoniker in anderen Ländern der lateinischen Christenheit zu eben dieser Zeit hat.⁴⁸ Die Ziele solcher Reisen waren verschiedenartig; der Brief des Patriarchen benennt die Aufgaben, die dieser von seinem Mitbruder erwartete: Er sollte um Spenden für die Jerusalemer Kirche bitten, die bereits übertragenen Güter in Empfang nehmen sowie Kirchen verwalten, die dem Heiligen Grab übereignet worden waren. Stephan nannte sogar eine Kirche, die von Nogueira, und bat zugleich Erzbischof Gelmírez darum, sie seinem Repräsentanten auszuhändigen.

Es war kein ungewöhnlicher Akt, dem Heiligen Grab eine Pfarrkirche zu übertragen, weder in Galicien noch in anderen Teilen der Halbinsel. Eine zeitgenössische päpstliche Bulle, *Habitantes in domum* vom 4. September 1128, nennt nicht weniger als vierzig Kirchen, Spitäler und Burgen, die westlich

43 Zugleich teilte er Diego dessen Anknüpfung in Jerusalem mit. Aus jener Zeit liegen keine Nachrichten über Kanoniker vor, deren Namen mit diesem Buchstaben beginnt. Radulfus Parisiensis (seit 1129), Ricardo (seit 1130) und Rogerius (seit 1133) sind die ersten Mitglieder des Kapitels, die hierfür in Frage kommen könnten (Bresc-Bautier, *Cartulaire* (wie Anm. 36), Nr. 21, 22, 69, 79, 123, 158, 162, App. 1, 2, 5).

44 Alturo i Perucho, Jesus, *L'arxiu antic de Santa Anna de Barcelona del 942 al 1200 (Aproximació històrica - lingüística)*, 3 Bde. (Fundació Noguera, Textos i Documents 8 - 10), Barcelona 1985, II, Nr. 190; II, Nr. 191. Jaspers, Nikolas, *Stift und Stadt. Das Heiliggrabpriorat von Santa Anna und das Regularkanonikerstift von Santa Eulària del Camp im mittelalterlichen Barcelona (1145 - 1423)* (Berliner Historische Studien 24, Ordensstudien X), Berlin 1996, 75-76.

45 Fernández Catón, José M., *Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775 - 1230)*, V (1109 - 1187), León 1990, 104; Fernández y Picón, Lufs/ Merino Rubio, Waldo, "La Orden del Santo Sepulcro en la ciudad de León (1122 - 1490)", *Tierras de León* 79-80 (1991) 173-208, 180-181; Monterde Albiac, Cristina, *Diplomario de la reina Urraca de Castilla y León (1109-1126)* (Textos medievales 91), Zaragoza 1996, Nr. 168.

46 "...dono ecclesiam Santo Sepulcro Iherusalem et patriarce et canonicis eiusdem sancti loci ... Dono itaque prescriptam ecclesiam Sancti Sepulcri Sancto Sepulcro de Iherusalem et a canonicis ibidem Deo servientibus et futuris ..." (ibidem). In dieser Urkunde werden damit im Gegensatz zur überwiegenden Zahl der zeitgenössischen Donationen der Patriarch ausdrücklich genannt und die Kanoniker getrennt als Empfänger aufgeführt.

47 Alturo i Perucho, *L'arxiu antic* (wie Anm. 44), II, Nr. 197.

48 Siehe z.B.: Elm, Kaspar, "St. Pelagius in Denckendorf. Die älteste deutsche Propstei des Kapitels vom Heiligen Grab in Geschichte und Geschichtsschreibung", in: *Landesgeschichte und Geistesgeschichte. Festschrift für Otto Herding*, hg. v. Kaspar Elm/ Eberhard Gönner/ Eugen Hillenbrand, (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden - Württemberg B/92), Stuttgart 1977, 80 - 130, 87.

49 "In episcopatu Sancti Jacobi ecclesiam Sancti Sebastiani Tavairoas cum sua eremita et aliis pertinentiis suis, monasterium Sanctae Mariae de Nogaríe cum omnibus pertinentiis suis, monasterium sancti Salvatoris de Sobradel cum omnibus pertinentiis suis; in episcopatu Tudensi ecclesiam Sancti Petri de Nogaríe, quae dicitur Sardoma" (Hiestand, Rudolf (Hrsg.), *Papstskunden für Kirchen im Heiligen Land* (wie Anm. 2), Nr. 28; Bresc-Bautier, *Cartulaire* (wie Anm. 36), Nr. 6). Vgl. Jaspert, Nikolas, "La estructuración de las primeras posesiones del Capítulo del Santo Sepulcro en la Península Ibérica: La génesis del priorato de Santa Ana en Barcelona y sus dependencias", in: *La Orden del Santo Sepulcro. Primeras Jornadas de Estudio* (2. - 5. 4. 1991, Calatayud - Zaragoza), Madrid 1991, 93-108; Martínez Díez, Gonzalo, *La orden y los caballeros del Santo Sepulcro en la Corona de Castilla*, Burgos 1995, 115-118; Jaspert, *Stift und Stadt* (wie Anm. 44), 88-89.

50 González Pintor, Marfa Asunción, "La *Visitatio Sepulcri*. Música y teatro unidos en la liturgia medieval", *Revista de Musicología* 10 (1987) 367-381; eadem, "El estudio de un drama litúrgico de Santiago de Compostela. Análisis, fuentes y documentación", in: *De musica hispana et aliis. Miscelánea en honor al Profesor Dr. José López-Calo*, hg. v. Emilio Casares/ Carlos Villanueva, Santiago de Compostela 1990, I, 91-110. Zum allgemeinen Kontext siehe Heitz, Carol, "Architecture et liturgie: Le Saint-Sépulcre et l'Occident", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 22 (1991) 43-55.

51 HC, Lib. I, cap. 19, S. 45; Biggs, Anselm Gordon, *Diego Gelmírez. First Archbishop of Compostela*, Washington D.C. 1949, 41-44, 234-235; Cal Pardo, Enrique, *El monasterio de San Salvador de Pedroso en tierras trasancos*, La Coruña 1984, 17, Anm.7 und 235, Nr.1 (30.6.1111); López Alsina, Fernando, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta edad media*, Santiago de Compostela 1988, 248. Das Heiliggrabpatrozinium wurde allerdings in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts durch das der heiligen Susanna verdrängt (LSJ, Lib. V, cap. 9, fol. 207v). Es ist unwahrscheinlich, daß die Kirche, wie von Barreiro Somoza vorgeschlagen, durch armenische Kaufleute errichtet wurde (Barreiro Somoza, José, *El señorío de la iglesia de Santiago de Compostela (siglos IX-XIII)*, La Coruña 1987, 216, Anm. 141). Vgl. die Wiederherstellung der Heiligkreuzkirche von Postmarcos (HC, Lib. I, cap. 22, S. 50) unter Diego Gelmírez. Über die Heiligkreuzverehrung im 12. Jahrhundert siehe Schwineköper, Berent, "Christus-Reliquienverehrung und Politik", *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 117 (1981) 183-281.

der Pyrenäen lagen und dem Heiligen Grab unterstanden. Vier dieser Kirchen befanden sich in Galicien.⁴⁹ Sie waren die Frucht einer ausgeprägten Jerusalemfrömmigkeit, die sich auf die unterschiedlichste Weise und in verschiedenen Orten Galiciens, sogar in Compostela selbst, manifestierte.

In der Kathedrale des Apostels Jakobus z.B. wurden sogenannte *Visitaciones Sepulcri* gefeiert, paraliturgische Aufführungen zu Ehren des Heiligen Grabes, wie Handschriften aus der Mitte des 12. Jahrhunderts belegen.⁵⁰ Schon vor dieser Zeit existierte am Outeiro dos Potros nahe der Stadt eine Kirche, die dem Heiligen Grab geweiht war; sie wurde auf Initiative des Diego Gelmírez restauriert, genauso wie die nahegelegene Kirche des Heiligen Kreuzes.⁵¹ Diese Bauten waren nicht die einzigen Beispiele



Torres del Río, Navarra. Kuppel der Kirche des Heiligen Grabes, Ende des XII Jh.

für die Verehrung des Heiligen Grabes und Jerusalems in Compostela: sie drückte sich auch im Reliquienkult aus.⁵² Die Kathedrale besaß einen Partikel des Heiligen Grabes, der im Jahre 1102 der Kathedrale von Braga geraubt worden war⁵³, und einen weiteren des Wahren Kreuzes, eine Schenkung der Königin Urraca an das Kapitel.⁵⁴ Die Wahl des Patroziniums des Wahren Kreuzes oder des Heiligen Grabes für Kapellen und Altäre sind weitere Manifestationen einer Wertschätzung, die ihren höchsten Ausdruck in einer Pilgerfahrt zu den Heiligen Stätten fand. In Jerusalem angekommen, pflegten die Pilger dem Kathedralkapitel Schenkungen zu machen, die sogar Liegenschaften und Kirchen in ihren jeweiligen Heimatländern umfassen konnten.⁵⁵ Das Chartular des Heiligen Grabes von Jerusalem - eine der wenigen überlieferten Dokumentensammlungen einer kirchlichen Institution des Heiligen Lande - informiert über eine solche Donation seitens eines galicischen Adligen: Im Jahre 1138 übertrug Rodrigo Pérez de Traba die Ortschaft Pasarelos, die zu dieser Zeit nicht weniger als 31 *casales* umfaßte, in die Hände des Jerusalemer Patriarchen Wilhelm de Messines.⁵⁶ Es ist nicht bekannt, ob Juan Díaz, ein weiterer galicischer Graf, ebenfalls die Heiligen Stätten besuchte, aber der Tenor seiner Schenkung vom 8. Oktober 1128 läßt ihn als einen Mann erscheinen, der die Struktur des Kapitels und dessen Funktionen gut kannte. An jenem Tag übertrug er "dem Patriarchen, den Kanonikern des Heiligen Grabes und ihren *ministri*" die Ortschaft von Cusanca, unweit von Orense.⁵⁷ Die Urkunde nicht nur als ein Zeichen für die Wertschätzung zu werten, die gewisse Mitglieder der galicischen Führungsgruppen dem Heiligen Land gegenüber empfanden. Denn ihre Großzügigkeit war möglicherweise nicht allein auf religiösen Eifer, sondern auch auf politische Überlegungen zurückzuführen.

52 Gauthier, Marie-Madeleine, "Reliquies du XIIe siècle entre le Proche-Orient et l'Occident latin", in: *Il Medioevo oriente e l'Occidente nell'arte del XIII secolo*, (XXXIXe congrès du Comité International d'Histoire de l'Art II), Bologna 1979, 55-69; Thurne, Daniel, "I reliquiari al tempo delle crociate da Urbano II a san Luigi (1096-1270)", in: *Le Crociate. L'Oriente e l'Occidente da Urbano II a San Luigi, 1096-1270*, Roma 1997, 362-368; Molteni, Ferdinando, *Memoria Christi. Reliquie di Terrasanta in Occidente*, Firenze 1996. Zum Kontext siehe Klötting, Bernhard, "Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen", in: *Idem, Ecclesia peregrinans*, 3 Bde., Münster 1988, III, 61-74; Lagner, Anton, *Reliquien in Kunst und Kultur*, Barmstadt 1995; Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994. Jaspert, Nikolas, "Un vestigio desconocido de Tierra Santa: la Vera Cruz d'Anglesola", *Anuario de Estudios Medievales* 28 (1998) (im Druck).

53 Biggs, Diego Galinier, (wie Anm. 51), 231. Schon im 12. Jahrhundert existierte in der Kathedrale ein dem Heiligen Kreuz geweihter Altar (LSJ, Lib. V, cap. 9, fol. 210v).

54 HC, Lib. I, cap. 112, S. 195-196. Über die Bedeutung des *factum sacrum*: Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 219-220. Allgemein siehe Silvestre, III., "Commerce et vol de reliques au Moyen Age", *Revue de philologie et d'histoire* 30 (1952) 723-739; Geary, Patrick, "Furtu Sacru", *Wests of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1973.

55 Vgl. Bosc-Bautier, *Chartulaire* (wie Anm. 36), Nr. 71, 72.

56 Bosc-Bautier, *Chartulaire* (wie Anm. 36), Nr. 72.

57 Bibliothèque Nationale, Paris, Ms. B. 2592, Nr. 1627 - mein Dank gilt Professor Köpcke Elm für den freundlichen Hinweis auf die Urkunde. Juan Díaz hatte nach Ausweis der Schenkungsurkunde seine Rechte über die Ortschaft von Alfons VII. erhalten. Pedro Froilaz, Graf von Traba und der Vater eines weiteren Wohltäters des Ordens vom Heiligen Grab, hatte seinerseits Rechte über das Wasser in Cusanca im Jahre 1112 vom Könige Urraca verliehen bekommen (López Ferreiro, *Historia* (wie Anm. 18), III, Apéndice Nr. 28).

58 Siehe die Anm. 29, 31, 34, 36; zur Schenkung der Urraca an das Heilige Grab aus dem Jahre 1199 siehe: *Colección diplomática de Galicia histórica*, Santiago de Compostela 1901, Nr. 20.

59 Pimenta, Alfredo, "Theresa de Portugal e Fernando Peres de Trava", in: Idem, *Idade Média*, Lisboa 1946, 63-71; Almeida Fernandes, A. de, "Portugal no período Vimaranesense", *Revista de Guimarães*, 82 (1972) 37-90, 171-220, 183-188; Feige, Peter, "Die Anfänge des portugiesischen Königums und seiner Landeskirche", *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft* 29 (1978) 85 - 437, 165-167; Yones *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 419-420.

60 Bestätigung der Schenkung durch Urban III.: Barcelona, Arxiu Diocesà de Barcelona, Fons de Santa Anna, CD-0, Nr. 512. Erwähnung der Schenkung und zusätzliches Legat durch Alfons I.: *Documentos medievais portugueses. Documentos régios I: Documentos dos condes portugueses e de D. Afonso Henriques (1095-1185)*, 2 Bde., Lisboa 1958/62, Nr. 92, vgl. Nr. 14, 15. Im Jahre 1120 wird das Kloster von Aguas Santas erwähnt (*Censual do Cabido da Sé do Porto*, Porto 1924, 4; *Documentos dos condes portugueses I, I*, Nr. 53). 1126 erscheint ein erster Prior, Armigerus, ohne daß ersichtlich wird, ob er den Orden vom Heiligen Grab repräsentierte oder ihm gar angehörte (ibidem, 342). Aguas Santas entwickelte sich zum Mutterhaus des Ordens vom Heiligen Grab in Portugal und erlangte eine Serie von Dependancen. Grundlegend für die Geschichte des Ordens in Portugal: Figueiredo, Joze Anastasio de, *Nova história da Ordem de Malta e dos senhores grão-priores della, em Portugal*, I, Lisboa 1800, 61-91 und Valente, Vasco, *A Ordem do Santo Sepulcro em Portugal. Notas para su historia*, Porto 1924. Außerdem: Santa Rosa de Viterbo, Joaquim de, *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*, hg. v. Mário Fiúza, 2 Bde., Porto - Lisboa 1965-1966, II, 369-370, 556-557; Soares d'Azevedo Barbosa de Pinho Leal, Augusto, *Portugal antigo e moderno*, 12 Bde., Lisboa 1873-1890, I, 32-33; III, 312; IV, 10; IX, 145; Almeida, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, 4 Bde., ND Porto 1967-71, I, 1325-136; Reuter, Abiah E., *Chancelarias medievais portuguesas, I: Documentos da chancelaria de Afonso Henriques*, Coimbra 1938, Nr. 282; Gama Barros, Henrique de, *Historia da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV*, 12 Bde., Lisboa 1945, II, 90; Mattoso, José, *Le monachisme ibérique et Cluny. Les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200* (Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4e série, 39),

Es fällt nämlich auf, daß viele der uns bekannten galicischen Pilger und ersten Wohltäter des Jerusalemer Kapitels der Familie der Traba angehörten. Fernando Pérez de Traba, der Bruder desselben Rodrigo Pérez, seine Tante Guncina, sein Cousin Menendo Rodríguez, und sogar seine Tochter Urraca Fernández: Sie alle pilgerten zum Heiligen Grab oder machten diesem eine Schenkung.⁵⁸ Im Jahre 1120/21 verband sich Fernando Pérez de Traba mit Theresa, der Tochter Alfons' VI., wodurch er sich faktisch in den Herren Portugals verwandelte⁵⁹. Genau zu dieser Zeit machte Theresa eine beträchtliche Schenkung an das Jerusalemer Kapitel in Form zweier Ortschaften sowie der Kirche von Aguas Santas in der Nähe von Porto.⁶⁰ In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts waren die Traba keine gewöhnliche adlige Familie, sondern das mächtigste Adelsgeschlecht Galiciens, dessen Mitglieder als Berater und Tutoren des Königs belegt sind, dem Umkreis der Leonenser Herrscher angehörten und zu den wohlhabendsten Landhaltern des Reiches zählten⁶¹. Sie und weitere Förderer des Ordens gehörten der Gruppe neu aufgestiegener einheimischer Adliger an, die im zweiten und dritten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts viele Konflikte mit Diego Gelmírez austrug: Sowohl Fernando Pérez de Traba wie Rodrigo Velaz de Sarria und Rodrigo Pérez de Traba hatten gewalttätige Auseinandersetzungen mit dem Erzbischof.⁶² Juan Díaz, der Schenker von Cusanca, nahm diesen sogar in seiner Burg von Orcillón gefangen⁶³ und förderte dadurch direkt die Interessen des Fernando Pérez de Traba.⁶⁴ Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Grafen und Adligen, insbesondere die Traba und ihre Parteigänger, mit der Förderung neuer, international ausgerichteter Verbände neue Zentren des Kultes schaffen wollten, die losgelöst waren von der Verehrung des Jakobus, die mit solcher Intensität von der übermächtigen Compostellaner Kirche betrieben wurde.⁶⁵ Wenige Jahre nach der Schenkung des Juan Díaz und gerade

aufgrund der Großzügigkeit, die er und seine Zeitgenossen zeigten, wurde dem Kapitel und Patriarchen von Jerusalem bewußt, daß sie ihre wachsenden europäischen Besitzungen nicht mehr durch die sporadischen Reisen vereinzelter Kleriker würden verwalten können. Daher entschieden sie sich zum Ende der 30er Jahre, feste Niederlassungen in Europa zu gründen; dieser Entschluß kennzeichnet einen entscheidenden Einschnitt in der Geschichte des Ordens vom Heiligen Grab.⁶⁶

Die Kanoniker mit dem Patriarchenkreuz schufen Priorate, Kommenden und Kirchen in allen Ländern der lateinischen Christenheit, gründeten Provinzen, die von Prioren geleitet wurden, und unterhielten enge Verbindungen zum Mutterhaus des Ordens in Jerusalem und später in Perugia.⁶⁷ Nach der Regulierung des Jerusalemer Kapitels im Jahre 1114 widmeten sich die Kanoniker des Heiligen Grabes der *Vita canonica* nach der Regel des Heiligen Augustinus sowie der Seelsorge, nicht aber dem militärischen Dienst. Die Zahl der Häuser, die sie im Verlauf des Mittelalters auf der Iberischen Halbinsel zu gründen vermochten, beträgt ungefähr achtzig; sie waren in sechs Provinzen zusammengefaßt, die jeweils der Leitung eines zentralen Hauses unterstanden.⁶⁸ In Galicien war dieses Zentrum das Priorat von Pazos d'Arenseiro in der Diözese Orense, das auf eine Schenkung Ferdinands II. aus dem Jahre 1167 zurückging.⁶⁹ Die Besitzungen des Ordens in Galicien umfaßten ausgedehnte Liegenschaften⁷⁰ und Pfarrkirchen in mindestens sechs Ortschaften, die alle in unmittelbarer Nähe des Orensaner Mutterhauses lagen: *Albarellos, Astureses, Cusanca, Readengos, Dadín und Moldes*. Es ist nicht möglich, die Zahl der Heiliggrabkanoniker in Galicien zu bestimmen. Sie dürfte nicht groß gewesen sein, war aber immerhin von solcher Bedeutung, daß in einer Schenkungsurkunde aus dem Jahre 1241 von den anwesenden Sepulchrinern zusammenfassend als den *multi fratres de Sepulcro et totum*

Louvain 1968, 2, 105, 131, 155; Graf, Gerhard N., *Portugal* (Europa Románica 12), S. Léger Vauban 1986, (Übers.) Madrid 1987, 393-407 und Abb. 97.

61 Über die Familie siehe López Ferreiro, Antonio, *Don Alfonso VII, rey de Galicia, y su ayo el Conde de Traba*, Santiago de Compostela 1885; García Álvarez, "Arias de Galicia" (wie Anm. 30), 31-34; Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 424-425, 435, Anm. 19; Fletcher, *Saint James' Catapult* (wie Anm. 18), 34-44; García Pelegrín, José, *Studien zum Hochadel der Königreiche León und Kastilien im Hochmittelalter* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 2. Reihe, 26), Münster 1991, 74-84; Pallares Méndez, María Carmen/ Portela, Ermelindo, "Aristocracia y sistema de parentesco en la Galicia de los siglos centrales de la edad media. El grupo de los Traba", *Hispania* 53 (1993) 823-840.

62 HC, Lib. II, cap. 87, S. 407-408; Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 328, 419-422, 433-435, 493-494, 500-501; Reilly, Bernard F., *The Kingdom of León - Castilla under Queen Urraca, 1109 - 1126*, Princeton 1982, 145-146, 155, 220-221. Über die Konflikte zwischen Diego Gelmírez und dem galicischen Adel siehe Biggs, *Diego Gelmírez* (wie Anm. 51), 281-282; Echegaray, Esther Pascua, "Redes personales y conflicto social: Santiago de Compostela en tiempos de Diego Gelmírez", *Hispania* 53 (1993) 1069-1089.

63 HC, Lib. II, cap. 42, S. 286-288; Rodríguez López, "Linajes nobiliarios", 1083; Biggs, *Diego Gelmírez* (wie Anm. 51), 167-170, 280-281.

64 Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 422.

65 Die Traba förderten mit besonderem Eifer Vertreter einer neuen *Vita religiosa* wie Zisterzienser und Regularkanoniker. Ihre enge Bindung an die Klöster von Oseira, Monfero und vor allem Sobrado ist bekannt, ebenso jedoch ihre Freigebigkeit gegenüber der Compostellaner Kathedrale (Pallares Méndez, María Carmen, *El monasterio de Sobrado: un ejemplo de protagonismo monástico en la Galicia medieval*, La Coruña 1979, 115-130; García Álvarez, Arias de Galicia (wie Anm. 30), 31-34; Cal Pardo, *Monasterio de San Salvador de Pedroso* (wie Anm. 51), 35-59; Cal Pardo, Enrique, "Los fondos de las abadías de canónigos regulares de San Agustín, de San Salvador de Pedroso y de San Miguel de la isla Colleira, en el Archivo de la Catedral de Mondoñedo", in: *Memoria Ecclesiae VI: Ordenes monásticas y archivos de la Iglesia I, actas del IX Congreso de la Asociación de archiveros de la Iglesia en España, Oviedo-Valdediós 13-16 septiembre 1993*, Oviedo 1995, 227-241, 228-229). Ebenso ist darauf hinzuweisen, daß es gerade Teresa von Portugal und Fernando Pérez de Traba waren,

die zu einer Zeit Schenkungen an die Templer, tätigen, als die junge Einrichtung, sich gerade erst aus der Abhängigkeit vom Patriarchen zu lösen begann: am 19. März 1128 übertrug der Graf von Galicien und die Gräfin von Portugal den Templern die Burg von Soure südwestlich von Coimbra (Pinto de Azevedo, Rui, *Documentos medievais Portugueses. Documentos regiois*, Bd. I, I, Lisboa 1958, Nr. 79, 80). Über die spätere Förderung der Templer durch die Traba siehe Pereira Martínez, Xoan Carlos, "Burgo de Faro, os templarios e o Camiño de Santiago (I)", *Compostellanum* 38 (1993) 467-503, 194-195, Anm. 131. Über das Verhältnis zwischen den Templern und den Patriarchen siehe Elm, Kaspar, "Kanoniker und Ritter vom Heiligen Grab. Ein Beitrag zur Entstehung und Frühgeschichte der palästinensischen Ritterorden", in: *Die geistlichen Ritterorden Europas*, hg. v. Josef Fleckenstein/ Manfred Hellmann, (Vorträge und Forschungen 26), Sigmaringen 1980, 141-171; Luttrell, Anthony, "The Earliest Templars", in: *Autour de la Première Croisade. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995*, Paris 1996, 193-203.

66 Über den Orden siehe: Hotzelt, Wilhelm, "Die Chorherren vom Heiligen Grab in Jerusalem", in: *Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart* 2 (Palästinahefte 24-27), Köln 1940, 107-136; Grech, Pierre, *Les chanoines du Saint-Sépulcre* (Thèse, Institut Catholique de Toulouse 1958); Sr. Hereswitha, *Inleiding tot de Geschiedenis van het Kloosterwezen in de Nederlanden A: Orden ontstaan in de Middeleeuwen, II. 1. f.: Orde van het Heilig-Grav* (Archives et Bibliothèques de Belgique 15), Brüssel 1975; Bresc-Bautier, Geneviève, "Bulles d'Urbain IV en faveur de l'Ordre du Saint-Sépulcre (1261-1264)", *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Age - Temps Modern* 85.1 (1973) 283-310; Elm, Kaspar, *Untersuchungen zur Geschichte und zum Selbstverständnis des Kapitels vom Heiligen Grab*, 3 Bde. (Habilitationsschrift, Freiburg im Breisgau 1967); Idem, "Fratres et sorores Sanctissimi Sepulcri". Beiträge zur 'fraternitas', 'familia' und weiblichem Religiosentum im Umkreis des Kapitels vom Heiligen Grab", *Frühmittelalterliche Studien* 9 (1975) 287-334; Idem, *Quellen zur Geschichte des Ordens vom Heiligen Grab in Nordwesteuropa aus deutschen und niederländischen Archiven (1191-1603)*, Bruxelles 1976; Idem., "St. Pelagius in Denkendorf" (wie Anm. 48); Idem., "Kanoniker und Ritter" (wie Anm. 65); vgl. jetzt: Elm, Kaspar, *Umbilicus Mundi. Beiträge zur Geschichte Jerusalems, der Kreuzzüge, des Ordens der regulierten Chorherren vom Hlg. Grab und der Ritterorden*, Brügge 1998. Jaspert, *Stadt und Stift* (wie Anm. 44). Vgl. die

capitulum sancti Salvatoris de Arintario gesprochen werden konnte.⁷¹ Die Kirche von Nogueira, die Patriarch Stephan von Diego Gelmírez erbeten hatte, wurde in der Tat dem Orden inkorporiert und verfügte über ausgedehnte Besitzungen in der Provinz Pontevedra, im äußersten Westen des Königreiches.⁷² Bis zum Ende des 15. Jahrhunderts verblieben die galicischen Häuser des Heiligen Grabes, von denen einige wie San Salvador de Pazos d'Arinteiro oder San Julián de Astureses wichtige Beispiele lokaler Romanik darstellen⁷³, im Ordensverband und befolgten die strenge Disziplin, die ihn kennzeichnete.⁷⁴ Noch im 15. Jahrhundert wurden Fragen der internen Verwaltung in anderen Ordensprovinzen durch ranghöhere Würdenträger entschieden, so im Jahre 1422 durch den Prior von Kastilien in Toro⁷⁵, oder zehn Jahre später durch denjenigen im noch entfernter gelegenen Barcelona.⁷⁶ Schließlich aber wurden die Häuser aufgrund der Bulle *Cum solerti*, die Innozenz VIII. im Jahre 1489 erteilte, in den Johanniterorden inkorporiert.⁷⁷ So endete die Geschichte einer Einrichtung, die über fast 500 Jahre die Jerusalemfrömmigkeit in Galicien gestärkt hatte.⁷⁸

III

Kehren wir aber zum Brief Stephans zurück. Der Patriarch erbat die Kirche von Nogueira, die Gastfreundschaft des Erzbischofs und die Aushändigung der Spenden an das Heilige Grab, aber was bot er als Gegenleistung? *Pro vobis oramus*, auf diese knappe Art und Weise faßte er den Dienst zusammen, den die Heiliggrabkanoniker ihren Wohltätern zu leisten versprochen. Aber auch hier forderte er einen Gegendienst von seiten des Compostellaner Kapitels: *Pro nobis, qui pro vobis oramus, orate*, so lautet der vollständige Text. Es scheint, als bezöge sich der Patriarch auf eine bereits etablierte Praxis, und tatsächlich pflegten beide Kapitel, als er seinen Brief schrieb, bereits seit mehreren Jahren eine

confraternitas, eine Bruderschaft. Bereits einige Jahre zuvor, in dem Schreiben des Patriarchen Warmund, war Diego Gelmírez versprochen worden, die Compostellaner Kanoniker würden in die Gebete des Heiliggrabkapitels aufgenommen: "Sed quia vobis hec recompensare nequimus, pro vobis et pro statu ecclesie vestre assidue orare decrevimus et eadem a vobis accipere obsecramus".⁷⁹ Die Galicier waren nicht die einzigen, die dieses Privileg genossen, die Heiliggrabkanoniker übertrugen es auch anderen Kanonikergemeinschaften wie den Kapiteln von Reims, Barcelona, Vic und wahrscheinlich weiteren mehr.⁸⁰ Genausowenig waren die Jerusalemer Kanoniker die einzigen, die an den Gebeten des Compostellaner Kapitels teilhatten, denn schon im Jahre 1114 war Diego Gelmírez mit den *Kathedralkirchen* von Tui, Mondoñedo-Valibria, Lugo, Orense und Porto *confraternitates* eingegangen⁸¹, u.a. um seine Aspirationen auf den erzbischöflichen Rang seines Sitzes voranzutreiben.⁸² Er begründete ein ähnliches Verhältnis mit den Klöstern Sant Joan de les Abadeses in Katalonien, St. Jakobus in Lüttich sowie mit dem Kapitel von Reims.⁸³ Auf den ersten Blick mag es überraschen, daß die Gemeinschaften von Compostela und Jerusalem durch eine Gebetsverbrüderung verbunden waren, befolgten sie doch unterschiedliche Regeln: Die Jerusalemer Gemeinschaft war nach derjenigen des Heiligen Augustinus reformiert wurden, die galicische hingegen nicht. Aber die Unterschiede zwischen der *Vita religiosa* beider Gemeinschaften waren geringer als es den Anschein hat. Es gibt Hinweise darauf, daß die Reform, die Patriarch Arnulf von Chocques im Jahre 1114 in Jerusalem einführte, in den ersten Jahren nicht mit der nötigen Konsequenz befolgt wurde.⁸⁴ Die Compostellaner Gemeinschaft wiederum blieb keineswegs von der Kanonikerbewegung unberührt, die zwischen 1050 und 1150 einen so starken Einfluß auf das religiöse Leben der

bibliographischen Übersichten von García Albares, María Concepción, *Bibliografía de la Orden del Santo Sepulcro*, Zaragoza 1991; eadem, *Bibliografía de la Orden del Santo Sepulcro. Addenda*, Zaragoza 1995.

67 Jaspert, *Estructuración* (wie Anm. 49); Elm, Kaspar, "Mater ecclesiarum in exilio. El capítulo del Santo Sepulcro de Jerusalén desde la caída de Acre", in: *La Orden del Santo Sepulcro. Primeras Jornadas de Estudio* (2. - 5. 4. 1991, Calatayud - Zaragoza), Madrid 1991, 13-25. Jasper, Nikolas "Die Ritterorden und der Orden vom Heiligen Grab auf der Iberischen Halbinsel", in: *Militia Sancti Sepulcri. Idea e Istituzioni. Colloquio Internazionale*, Pontificia Università del Laterano, 10-12 aprile 1996, hg. v. Kaspar Elm/Cosimo Damiano Fonseca (Hierosolimitana. Acta et Monumenta 1), Città del Vaticano 1998, 381-410.

68 Über die Struktur des Ordens auf der Iberischen Halbinsel und den Zeitraum bis zur Etablierung zentraler Provinzialpriorate siehe: Jaspert, *Estructuración* (wie Anm. 49).

69 Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 714, fol. 146v-147r, Duro Peña, Emilio, *Catálogo de documentos privados en pergamino del Archivo de la Catedral de Orense (888-1554)*, Orense 1973, Nr.49 (1212), Nr.897 (27.4.1377), Nr.904 (14.4.1380), Nr.1080 (1.6.1412), Nr.1266 (30.6.1441), Nr.1650 (13.9.1524). Bresc-Bautier, *Cartulaire* (wie Anm. 36), Nr.72 (5.12.1137-31.8.1138). Risco, Vicente, *Provincia de Orense*, 441-443, 460-461, 650; Leirós Fernández, E., *Catálogo de los pergaminos monacales del archivo de la S.I. Catedral de Orense*, Santiago 1951, Nr. 5250. Eijian, S., *Historia de Ribadavia y sus alrededores*, Madrid 1920.

70 Man erhält einen Eindruck vom Ausmaß der Besitzungen des Heiliggrabordens in Galicien aus späteren Registern des Johanniterordens: Madrid, Archivo Histórico Nacional, Ordenes Militares, S. Juan - Castilla, Caja 7505, 1 und 2. Es bleibt zu klären, ob der Orden tatsächlich ein Spital in Compostela besaß, wie behauptet wird. In dem in diesem Zusammenhang zitierten Dokument ist lediglich von einem Weg die Rede, "per quam intrant Sanctum Sepulcrum" (López Alsina, *Ciudad de Santiago* (wie Anm. 51), 264, Anm. 399), was eher an eine Heiliggrabbildung als an ein dem Orden institutionell verbundenes Spital denken läßt.

71 Romaní Martínez, Miguel, *A colección diplomática do mosteiro cisterciense de Santa María de Oseira (Orense), 1025-1310*, Santiago de Compostela 1989, Nr. 492.

72 Durch Honorius II. 1128 bestätigt: Hiestand, Rudolf (Hrsg.), *Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Land* (wie Anm. 2), Nr. 28; Bresc-Bautier, *Cartulaire* (wie Anm. 36), Nr. 6. Zum Stift siehe: *Colección diplomática de Galicia histórica* (wie Anm. 58), Nr. 43, vgl. Martínez Díez, *Orden y los caballeros* (wie Anm. 49), 117 und Sa y Bravo, Hipólito de, *El monacato*

en Galicia, 2 Bde., La Coruña 1972, II, 211-216, der jedoch die Zugehörigkeit der Kirche zum Heiliggraborden nicht erkennt.

73 Chamoso Lamas, Manuel / González, Victoriano/ Regal, Bernardo, *Galicia* (La España Románica 2), Madrid 1979, 296-304. Diese und andere Kirchen des Ordens in Galicien sind in der Vergangenheit fälschlicherweise für Templer- oder Johanniterkirchen gehalten worden: Risco, *Provincia de Orense* (wie Anm. 69); Sa y Bravo, *monacato en Galicia* (wie Anm. 72), I, 98-99 und II, 19.

74 Jaspert, Nikolas, "Centro und periferia, los superiores de la Orden del Santo Sepulcro und sus prioratos en la Corona catalano-aragonesa", in: *La Orden del Santo Sepulcro. Actas de las Segundas Jornadas de Estudio* (Zaragoza, 23-26 de Noviembre de 1995), Zaragoza 1996, 125-140.

75 Vgl. die Bestimmungen bezüglich der Besitzverhältnisse des Kommendators von San Salvador de Pazos d'Arenteiro, die der Prior von Toro 1422 aufsetzen ließ: La Coruña, Arquivo do Reino de Galicia, Colección de Diplomas y Pergaminos, Nr. 563 - mein Dank gilt Fernando López Alsina für seine Hilfe bei der Beschaffung der Mikrofilmkopien.

76 Vgl. den Brief des Mateo Fernández, Prior des Stiftes von Santa Anna in Barcelona und Generalprior des Ordens in Spanien, aus dem Jahre 1433 (Barcelona, Arxiu Diocesà, Fons de Santa Anna, Caixa 11, Nr. 2, fol. 101v), in dem er die Kanoniker von San Salvador de Pazos d'Arenteiro dazu veranlaßte, ihren Mitbruder Pedro González wieder in ihr Haus aufzunehmen.

77 Martínez Díez, *Orden los caballeros* (wie Anm. 49), apéndice 1; Elm, "St. Pelagius in Denkendorf" (wie Anm. 48), 119-122; Hermens, J., *Der Orden vom Heiligen Grab*, Düsseldorf 1867, 111-115.

78 Sie bildeten eine eigene Kommende (Pazos d'Arenteiro), deren Überlieferung aus dem 16. und 17. Jahrhundert einen genauen Eindruck vom Ausmaß ihres Besitzes vermittelt: Madrid, Archivo Histórico Nacional, Ordenes Militares, S. Juan - Castilla, Cajas 7505-7525, 7626, 7656, 7696, 7699, 7702, 7803, Índice 142. Ourense, Archivo Histórico Provincial, Sección de Clero, Ms. 1016-1058 — vgl. Ferro Couselo, Jesus, Archivo Histórico Provincial de Ourense, Catálogo de libros de la Sección de Clero, Madrid 1980, 171-177.

79 HC, Lib. II, cap. 28, S. 271.

80 Barcelona, Arxiu Diocesà de Barcelona, Fons de Santa Anna, CD-0, Nr. 48 und 631 (s. a.). Undatiertes Nekrologfragment der Kathedrale von Vic, 31. Januar: "Commemoratio omnium defunctorum Sepulcri Domini Jerosolimitanae Ecclesiae, consortium et confratrum nostrum" (Villanueva, Jaime, *Viaje literario a las iglesias de España*, 22 Bde., Madrid - Valencia 1803 - 1852, VI, 66). Die Gebetsverbrüderung mit

Iberischen Halbinsel ausübte.⁸⁵ Diego Gelmírez selbst reformierte das Kapitel im Jahre 1102. Auch wenn man dabei nicht von einer Regulierung gemäß der Augustinusregel sprechen kann, war das religiöse Leben in Compostela unzweifelhaft durch Elemente der *vita communis* geprägt⁸⁶, wie eine Nachricht aus dem Kloster Santa Cruz de Coimbra⁸⁷ bezeugt. Der zweite Leiter des portugiesischen Hauses war Teotonio, der mit dem Jerusalemer Kapitel in Kontakt getreten war und sogar von den Heiliggrabkanonikern als Bruder aufgenommen werden sollte⁸⁸. Als er einige Jahre später über die *consuetudines* entscheiden mußte, die in Coimbra zu befolgen seien, griff er auf verschiedene Quellen zurück. Die bedeutendste bestand in den Gewohnheiten des Stiftes von Saint Ruf in der Nähe von Avignon, die durch eine strenge Auslegung der Augustinusregel gekennzeichnet sind.⁸⁹ Die anderen Vorlagen waren die Gewohnheiten des Jerusalemer Kapitels - sowie diejenigen von Compostela.⁹⁰ Offensichtlich war das religiöse Leben beider Gemeinschaften zumindest miteinander vereinbar, wenn nicht gar ähnlich. Wie groß auch immer die Unterschiede in der Regelbefolgung im einzelnen gewesen sein mögen, sie verhinderten keineswegs, daß beide Gemeinschaften eine Gebetsverbrüderung eingingen.

Zwei religiöse Institutionen, die durch die *confraternitas* verbunden waren, hatten an den Gebeten und spirituellen Benefizien der jeweilig anderen Einrichtung teil und wurden in die Nekrologe und in die *memoria* der Schwesterinstitution aufgenommen.⁹¹ Aufgrund der tatsächlichen wie spirituellen Nähe des Jerusalemer Kapitels zum Grab des Herren und der des Compostellaner Kapitels zum Heiligen Körper des Apostels wurde den Gebeten dieser beiden Gemeinschaften im Hochmittelalter ein besonderer Wert beigemessen. Diese gesteigerte Wertschätzung darf sogar als eine der wesentlichen Grundlagen für die breite Akzeptanz angesehen werden, die der Orden vom Heiligen Grab in Compostela genoß.⁹²

Patriarch Stephan versprach dem Compostellaner Kapitel in seinem Brief indes mehr als die Teilhabe an spirituellen Benefizien: Er sagte nämlich allen Kanonikern seine aktive Unterstützung zu, welche die Heilige Stadt besuchten. Wie bereits gezeigt, war es nicht unwahrscheinlich, daß sich dies ereignete, und dies nicht nur aus Anlaß einer Pilgerfahrt. Es ist bekannt, daß Compostellaner Kanoniker auch jenseits der Pyrenäen Unterstützung für ihre Kirche erbaten und die Verwaltung ihrer entlegenen Güter organisierten. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts liegen aus Aquitanien, dem Reich, Apulien und Sizilien Erwähnungen solcher Gesandten vor.⁹³ Die Ähnlichkeit zu den Reisen der Jerusalemer Kanoniker zur Iberischen Halbinsel und anderen Orten zu eben dieser Zeit ist unübersehbar. Jerusalem und Compostela, die beiden Apostelstädte und bedeutendsten Pilgerzentren ihrer Zeit, mußten aufgrund ihrer internationalen Ausstrahlung ähnliche Probleme lösen. Und sie taten es zu Beginn des 12. Jahrhunderts auf analoge Art und Weise, d.h. durch die Entsendung von Kanonikern als Repräsentanten. Manchmal



Kathedrale zu Tui

dem Kapitel von Vie wurde zwischen den Jahren 1175 und 1185 geschlossen - vgl. Hiestand, Rudolf, "Reconquista, Kreuzzug und Heiliges Grab. Die Eroberung von Tortosa 1148 im Lichte eines neuen Zeugnisses", *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* 31 (1984) 136-158, 30. Nekrolog des 13. Jahrhunderts aus der Kathedrale von Barcelona, 3. März: "eodem die commemoratio generalis omnium canonicorum et fratrum Sancti Sepulcri Iherosolimitani, ipsi enim faciunt eandem commemoracionem in presenti die de omnibus canonicis istius ecclesie" (Fábrega Grau, Angel, "El obituario de la catedral de Barcelona en el siglo XIII", *Anuario de Estudios Medievales* 18 (1988), 193 - 217, 202). Allgemein zum Thema der Gebetsverbrüderungen geistlicher Einrichtungen: Elm, "Fratres et sorores Sanctissimi Sepulcri" (wie Anm. 66), 293-294; Tommasi, Francesco, "Pauperes commilitones Christi. Aspetti i problemi delle origini gerosolimitane", in: *Militia Christi e crociata nei secoli XI - XII, atti della undecima settimana internazionale di studio, Mendola, 28. 8. - 1. 9. 1989*, Milano 1992 (Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 13), 465 - 475; Jaspert, *Stift und Stadt* (wie Anm. 44), 158-159.

81 Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 338-339; López Alsina, Fernando, "Los espacios de la devoción: peregrinos und romerías en el antiguo reino de Galicia", in: *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente medieval, 18 Semana de Estudios Medievales, Estella 22-26 Julio 1991*, Pamplona 1992, 173-193, 183-184.

82 Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 338-339, 358.

83 Junyent, Eduard, "El necrologio del monasterio de San Juan de las Abadesas", *Analecta Sacra Tarraconensia* 23 (1950) 21, vgl. Vones-Liebenstein, *Saint Ruf und Spanien* (wie Anm. 38), 397, Anm. 179; Peters, Wolfgang, "Die Reise des Kanonikers Richard von Santiago nach Lüttich und Mainz im Jahre 114", *Revue Bénédictine* 101 (1991) 114-121, 115-116, mit Auflistung ähnlicher Absprachen vom Ende des 12. Jahrhunderts (120-121).

84 Dies belegen Quellen aus den zwanziger Jahren des 12. Jahrhunderts: Bresc-Bautier, *Cartulaire* (wie Anm. 36), Nr. 37.

85 Über die Kanonikerbewegung auf der Iberischen Halbinsel siehe: Sastre Santos, Eutimio, "Notas bibliográficas sobre los canónigos regulares", *Hispania Sacra* 35 (1983) 251-314 und Linage Conde, Antonio, "El medioevo canonical en la Península Ibérica. Estado und perspectivas de la cuestión (1959-1983)", in: *Santo Martino de León. Ponencias del I congreso internacional sobre Santo Martino en el VIII centenario de su obra literaria, 1185-1985* (Isidoriana 1), León 1987,

261-296; Vones-Liebenstein, *Saint-Ruf und Spanien* (wie Anm. 38), Bd. 1.

86 Fletcher, Richard A., *The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century*, Oxford, 1978, 144-146; López Alsina, Fernando, "De la magna congregatio al cabildo de Santiago: reformas del clero catedralicio (830-1110)", in: *IX Centenário da dedicação da Sé de Braga I: O bispo D. Pedro e o ambiente político-religioso do século XI*, Braga 1990, 735-762, 746-747.

87 Cruz, Antonio, *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa de idade média*, Porto 1964; Vones-Liebenstein, *Saint Ruf und Spanien* (wie Anm. 38), 396-411.

88 Vgl. Anm. 27.

89 Carrier de Belleuse, Albert, *Coutumier du XI^e siècle de l'ordre de Saint-Ruf en usage à la cathédrale de Maguelonne* (Études et documents sur l'ordre de Saint Ruf 8), Sherbrooke, 1950; Dereine, Charles, "Saint-Ruf et ses coutumes aux XI^e et XII^e siècles", *Revue Benedictine* 59 (1949) 161-182; Misonne, Daniel, "La législation canoniale de Saint-Ruf d'Avignon à ses origines. Règle de Saint Augustin et coutumier", in: *Moissac et l'Occident au XI^e siècle (Actes de colloque international de Moissac, 3. - 5. 5. 1963)*, Toulouse 1964, 148-166; Vones-Liebenstein, *Saint-Ruf und Spanien* (wie Anm. 38), 391-446.

90 Vones-Liebenstein, *Saint Ruf und Spanien* (wie Anm. 38), 397, 407.

91 Zum Kontext siehe: Ruíz Jusue, Teodoro, "Las cartas de hermandad en España", *Anuario de historia de derecho español* 15 (1944) 387-463; Orlandis Rovira, José, "'Traditio corporis et animae'. La 'familiaritas' en las iglesias und monasterios", *Anuario de historia de derecho español* 24 (1954) 95-279; Meersseman, Gilles, "Ordo Fratemitatis". *Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, 3 Bde., Roma 1977; *Le mouvement confraternel au Moyen Age: France, Italie, Suisse*, Roma 1987 (Collection de l'École Française de Rome 97); Martín, José L., "Hermandades und ligas de clérigos en los reinos hispánicos", in: *Cofradías, gremios und solidaridades en la Europa Medieval. Actas de la XIX Semana de Estudios Medievales, Estella 20. - 24. 7. 1992*, Pamplona 1993, 127-149. Vgl. die umfangreichen Literaturangaben in: *ibidem*, 319-416; Frank, Thomas, "Tendenze della recente ricerca tedesca sulle confraternite", in: *Confraternite, chiese e società. Aspetti e problemi dell'associazionismo laicale europeo in età moderna e contemporanea*, hg. v. L. Bertoldi Lenoci, Bari 1994, 305-322.

92 Jaspert, *Stift und Stadt* (wie Anm. 44), 117-120. Über die Bedeutung der Reliquien und des Begräbnisortes in der mittelalterlichen Welt siehe: Orlandis Rovira, José, "Sobre la elección de sepultura en la España medieval", *Anuario de Historia del Derecho Español* 20 (1950) 5-49, 20-27; Chiffolleau, Jacques, *La comptabili-*



Pistoia. San Zeno Kathedrale. Silberaltar in der San Giacomo Kapelle.

führten diese Reliquien mit sich, um ihrer Mission größeres Gewicht zu verleihen oder um sie Institutionen, Gemeinschaften oder ausgewählten Persönlichkeiten als außerordentliche Geschenke zu überreichen.⁹⁴ Auch hier kann man Parallelen zwischen dem Jerusalemer und dem Compostellaner Kapitel erkennen. Wir besitzen Nachrichten von der Entsendung verschiedener Compostellaner Reliquien⁹⁵ - von denen die bekannteste diejenige des

Santiago Minor in Pistoia ist, die substantiell zum Bedeutungszuwachs dieses Pilgerzentrums beitrug.⁹⁶ Noch ausgedehnter war der Export von Reliquien aus Jerusalem. Schon in den 20er Jahren des 12. Jahrhunderts schickten die Patriarchen und Kanoniker Jerusalems Partikel des Wahren Kreuzes - neben dem Heiligen Grab das bedeutendste Heiligtum, welches das Kapitel hütete - an Kathedralen bzw. Klöster in Paris, Le Mans und Denkendorf.⁹⁷ Zur Mitte des Jahrhunderts existierte eine eigene Werkstatt in Jerusalem, die dem Kapitel verbunden war und in der - stilistisch an byzantinischen Vorbildern orientierte - Reliquiare des Wahren Kreuzes hergestellt wurden.⁹⁸ In der Schatzkammer der Kathedrale von Santiago wird noch heute eines der wenigen bekannten Exemplare aufbewahrt.⁹⁹ Es war kein Geschenk des Patriarchen an den Erzbischof, denn es stammt aus dem Kloster San Lorenzo de Carboeiro. Leider wissen wir nicht mit Sicherheit, wie oder wann es in den Besitz der galicischen Benediktinermönche kam, möglicherweise aber entstammt es der bereits erwähnten Kirche von Nogueira, die nach der Auflösung des Ordens vom Heiligen Grab dem Kloster von Carboeiro unterstellt wurde; in diesem Fall würde es ein weiteres Beispiel für die Kontakte zwischen Palästina und Galicien, den beiden äußersten Punkten der lateinischen Christenheit im Mittelmeerraum, darstellen.

Manchmal wurden diese Kontakte von den Galiciern für ihre eigenen Zwecke benutzt. Im Jahre 1120 z.B. mußte das Kapitel eine große Summe Geldes durch das Königreich Aragón, wo sie Gefahr lief konfisziert zu werden, nach Rom schicken. Den Kanonikern kam der Gedanke, die Summe zwischen einer einheimischen Pilgergruppe aufzuteilen, die sich auf dem Weg nach Palästina befand, und das Geld, nachdem diese die feindlichen Gegenden passiert hatten, wieder einzusammeln.¹⁰⁰ In einer weiteren Anekdote der *Historia Compostellana* wird mit offensichtlichem Stolz

té de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age, vers 1320 - vers 1480 (Collection de l'Ecole Française de Rome 47), Roma 1980, 154-178, 168-171; Köting, Bernhard, "Die Tradition der Grabkirche", in: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hg. v. Karl Schmid/Jürgen Wollasch, (Münstersche Mittelalterschriften 48), München 1984, 69-79; Mariño Ferro, Xavier R., *Las romerías/ peregrinaciones y sus símbolos*, Vigo 1987, 29-39, 180-190; Dinzelsbacher, Peter, "Die 'Realpräsenz' der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen", in: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Peter Dinzelsbacher / Dieter Bauer, Ostfildern 1990, 115-175.

⁹³ HC, Lib. II, cap. 64, S. 354. López Ferreiro, *Historia* (wie Anm. 18), IV, 74-76; vgl. López Alsina, "Espacios" (wie Anm. 81), 189; Peters, "Reise" (wie Anm. 83), 115-117.

⁹⁴ Siehe allgemein Kaiser, Reinhold, "Quêtes itinérantes avec des reliques pour financer la construction des églises (XIe - XIIe siècles)", *Le Moyen Age* 101 (1995) 205 - 225; Bozoky, A., "Voyages de reliques et démonstration du pouvoir aux temps féodaux", in: *Voyages et voyageurs au Moyen Age* (Série histoire ancienne et médiévale 39), Paris 1996, 267-281.

⁹⁵ Peters, "Reise" (wie Anm. 83), 115-117; Plötz, Robert, "Sancti Jacobi maioris reliquiae verae", in: *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medievale*, hg. v. Lucia Gai, Perugia 1987, 343-357.

⁹⁶ Acta Sanctorum, Julii tomus VII, Paris 1868, 25-27, vgl. Biggs, *Diego Gelmírez* (wie Anm. 51), 230-231, 250-253. Gauthier, Marie-Madelaine, *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Paris 1983, 184-185; Ferrali, S., *L'Apostolo S. Jacobo Maggiore e il suo culto a Pistoia*, Pistoia 1979; *Pistoia e il Cammino*, vor allem: Gai, Lucia, "Testimonianze jacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII-XIII", *ibidem*, 119-230. Über die Entsendung von Reliquien aus Compostela siehe außerdem Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 524, Anm. 15; *La Catedral de Santiago de Compostela*, La Coruña 1993, 98-100.

⁹⁷ Bresc-Bautier, Geneviève, "L'Envoie de la relique de la Vraie Croix à Notre - Dame de Paris en 1120", *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* 129 (1971) 387 - 397; *Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium*, hg. v. G. Bussot/ A. Ledru (Archives historiques du Maine 2), Le Mans 1901, 407 - vgl. Riley-Smith, Jonathan, "King Fulk of Jerusalem and the 'Sultan of Babylon'", in: *Montjoie: Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, hg. v. Benjamin Z. Kedat/ Jonathan Riley-Smith/ Rudolf Hiestand, Aldershot 1997, 55-67, 57. Meurer, Heribert,

„Kreuzreliquiare aus Jerusalem“, *Jahrbuch der staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg* 13 (1976) 7-17. Allgemein über Reliquiare des Wahren Kreuzes: Frolow, Anatole, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte* (Archives de l'Orient Chrétien 7), Paris 1961; Idem, *Les reliquaires de la Vraie Croix* (Archives de l'Orient Chrétien 8), Paris 1965; Ligato, Giuseppe, „The Political Meanings of the Relic of the Holy Cross among the Crusaders and in the Latin Kingdom of Jerusalem: an Example of 1185“, in: *Autour de la Première Croisade. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995*, Paris 1996, 315-332; Jaspert, „Un vestigio desconocido de Tierra Santa“ (wie Anm. 52).

98 Rückert, R., „Zur Form der byzantinischen Reliquiare“, *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst* 7 (1957) 7-65; Meurer, Heribert, „Zu den Staurotheken der Kreuzfahrer“, *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 48 (1985) 65 - 76; Folda, Jaroslav, *The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098-1187*, Cambridge 1995, 82-83, 97-100, 166-169, 290-294.

99 La Catedral de Santiago (wie Anm. 96), Abb. 772, 773; Moralejo Álvarez, Serafín, „Lignum Crucis de Carboeiro“, in: *Santiago, camino de Europa. Catálogo de la exposición*, Santiago de Compostela 1993, S. 352-353.

100 HC, Lib. II, cap. 16, S. 253. Der Erzbischof erteilte sogar unterschiedliche Indulgenzen, je nach der Menge des mitgeführten Geldes.

101 HC, Lib. III, cap. 8, S. 432-433.

102 Ibidem. Siehe das Versprechen, das Diego Gelmírez um 1123-1125 auf dem Konzil von Compostela denen machte, die die Waffen ergriffen, um einen neuen Weg nach Jerusalem zu öffnen: „Quisquis autem huius militie particeps fieri voluerit omnium suorum peccatorum recordetur et ad veram confessionem et veram penitentiam venire festinet et, postea acceptis armis, ad castra Christi in Dei obsequium et suorum peccatorum remissionem procedere non differat“ (HC, Lib. II, cap. 78, S. 379). Ähnlich im *Liber Sancti Jacobi* (Herbers, *Jakobskult* (wie Anm. 5), 143-150). Bereits im Jahre 1114 hatte ein Compostellaner Kanoniker auf einer Reise nach Mainz und Lüttich im Namen des Erzbischofs Indulgenzen versprochen (Peters, „Reise“ (wie Anm. 83), 115-117).

103 Über die Zielsetzung, die für die Kompilation der Handschrift verantwortlich war, siehe die Forschungsüberblicke von Herbers, *Jakobskult* (wie Anm. 5), 33-46; Díaz y Díaz, Manuel C./ García Piñeiro, María Araceli/ Oro Trigo, Pilar del, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido* (Monografías de Compostellanum 2), Santiago de Compostela 1988, 87-90 und Díaz y Díaz, Manuel C., „El

erzählt, wie Diego Gelmírez und das Kapitel einen Mitbruder davon überzeugten, keine Pilgerfahrt ins Heilige Land zu unternehmen. Sie schlugen ihm statt dessen vor, die Spende, die für das Heilige Grab vorgesehen war, nach Jerusalem zu entsenden und das eingesparte Reisegeld dazu zu verwenden, einen reichen Kelch für die Compostellaner Kathedrale zu erstehen.¹⁰¹ Am Ende des Berichtes erfahren wir von einem zusätzlichen, ebenso interessanten wie bezeichnenden Detail: Der Erzbischof versprach seinem Wohltäter die gleichen Indulgenzen, die dieser in Jerusalem empfangen hätte.¹⁰² In diesem Fall gereichte die Handlung der Compostellaner Kirche der Grabeskirche eindeutig zum Nachteil, was nicht recht zu dem Bild einer tiefen Freundschaft paßt, das die Briefe des Patriarchen erzeugen. Es scheint, als ob das Verhältnis zwischen beiden Gemeinschaften nicht ausschließlich auf selbstloser Mithilfe basierte, sondern auch von eigenen Aspirationen und Interessen geprägt war.

IV

Um diese Frage zu klären, muß der Grund für die Einbeziehung beider Briefe in die *Historia Compostellana* bestimmt werden. Spätestens seit Ludwig Vones' Studien ist bekannt, daß das Werk kompiliert wurde, um den kirchenpolitischen Interessen der Compostellaner Kirche zu dienen. Von dieser Prämisse ausgehend ist es nicht schwierig, die Aufnahme der beiden Jerusalemer Schriftstücke in die *Historia* zu verstehen. Mit ihnen präsentierten die Autoren die Apostelkirche als eine Schwester der großen Patriarchalkirchen der Christenheit, und sie unterstrichen, daß jene keineswegs von geringerem Wert als diese sei. Die gleiche Tendenz ist im *Liber Sancti Jacobi* zu beobachten, einem weiteren Werk, das möglicherweise von Diego Gelmírez zum Ruhme Compostelas und ihrer Kirche in Auftrag gegeben wurde.¹⁰³ Es wird weder ein Zufall sein, daß

die drei Spitäler, die in ihm als die bedeutendsten der Christenheit bezeichnet werden, jeweils Rom, Compostela und Jerusalem zugeordnet sind¹⁰⁴, noch daß der heilige Jakobus seinen Charakter als Nothelfer mit solcher Häufigkeit gerade an Jerusalempilgern unter Beweis stellt. Nicht weniger als fünf der im Buch enthaltenen Wunderberichte betreffen Personen oder Gruppen, die nach Jerusalem unterwegs waren und von dort zurückkehrten.¹⁰⁵ Es handelt sich um einen wohldurchdachten und programmatischen Parallelismus, ebenso wie die *Descriptio urbis*, die im 5. Buch des Werkes enthalten ist und dem Modell vergleichbarer Führer Roms und Jerusalems folgt.¹⁰⁶ In allen diesen Fällen wurde die Heilige Stadt benutzt, um sowohl die geographische Ausdehnung als auch die Bedeutung der Jakobusverehrung zu unterstreichen. Die gleiche Intention lag der Tatsache zugrunde, daß der *Liber Sancti Jacobi* durch einen Brief eingeleitet wird, den vermeintlich Calixt II. geschrieben und an den Abt von Cluny, an Diego Gelmírez und an den Patriarchen Wilhelm (de Messines) von Jerusalem gerichtet haben soll. Wenige Folioseiten später wurden vier Hymnen und Orationen zu Ehren des Heiligen Jakobus aufgenommen, die dem selben Patriarchen zugeschrieben werden.¹⁰⁷ Unabhängig von der Wahrhaftigkeit dieser Zuschreibung können wir einmal mehr das Bemühen erkennen, den Rang der Compostellaner Kirche mit Hilfe der Heiligen Stadt und ihrer Kleriker zu heben. Aber der mögliche Beitrag des Jerusalemer Klerus zum *Liber Sancti Jacobi* endet nicht damit. Traditionellerweise wird ein gewisser Aimerich Picaud als der Kompilator des Buches angesehen. Einer der weder bestätigten noch überzeugend widerlegten Vorschläge bezüglich seiner Identität ist, daß es sich bei ihm um niemand anderen als den Heiliggrabkanoniker Aimerich handelt, dessen Besuch seinerzeit Patriarch Stephan ankündigte.¹⁰⁸ Zu dieser

Codex Calixtinus: volviendo sobre el tema", in: *The Codex Calixtinus and the Shrine of Saint James*, hg. v. John Williams/ Alison Stones (Jakobus-Studien 3), Tübingen 1992, 1-23, 1-11. Über die Gründe für die Erstellung der Chartulare (*Tumbos*) von Compostela zur Zeit des Diego Gelmírez siehe López Alsina, Fernando, "El cartulario medieval como fuente histórica: el Tombo A de la catedral de Santiago de Compostela", in: *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale*, hg. v. Lucia Gai, Perugia 1987, 93-119; en general: *Los tumbos de Compostela*, hg. v. Manuel C. Díaz y Díaz/ Serafín Moralejo Alvarez/ Fernando López Alsina, Madrid 1985, insbesondere López Alsina, Fernando, "Los Tumbos de Compostela. Tipologías de los manuscritos y fuentes documentales", *ibidem*, 25-43.

¹⁰⁴ Grosser Sankt Bernhard, Santa Cristina de Somport und das Johannesspital zu Jerusalem (LSJ, Lib. V, cap. 4, fol. 193r). Auffälligerweise war auch das Spital von Santa Cristina de Somport durch die Bande der *confraternitas* mit dem Heiligen Grab verbunden (Lema Pueyo, J. A. (Hrsg.), *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona* (Fuentes documentales medievales del País Vasco 27), San Sebastián 1990, Nr.63 (ca.1115); *España Sagrada* (wie Anm. 16), XX, 310).

¹⁰⁵ Die Geschichte des Seemanns Frisano, der, nachdem er eine Reise nach Compostela unternommen hatte, im Jahre 1101 eine Pilgerfahrt ins Heilige Land machte und unterwegs von Muslimen überfallen wurde. Durch den Einsatz des Apostels wurde er vor seinen Feinden und dem Meer gerettet (LSJ, Lib. II, cap. 7, fol. 146r-146v). Erzählung vom Prälaten, der auf einer Reise nach Jerusalem durch Jakobus vor den Gefahren des Meeres errettet wurde und daraufhin nach Compostela zog, wo er einen Hymnus zu Ehren des Apostels verfaßte (LSJ, Lib. I, cap. 23, fol. 110v-111r; Lib. II, cap. 8, fol. 146v-147r). Das Wunder vom Adligen aus den Kreuzfahrerstaaten, der mit Hilfe des Apostels über die Muslime siegte, danach jedoch sein Gelübde, nach Compostela zu ziehen, vergaß, erkrankte und erst dann genaß, als er sich seiner Verpflichtung besann. Jakobus rettete ihn in einem Sturm und sorgte dafür, daß er einen für die Kathedralkirche gesammelten Geldbetrag wohlbehalten in Compostela abgeben konnte (LSJ, Lib. II, cap. 9, fol. 147r-147v). Erzählung von einem weiteren Jerusalempilger, der durch den Apostel vor den Gefahren des Meeres gerettet wurde (LSJ, Lib. II, cap. 10, fol. 147v). Erwähnung des wundersamen Einsatzes des heiligen Jakobus gegen die muslimischen Feinde der christlichen Kirchen Jerusalems (*Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, übers. V. Abelardo Moralejo/ Casimiro Torres/ J. Feo, Santiago de Compostela 1951, S. 599). Vgl.:

Fletcher, *Saint James' Catapult* (wie Anm. 18), 179; Herbers, "Mentalidad y milagro" (wie Anm. 6), 334; Menaca, Marie de, *Histoire de Saint Jacques et de ses miracles au Moyen Age (VIIIe-XIIe siècle)*, Nantes 1987; Herbers, Klaus, "The Miracles of Saint James", in: *The Codex Calixtinus and the Shrine of Saint James*, hg. v. John Williams / Alison Stones, (Jakobus-Studien 3), Tübingen 1992, 11-37; Moisan, André, *Le Livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle. Étude critique et littéraire*, Genève 1992, 133-148. Über die Indienstnahme der Wundererzählung seitens der mittelalterlichen Pilgerzentren siehe Rendtel, Constanze, *Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte und der Geschichte der Heiligenverehrung, untersucht an Texten insbesondere aus Frankreich*, Düsseldorf 1985, 105-108.

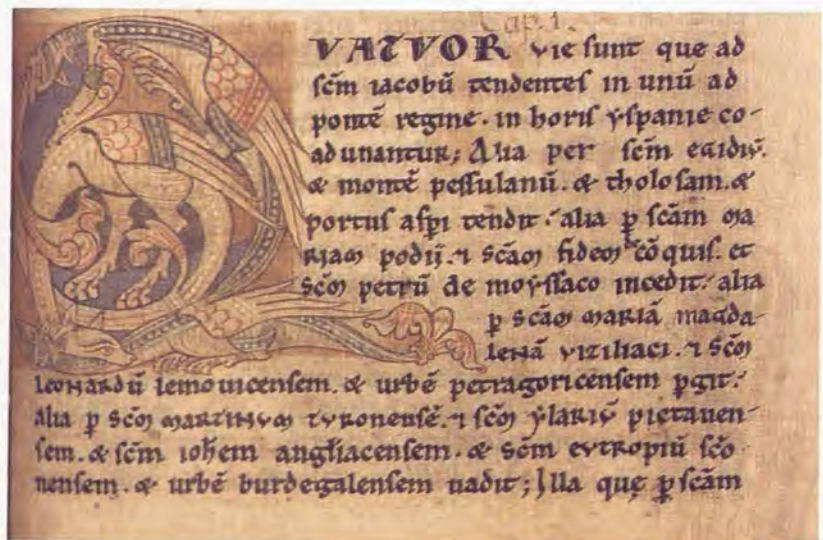
106 Díaz y Díaz, Manuel C., "La literatura de viajes en el siglo XII", *Compostellanum* 36 (1991) 283-294, 287-288. Ein weiteres Beispiel für die angesprochenen Parallele ist die Bezeichnung des Berges, von dem der Pilger den ersten Blick auf Compostela erhält, als "Monte Gaudio", womit man dem Jerusalemer Beispiel folgte (Louis, R., "La croix sur les chemins du XIIe siècle", *Table ronde* 120 (1957) 98-110). Vgl. auch die Art und Weise in der Karl der Große, dessen Beziehung zu Jerusalem historisch verbürgt und bekannt war, in den Dienst der Compostellener Kirche gestellt wurde: Sholod, Barton, "Charlemagne - Symbolic Link between the Eighth and Eleventh Century Crusades", in: *Studies in Honour of M. J. Bernadete*, hg. v. I. A. Langhas / B. Sholod, New York 1965, 33-46; Herbers, *Jakobuskult* (wie Anm. 5), 125-132; *Die Chronik von Karl dem Großen und Roland. Der lateinische Pseudo - Turpin in den Handschriften aus Aachen und Andernach*, hg. v. Hans-Wilhelm Klein (Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters 13), München 1986; Klein, Hans-Wilhelm, "Karl der Große und Compostela", in: *Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte*, hg. v. Klaus Herbers/ Robert Plötz (Jakobus Studien 1), Tübingen 1988, 133-148; Swinarski, Ursula, *Herrschen mit den Heiligen. Kirchenbesuche, Pilgerfahrten und Heiligenverehrung früh- und hochmittelalterlicher Herrscher (ca. 500-1200)* (Geist und Werk der Zeiten 78), Bern 1991, 327-335.

107 LSJ, Lib. I, cap. 22, fol. 104v-105v; cap. 23, fol. 110r-110v. Díaz y Díaz/ García Piñero/ del Oro Trigo, *Códice Calixtino* (wie Anm. 103), 51, Anm. 74; Moisan, *Livre de Saint Jacques* (wie Anm. 105), 65, 110, 222. Über den Patriarchen siehe Oury, Guy, "Guillaume de Messines l'ermite de Fontaines-les-Blanches devenu Patriarche de Jérusalem", *Bulletin de la Société archéologique de Touraine* 37 (1973) 225-243; Pycke, Jacques, "Guillaume de Messines", *Dictionnaire*

Zuschreibung paßt die im 5. Buch des *Liber* enthaltene Behauptung, das Werk sei u.a. in "den Ländern Jerusalems" geschrieben worden.¹⁰⁹ Ein Jerusalemer Kanoniker als Kompilator des *Liber Sancti Jacobi*, es wäre der Kulminationspunkt einer langen Geschichte enger Beziehungen, gegenseitiger Hilfe und pragmatischer Instrumentalisierung seitens zweier bedeutender religiöser Institutionen - zweier Institutionen mit Charakteristika, die in verschiedener Hinsicht erstaunlich ähnlich waren. Denn die Kapitel waren nicht nur durch die beschriebenen Verbindungen, sondern trotz aller Unterschiede auch durch strukturelle Übereinstimmungen geeint - mehr noch: Während der ersten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts teilten beide Kirchen in politischer und kirchlicher Hinsicht sogar ähnliche Probleme und Ziele.

V

Eine der Aufgaben, welche die Kreuzfahrer - sowohl die Laien wie auch die Kleriker unter ihnen - nach der Einnahme der Heiligen Stadt im Juli des Jahres 1099 lösen mußten, war die Reorganisierung der Kirche des Heiligen



Liber Sancti Jacobi

Landes.¹¹⁰ Möglicherweise in Ausführung eines langgehegten Planes, wahrscheinlich aber als Folge der unmittelbaren Situation, entschieden sich Papsttum und Kreuzfahrer dazu, eine lateinische Kirchenstruktur in den eroberten Gebieten einzurichten.¹¹¹ Die Diözesen des spätantiken Palästina waren bekannt¹¹², scheinbar brauchte man sie lediglich wiederherzustellen. Aber Jerusalem, die neu eroberte Stadt, war erst vergleichsweise spät (451) in den Rang eines Patriarchats erhoben worden und verfügte lediglich über ein reduziertes Gebiet. Antiochien hingegen, das Machtzentrum der normannischen Kreuzfahrer, konnte auf eine ebenso lange wie illustre Geschichte als Patriarchensitz verweisen.¹¹³ Dank der Energie Daimberts - eines engen Mitarbeiters Urbans II. und Erzbischofs von Pisa, der im Jahre 1099 nach Jerusalem entsandt wurde und unmittelbar nach seiner Ankunft den Jerusalemer Bischofsstuhl übernahm¹¹⁴ - erlangte die Grabeskirche schnell eine herausragende Stellung unter den lateinischen Kirchen des Heiligen Landes. Daimbert legte hierfür die Fundamente - seine Nachfolger, vor allem Gibelin von Arles und Warmund von Picquigny, konnten die formalen Voraussetzungen erfüllen, die für die Übernahme dieser Position vonnöten waren: Sie reorganisierten die Kirchenstruktur, schufen neue Erzbistümer, die dem Jerusalemer Zentrum untergeordnet waren, und gründeten Suffraganbistümer.¹¹⁵ Aber die Präponderanz der Grabeskirche blieb nicht ohne Widerspruch. Während des 12. Jahrhunderts mußten sich die Jerusalemer Patriarchen ein ums andere Mal mit den Erzbischöfen von Antiochien wegen des Besitzes der Kirche von Tyrus und anderer umstrittener Rechte auseinandersetzen.¹¹⁶

Die Situation der hispanischen Kirchen weist gewisse Analogien zu derjenigen der Kirchen Palästinas auf.¹¹⁷ Auch auf der Iberischen Halbinsel mußte das Papsttum und der

d'Histoire et de géographie ecclésiastiques XXII, Paris 1988, Sp. 958-960. En weiteres angebliches Schreiben eines Patriarchen, nämlich die Pseudoepisteln Patriarch Leos, in denen die Translation des Leichnams Jakobi beschrieben wird, waren für den Aufstieg der Compostellaner Kirche von immenser Bedeutung (López Alsina, *Ciudad de Santiago* (wie Anm. 51), 122-125, 186-196).

108 Über den Forschungsstand siehe: Herbers, *Jakobuskult* (wie Anm. 5), 37, Anm. 147; Díaz y Díaz, *Códice Calixtino* (wie Anm. 103), 84, Anm. 195. André Moisan verneint ausdrücklich diese Zuschreibung (Moisan, André, "Aimeri Picaud de Parthenay et le Liber Sancti Jacobi", *Bibliothèque de l'École des Chartes* 143 (1985) 5-52, 31-32; Idem, *Livre* (wie Anm. 105), 78, Anm. 56).

109 LSJ, Lib. V, cap. 11, fol. 213v.

110 Zum lateinischen Patriarchat von Jerusalem und zum folgenden siehe Mas Latrie, Louis de, "Les patriarches latin de Jérusalem", *Revue de l'Orient Latin* 1 (1893) 16-41; Idem, "Les patriarches latin d'Antioche", *Revue de l'Orient Latin* 2 (1894) 192-205; Spinka, Matthew, "Latin Church of the Early Crusades", *Church History* 8 (1939) 113-131; Hotzelt, Wilhelm, *Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge 1099-1291* (Kirchengeschichte Palästinas von der Urkirche bis zur Gegenwart 3), Köln 1940; Mayer, Hans Eberhard, *Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 26), Stuttgart 1977; Hamilton, Bernard, *The Latin Church in the Crusader States: The Secular Church*, London 1980; Fedalto, Giorgio, *La Chiesa latina in Oriente* (Studi religiosi 3), 3 Bde., Padova 1981-1988; Katzir, Yael, "The Patriarch of Jerusalem, Primate of the Latin Kingdom", in: *Crusade and Settlement, Papers Read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and Presented to R. C. Smail*, hg. v. Peter W. Edbury, Cardiff 1985, 169-175; Figliuolo, Bruno, "Chiesa e feudalità nei principati latini di Oriente", in: *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII, Atti della dodicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 24-28 agosto 1992*, (Scienze storiche 5 = Miscellanea del Centro di studi medioevali 14), Milano 1995, 375-411; Kirstein, Klaus-Peter, *Die lateinischen Patriarchen von Jerusalem. Von der Eroberung der Heiligen Stadt durch die Kreuzfahrer 1099 bis zum Ende der Kreuzfahrerstaaten 1291* (Diss. Phil., Freie Universität Berlin 1997).

111 Hamilton, *Latin Church* (wie Anm. 110), 5-18; Lilie, Ralph-Johannes, *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten. Studien zur Politik des Byzantinischen Reiches gegenüber den Kreuzfahrerstaaten in Syrien und Palästina bis zum vierten Kreuzzug (1096-1204)* (Poikila Byzantina 1), München 1981, 44-59; Cowdrey,

Herbert E. J., "The Gregorian Papacy, Byzantium and the First Crusade", in: *Byzantium and the West c. 850-1200, Proceedings of the XVIII Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford 30th March - 1st April 1984*, hg. v. J. D. Howard-Johnston, Amsterdam 1988, 145-169, 152-54, 167-169. Becker, *Papst Urban II. (wie Anm. 22)*, II, 414-434. Pahlitzsch, Johannes, *Griechen, Araber und Lateiner. Beiträge zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem im 12. und 13. Jahrhundert* (Diss. Phil., Freie Universität Berlin 1998); KIRSTEIN, *Lateinischen Patriarchen* (wie Anm. 110), 116-119.

112 Alt, Albrecht, "Die Bistümer der alten Kirche Palästinas", *Palästina-Jahrbuch* 29 (1933) 67-88; Devrèsse, Robert, *Les anciens évêchés de Palestine*, in: *Mémorial Marie Joseph Lagrange. Cinquantenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem (15.11.1890-15.11.1940)*, Paris 1940, 217-227.

113 Cahen, Claude, *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris 1940; Devrèsse, Robert, *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945; Figliuolo, "Chiesa e feudalità" (wie Anm. 110), 388-393; Murray, Alan V., "How Norman was the Principality of Antioch? Prolegomena to a Study of the Origins of the Nobility of a Crusader State", in: *Family Trees and Roots of Politics*, hg. v. K. S. B. Keats-Rohan, Woodbridge 1997, 349-359.

114 Hamilton, *Latin Church* (wie Anm. 110), 14-17, 53-57; Hamilton, Bernard/ Carratori, Luigina, Art. "Daiberto", in: *Dizionario biografico italiano XXXI*, Roma 1985, 679-684; Figliuolo, "Chiesa e feudalità" (wie Anm. 110), 385-389; Matzke, Michael, "Daiberto e la prima crociata", in: *Nel IX Centenario della Metropoli Ecclesiastica di Pisa, Atti del Convegno di studi, Pisa, maggio 1992*, hg. v. M. L. Ceccarelli Lemut/S. Sodi, Pisa 1995, 95-129; Matzke, Michael, *Daibert von Pisa. Sigmaringen 1998*; KIRSTEIN, *Lateinischen Patriarchen* (wie Anm. 110), 93-136.

115 Mayer, *Bistümer, Klöster und Stifte* (wie Anm. 110), 1-172; Hamilton, *Latin Church* (wie Anm. 110), 52-86; KIRSTEIN, *Lateinischen Patriarchen* (wie Anm. 110), 153-156, 168-169.

116 Rowe, John Gordon, "The Papacy and the Ecclesiastical Province of Tyre (1100-1187)", *Bulletin of the John Rowlands Library* 43 (1960-61) 160-189; Mayer, *Bistümer, Klöster und Stifte* (wie Anm. 110), 100-102; Figliuolo, "Chiesa e feudalità" (wie Anm. 110), 392-395; KIRSTEIN, *Lateinischen Patriarchen* (wie Anm. 110), 80-82, 156-157, 165-168, 185-187, 203-207, 226-227, 290-291.

117 Jüngst ist sogar plausibel gemacht worden, daß Zweifels- und Streitfälle wie die um den Primat Toledos oder die Exemtion

lokale Klerus die Kirchenstruktur in wiedereroberten Gebieten neu ordnen, ohne die Veränderungen zu übergehen, die sich nach der muslimischen Invasion ereignet hatten.¹¹⁸ Im Falle Compostelas war die Herausforderung von besonderer Art, denn die Stadt konnte nicht wie Jerusalem auf eine lange Tradition als Patriarchen-, ja nicht einmal als Metropolitensitz verweisen. Es wäre überflüssig, hier die lange Auseinandersetzung darzulegen, die Diego Gelmírez führen mußte, bevor er für seine Kirche den Rang eines Erzbistums erlangen konnte.¹¹⁹ Der Hinweis mag genügen, daß der Wunsch, diese Auseinandersetzung zu beschreiben und zu rechtfertigen, der wichtigste Grund für die Kompilation seiner offiziellen Chronik, nämlich der *Historia Compostellana*, war. In diesen Zusammenhang gehört auch die implizite, unter Hinweis auf die Apostolizität seiner Kirche vorgetragene Forderung Diegos aus dem Jahre 1114, Compostela in den Rang eines Patriarchensitzes zu erheben.¹²⁰ Während das Jerusalemer Patriarchat mit dem von Antiochien um die Einteilung der Kirchenprovinzen in Konflikt geriet, mußte sich der Erzbischof von Compostela u. a. wegen vergleichbarer Streitpunkte mit der mächtigen und alt ehrwürdigen Toledaner Kirche auseinandersetzen. Es mag kein Zufall sein, daß enge Kontakte gerade zwischen den jeweiligen Kontrahenten bestanden: Seit den ausgehenden 30er Jahren des 12. Jahrhunderts waren Toledo und Antiochien durch persönliche Bindung einzelner Kleriker geeint, dagegen liegen zu dieser Zeit keine Nachrichten über vergleichbare Beziehungen zur Jerusalemer Kirche vor.¹²¹ Genausowenig können wir auf Kontakte zwischen Compostela und Antiochien verweisen, die sich mit denen zu Jerusalem vergleichen lassen könnten.

Die ersten drei Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts waren von fundamentaler Bedeutung für die kirchenpolitischen Ambitionen sowohl Compostelas wie auch Jerusalems. Man

kann einen vergleichbaren Parallelismus auch hinsichtlich der Rolle der jeweiligen Prälaten, also des Erzbischofs bzw. des Patriarchen, in ihren jeweiligen Königreichen erkennen. Beide verwandelten sich in bedeutende Territorialherren, beide spielten eine große Bedeutung sogar auf militärischem Felde, und beide benutzten diese Position, um ihre kirchlichen Ziele voranzutreiben.¹²² Es ist schwierig zu bestimmen, wer von ihnen seine Vorhaben besser umsetzte. Compostela gelang es nie, den Rang einer Patriarchalkirche einzunehmen. Freilich war die Ausgangssituation beider Kirchen unterschiedlich, und die Erlangung des Ranges einer Metropolitankirche durch Diego Gelmírez war unzweifelhaft eine beeindruckende Leistung. Die Grabeskirche verwandelte sich schnell in das spirituelle Zentrum der Jerusalemer Herrscher, in den Ort ihrer Sepultur und seit 1131 auch ihrer Krönung, kurzum in einen Brennpunkt kirchlicher und politischer Macht.¹²³ Aber auch Alfons VII. band sich an das Compostellaner Kapitel: im Jahre 1127 ließ er sich darin als Kanoniker aufnehmen, und in dieser Zeit öffnete er Compostellaner Klerikern auch die Türen seiner Kanzlei¹²⁴, und zwar in größerem Maße als es die Jerusalemer Könige jemals den *canonici Sanctissimi Sepulcri* gegenüber taten.¹²⁵ Die Bindung an die Herrscher war in beiden Fällen eng, aber dennoch gelang es sowohl Diego Gelmírez als auch den Patriarchen, ein beträchtliches Maß politischer Unabhängigkeit zu behaupten. Es dürfte kaum möglich sein zu bestimmen, welcher der Kathedralssitze seine Erwartungen besser umsetzte. Es läßt sich lediglich konstatieren, daß beide in den ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts die Schwierigkeiten, die sich ihnen in den Weg stellten, weitgehend lösten. Aber der Aufschwung ihrer Macht war zeitlich begrenzt. Beide Sitze mußten den Niedergang ihres Einflusses erleben: die Jerusalemer Kirche mit der Niederlage von Hattin, dem Verlust der Kreuzesreliquie und der Räumung der Heiligen Stadt im Jahre 1187, die Kirche von Compostela

Compostelas sowie andere Fragen, die auf dem Konzil von Clermont und weiteren danach besprochen wurden, direkt auf den Wiederaufbau der Kirchen im Heiligen Land einwirkten: Hiestand, "Les canons de Clermont" (wie Anm. 2). Über die Bedeutung des Konzils von Clermont für die Compostellaner Kirche siehe Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 97-99.

118 Mansilla, Demetrio, "Orígenes de la organización metropolitana en la iglesia española", *Anthologia Anua* 3 (1955) 89-143; Engels, Odilo, "papsttum, Reconquista und spanisches Landeskonzil im Hochmittelalter", *Annuarium Historiae Conciliorum* 1 (1969) 37-49; Fletcher, *Episcopate in the Kingdom of León* (wie Anm. 86), Oxford, 1978, 136-144; Rivera Recio, Juan Francisco, "Restauración de antiguas diócesis y creación de otras nuevas", in: *Historia de la Iglesia en España* II/1, hg. v. Ricardo García Villoslada, Madrid 1982, 214-219.

119 Zu den Konflikten zwischen den Kirchen von Braga, Toledo und Compostela um den Primat: Mansilla, Demetrio, "Disputas diocesanas entre Toledo, Braga y Compostela en los siglos XII al XIV", *Anthologia Anua* 3 (1955) 39-143; Rodríguez González, Angel, "Legados y jueces apostólicos en la diócesis compostelana", *Compostellanum* 10 (1965) 357-382; Rivera Recio, Juan Francisco, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII* (Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica 10), Roma 1966, 295-391; Feige, "Anfänge" (wie Anm. 59), 132-135, 152-163, 313-344; Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 97-99; Herbers, *Jakobuskult* (wie Anm. 5), 81-97; Xavier, Adro, *Diego Gelmírez*, Barcelona 1978, 211-241, 355-385; Feige, Peter, "Zum Primat der Erzbischöfe von Toledo über Spanien. Das Argument seines westgotischen Ursprungs im Toledaner Primatsbuch von 1253", in: *Fälschungen im Mittelalter*, hg. v. Horst Fuhrmann, (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 33), München 1988, 675-714; Feige, Peter, "La primacia de Toledo y la libertad de las demás metropolis de España", in: *La introducción del Cister en España y Portugal* (Piedras angulares 2), Burgos 1991, 61-133; Linehan, Peter, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford 1993, 209-244, 268-281. Über das Problem der Suffraganbistümer und -bischofe siehe insbesondere Campelo, José, "Origen del arzobispado de Santiago y evolución histórica de sus sufraganeos", *Compostellanum* 10 (1965) 485-507, 485-498; Mansilla, Demetrio, "Formación de la metrópoli eclesiástica de Compostela", *Compostellanum* 16 (1971) 73-101.

120 Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 394-395, 519-520.

121 Hiestand, Rudolf, "Un centre intellectuel en Syrie du Nord? Notes sur la personnalité d'aimery d'Antioche, Albert de Tarse et Rorgo

Fratellus", *Le Moyen Age* 100 (1994) 7-36; Kedar, Benjamin Z., "Sobre la génesis de la Fazienda de Ultramar", *Anales de Historia Antigua y Medieval* 28 (1995) 131-136. Dies sollte sich zu einem späteren Zeitpunkt ändern (siehe Benito Ruano, "Santiago, Calatrava y Antioquia").

122 Mayer, *Bistümer, Klöster und Stifte* (wie Anm. 110), 1-44; Praver, Joshua, "The Patriarch's Lordship in Jerusalem", in: Idem, *Crusader Institutions*, Oxford 1980, 296-314. Biggs, *Diego Gelmírez* (wie Anm. 51), 262-299. Barreiro Somoza, *El señorío de la iglesia de Santiago de Compostela* (wie Anm. 51), 303-366; Pallares Méndez, María Carmen/ Pérez, Francisco Javier/ González, Marta/ Vaquero, Beatriz, "La Tierra de Santiago, espacio de poder: siglos XII y XIII", in: *Poder y sociedad en la Galicia medieval*, Santiago de Compostela 1992, 133-174. Man erhält einen Eindruck vom Reichtum und Ausmaß der Compostellaner Besitzungen aus der Übersicht von Blázquez Garbajosa, Adrián, "Les seigneuries épiscopales espagnoles: origine et importance", *Bulletin Hispanique* 84 (1982) 241-263, 251-252, 258-261. Vgl. Pérez Rodríguez, F. J., *El dominio del cabildo de Santiago de Compostela en la edad media (siglos XII-XIV)*, Santiago de Compostela 1994; González Vázquez, Marta, *El arzobispo de Santiago: Una institución de poder en la edad media (1150-1400)*, Santiago de Compostela 1996.

123 Bresc-Bautier, *Cartulaire* (wie Anm. 36), Nr. 26-49; Mayer, *Bistümer, Klöster und Stifte* (wie Anm. 110), 1-44; Elm, "Kanoniker und Ritter" (wie Anm. 65), 158-160.

124 Vones, *Historia Compostellana* (wie Anm. 2), 490-499; Fletcher, *Saint James' Catapult* (wie Anm. 18), 172, 259-262; Lucas Alvarez, Manuel, *Las cancellerías reales, 1109-1230* (El reino de León en la Edad Media 5 = Fuentes y estudios de historia leonesa 52), León 1993, 139-149. Vgl. Herbers, "Politik und Heiligenverehrung" (wie Anm. 18) 222, 239-241, 248-250. Zum Königskanonikat allgemein: Borgolte, Michael, "Über Typologie und Chronologie des Königskanonikats im europäischen Mittelalter", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 47 (1991) 19-44, über Compostela: ibidem, 34-40.

125 Mayer, *Kanzlei der lateinischen Könige* (wie Anm. 36).

durch die Union Leóns und Kastiliens. Zwar konnten die Patriarchen von Jerusalem aus der politischen Situation Outremer noch Profit ziehen und verhältnismäßig selbständig auf die Belange des Heiligen Landes einwirken, aber sie waren eines großen Teils ihrer Besitzungen endgültig verlustig gegangen. Die Compostellaner Erzbischöfe dagegen blieben zwar mächtige Territorialfürsten und Herren über ein blühendes Pilgerzentrum, ihre politische Bedeutung fiel aber hinter die anderer Würdenträger zurück. Weder die Kirche von Jerusalem noch die Compostelas sollte je wieder eine Stellung erreichen, die sich mit derjenigen des 12. Jahrhunderts vergleichen lassen könnte - dem Jahrhundert, in dem beide Kirchen am engsten miteinander verbunden waren: durch gegenseitige Besuche pilgernder Männer und Frauen, durch die Präsenz kirchlicher Einrichtungen des Heiligen Landes in Galicien, durch Formen der Jerusalemfrömmigkeit, die bis nach *Finis Terrae* ausstrahlten, durch Gebetsverbrüderungen der Compostellaner und Jerusalemer Kathedrankapitel und schließlich durch die ähnlichen Positionen beider Kirchen innerhalb ihrer jeweiligen Diözesanordnungen. Für die eine wie für die andere war das 12. Jahrhundert unzweifelhaft ihr "Siglo de Oro".



Fernando López Alsina

**Años Santos Romanos y Años Santos
Compostelanos**

En diversos momentos de la historia de la sede compostelana se pone de manifiesto una marcada tendencia a tomar a la sede romana como referencia y modelo organizativo. La razón última de este comportamiento hay que buscarla en la apostolicidad de la sede compostelana, que se sustenta en la afirmación de la presencia sepulcral de Santiago el Mayor en Compostela y en la tradición de su predicación en *Hispania* y los lugares occidentales.

Esta misma tendencia se pone de manifiesto en el caso del régimen de indulgencias de la catedral de Santiago y de sus años jubilares. Uno de los más llamativos anacronismos, en que incurre la bula *Regis aeterni*, atribuida al papa Alejandro III, consiste en fundamentar el origen del año santo compostelano en una supuesta concesión, hecha por el papa Calixto II (1119-1124) "*eisdem modo et forma, quo Romana ecclesia habet*". El afán de tomar como referencia el paralelo romano conduce, en este caso, a proponer que en el siglo XII Calixto II había introducido en Compostela la celebración de un año jubilar similar al romano, a sabiendas de que el primer Año Santo Romano se había celebrado en 1300.

Nuestro propósito no es estudiar en toda su amplitud la relación del Año Santo Compostelano con el romano. Se muestra-

I F. López Alsina, "Valor simbólico del espacio urbano medieval", en *Santiago de Compostela: la ciudad histórica como presente*, ed. Carlos Martí Arís, Santiago, 1995, 82-89.

rán, en primer lugar, algunos ejemplos de la recurrente tendencia compostelana al paralelismo con la sede romana. A continuación, nos ocuparemos de seguir la configuración y el desarrollo del primer cuadro de indulgencias característico de la iglesia de Santiago, en estrecha relación con el romano. En tercer lugar, trataremos de fijar el momento en que se instituyó en Compostela la primera indulgencia plenaria, para determinar, a continuación, cuándo se introdujo la celebración del Año Santo Compostelano y, finalmente, analizaremos las razones por las que, en torno al año 1500, se elabora la bula confirmatoria *Regis aeterni*, atribuida a Alejandro III, para completar con ella el cuadro de indulgencias jacobeanas.

1. La influencia de la sede romana sobre la sede apostólica compostelana

Sisnando, cuarto obispo de Iria-Santiago, parece haber sido el primero que introdujo la costumbre de que los preladados irienses se intitulasen obispos de la sede apostólica, unos setenta años después de la fundación de la primera iglesia de Santiago. No deja de ser significativo que Sisnando plasmase esta concepción en la nueva configuración que con él adquiere el "*locus apostolicus*" de Compostela. Además de la nueva iglesia sepulcral de Santiago —consagrada en mayo del 899— y de las renovadas iglesias del Salvador de Antealtares y de San Juan Bautista, edificó Sisnando la nueva iglesia de Santa María de la Corticela, en la que dedicó uno de sus tres altares a san Silvestre. Se trata de un manifiesto deseo de subrayar el paralelismo entre un lugar apostólico de Pedro y un lugar apostólico de Santiago, que, como Letrán, cuenta también con una iglesia del Salvador y un baptisterio de San Juan. La consagración de un altar al papa fundador de Letrán no puede ser más significativa¹.

Entrado el siglo XI, el uso del título de obispo de la sede apostólica plantea las primeras suspicacias en Roma. En el concii-

lio de Reims de 1049 el papa León IX excomulga al obispo Cresconio de Iria, al que se le recrimina el uso impropio de un título que estaba reservado a los obispos de Roma².

Los ejemplos se multiplican con Diego Gelmírez. “*Ad instar romane curie*” dispuso Gelmírez que clero y pueblo compostelano concurren todos los años en la letanía mayor, el día de la festividad de san Marcos, a la iglesia de la Santa Cruz del Monte del Gozo³. También dentro de la catedral procura Gelmírez introducir costumbres romanas. A instancia de parte, concedió el papa Pascual II que las dignidades de la iglesia compostelana cubriesen sus cabezas dentro del templo en los días más solemnes con mitras adornadas con piedras preciosas⁴. De hecho, Gelmírez había instituido en la catedral compostelana siete cardenales presbíteros, “según la costumbre de la iglesia romana”⁵. A imitación de la cancillería pontificia, incorporó a los documentos episcopales la rota papal⁶. Todas estas innovaciones se reflejaban también en determinados aspectos del comportamiento del primer arzobispo compostelano, lo que dio pie a que sus detractores lo acusasen ante Honorio II, por el hecho de que tanto en sus vestiduras, como en el recibir las ofrendas de los peregrinos, se comportaba imprudentemente como un Papa: “*apostolico more*”⁷.

Las antiguas aspiraciones de la sede compostelana, expresadas de maneras diversas durante los siglos X y XI, se habían visto respaldadas a partir del momento en que el papa Urbano II había consolidado canónicamente la posición de la iglesia de Santiago en 1095, como sucesora de la antigua sede irienense, declarándola exenta de metropolitano⁸. En esta consolidación fue decisiva la posición de Roma respecto a las tradiciones hispánicas referentes al apóstol Santiago. Gregorio VII había manifestado a Alfonso VI y a Sancho Ramírez que la Iglesia hispana era una iglesia petrina, fundada por la acción de siete varones apostólicos enviados desde Roma⁹. Urgida desde Roma, la sede compostelana se pliega a la tesis romana

2 Concilio de Reims (5, octubre, 1049): “*quia contra fas sibi vendicaret culmen apostolici nominis*”. Ed. I. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio...* 53 vols., Paris, 1901-1927, concretamente, 19, 741.

3 *Historia compostellana*, evra et stvdio Emma Falque Rey (*Corpus christianorum, continuatio medievalis* 70), Brepols, 1988 (= HC), I, 20, 4-16: “*Denique predicti presulis summa sollertia, cuius propositum ab ipsis fere cunabulis semper exiterat et destructa construere et constructa, ne iterum labefierent, sub ipso sue constructionis statu conseruare, ex altero latere ciuitatis in monte Gaudii ecclesiam sancte et reuerende Crucis, per eius iussionem plano opere fabricatam, ecclesiastico more consecrauit, ad quam completa anni reuolutione tam clerum quam etiam populum in letania maiore, in festiuitate uidelicet sancti Marci euangeliste, cuius sacras reliquias in eodem loco ueneramur et coligimus, ad instar romane curie cum pompa ire constituit et, intra missarum solemnina a presule Sedis Apostolice solemniter celebrata, omnes pabulis eterne uite refecti, sicuti ex ordine primitus iuerant, sic ordinatim ad sua recta repedarent*”.

4 HC, I, 44, 10-13: “*ut in solemnibus diebus maiores ecclesie uestre persone intra ecclesiam mitris gemmatis capita contegantur in speciem uidelicet presbiterorum seu diaconorum Sedis Apostolice cardinalium*”.

5 HC, I, 45, 9-11: “*secundum Romane Ecclesie consuetudinem septem cardinales in ecclesia tua ordinaueris*”.

6 A. Eitel, Rota und Rueda, *Archiv für Urkundenforschung*, 5, 1914, 299-336, especialmente 304-305.

7 HC, III, 10, 6-8: “*grauiter accusauerunt eum in suis indumentis et oblationibus peregrinorum recipiendis apostolico more uti imprudenter astruentes*”.

8 HC, I, V, 21-68. Véanse los comentarios de L. Vones, *Die Historia Compostellana und die Kirchenpolitik des Nordwestspanischen Raumes 1070-1130*, Köln, 1980, 80-99.

9 Carta de Gregorio VII de 7 de marzo de 1074. *Register Gregors VII*, ed. E. Caspar, MGH Epp. Sel. II, I, 91-94. Cf. B. Reilly, *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI 1065-1109*, Princeton, 81-82.

10 HC, I, 1, 10-16: "*Aliis itaque apostolis ex precepto Domini ad diuersas prouincias et ad diuersas ciuitates euangelice predicationis studio commigrantibus, beatus Iacobus, sancti Iohannis Apostoli et Euangeliste frater Iherosolimis remansit uerbum Dei predicaturus ibique ab Herode ob Christi confessionem et Catholice fidei assertionem decollatus primus omnium apostolorum subiit martyrium*". Véase *Historia Compostelana*. Introducción, traducción, notas e índices de Emma Falque, Madrid, 1994, 66, n. 19.

11 HC, I, 5, 34-35: "*in qua beati Iacobi corpus requiescere creditur*".

12 Archivo de la Catedral de Santiago (=ACS), Tumbillo, f. 77r, ed. A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, V, Santiago, 1902, apénd. 28, 73-74.

13 López Ferreiro, *Historia*, V, 73: "*indulte sunt et concessae ob reuerentiam gloriosissimi beati Iacobi apostoli omnibus uenientibus ad ecclesiam compostellanam causa peregrinationis in remissionem peccatorum suorum*".

y reconoce que el apóstol Santiago había predicado exclusivamente en Jerusalén, como afirma en su prólogo la *Historia Compostelana*¹⁰. Sólo después de la aceptación de estas premisas, reconoció Roma una apostolicidad basada en la presencia sepulcral de Santiago en Compostela¹¹. La posesión de un sepulcro apostólico, reconocida explícitamente por Roma, es el primer gran fundamento de la actividad y las aspiraciones de Diego Gelmírez (1100-1140), que desea subrayar la dignidad de la iglesia compostelana, introduciendo pautas de conducta y de organización romanas, propias de una sede apostólica.

2. La configuración del primer cuadro de indulgencias de la iglesia de Santiago

La primera fuente que menciona las indulgencias que se podían lucrar en la iglesia de Santiago son las actas sin fecha de un sínodo diocesano, cuya celebración hemos de datar hacia mediados del siglo XIII¹². Las indulgencias se justifican por la peregrinación¹³. La cuantía de la reducción de la pena se expresa mediante una combinación de fracciones del total de la misma y mediante unidades temporales. Además de estar relacionadas con la peregrinación en sí, las reducciones se condicionan a la participación del peregrino en determinados actos del ciclo litúrgico de la catedral.

A todo peregrino, que busca la redención de sus pecados mediante la práctica de la peregrinación al sepulcro de Santiago, se le garantiza una indulgencia mínima, independientemente del momento del año litúrgico en que culmine su romería: una tercera parte de la pena e indulgencia plenaria, si fallece en el curso de la peregrinación.

Además de esta reducción proporcional, el peregrino puede lucrar indulgencias complementarias: diariamente, en las misas celebradas en el altar de Santiago -200 días-; semanalmente, con la participación en la procesión dominical -40

días por cada procesión–; ocasionalmente, en las procesiones de las fiestas mitradas –200 días–; anualmente, en la fiesta de la dedicación de la iglesia –600 días– y en la fiesta de Santiago y su vigilia –600 días–.

Conviene subrayar que el sínodo hace especial hincapié en que en todos los casos se trata de indulgencias concedidas “por los santos padres de la Sede Apostólica”, es decir, concesiones romanas¹⁴. A pesar de que el Archivo de la Catedral no conserve las referencias explícitas que avalen estas concesiones pontificias, no se puede desechar sin más esta información. Conviene examinar su posible fundamento y analizar el origen de este cuadro de indulgencias vigente en el siglo XIII.

Los primeros aspectos significativos son las circunstancias en las que se concede el perdón y el carácter de su cuantía. El hecho esencial es la participación en la celebración eucarística en torno al altar erigido “*supra corpus apostoli*” de todos aquellos peregrinos, que han confesado sus pecados y cumplen la penitencia. Por el desplazamiento o peregrinación hasta el altar se obtiene la misma indulgencia proporcional de un tercio de la pena – plenaria en caso de muerte–, independientemente de cual sea la estación del año en que se accede al santuario. Ya en la catedral, el peregrino puede lucrar también indulgencias expresadas en unidades temporales, mediante la participación en la eucaristía. Cuanto más solemne es la festividad celebrada, mayor es la indulgencia concedida: diariamente, 200 días por la misa en el altar de Santiago; los domingos, 240 días –misa y procesión–; en las fiestas mitradas, 440 días –misa y procesión mitrada–; el 21 de abril –fiesta de la dedicación de la iglesia– y el 24 y 25 de julio –vigilia y fiesta de Santiago–, 600 días. La reducción fraccionaria por la peregrinación al santuario es la misma a lo largo de todo el año.

¿Desde cuándo regía este cuadro de indulgencias en Compostela? Hay que separar del núcleo más antiguo de este cuadro la festividad de la dedicación de la iglesia. La única

¹⁴ López Ferreiro, *Historia*, V, 74: “*omnia predicta confessis et uere penitentibus peregrinis sancti Iacobi sunt concessa predicto modo per indulgentias sanctorum patrum sedis apostolice*”.

15 El aniversario de la fiesta de la dedicación se celebraba todos los años el jueves después de la segunda dominica de Pascua. López Ferreiro, *Historia*, V, 54-59.

16 Vones, *Kirchenpolitik*, 129ss.; R. Fletcher, *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford, 1984, 109ss.

dedicación de la basílica que se podía celebrar a mediados del siglo XIII era la que conmemoraba la consagración de la iglesia románica el 3 de abril de 1211¹⁵. Al resto del cuadro debe reconocérsele mayor antigüedad. Pero, ¿cuánta?

La festividad de Santiago pasó a celebrarse oficialmente el 25 de julio, en lugar del 30 de diciembre, desde la sustitución del rito hispano por el romano, en el último tercio del siglo XI. La consagración del altar de Santiago, la organización de ciertos aspectos de su liturgia relativos a las misas en él celebradas —*ab archiepiscopo, episcopo, decano, persone aut cardinali*— y a las procesiones mitradas tienen, también, un origen cronológico preciso en la primera década del siglo XII. La fecha de consagración del altar de la catedral románica podría oscilar entre 1105 y 1107, como máximo. Las procesiones mitradas no se introdujeron antes de 1107-1110. Como hemos visto, tanto el tipo de ministros que habían de celebrar las misas en el altar mayor compostelano, como las propias dignidades mitradas fueron objeto de definición por el papa Pascual II, a petición de Gelmírez, y según los modelos de la iglesia romana, que el propio obispo había tenido oportunidad de conocer *in situ* en sus dos viajes a Roma de 1100 y 1105¹⁶. Las concesiones de Pascual II trasplantaron a Santiago algunos rasgos organizativos propios de la sede romana, seguramente con la justificación de que se trataba de altares e iglesias construidos sobre dos sepulcros apostólicos. Hay una expresa declaración pontificia de que la organización compostelana sea semejante a la romana. En estas concesiones papales de 1105-1110 puede estar el fundamento de la introducción en Compostela de un cuadro de indulgencias idéntico al que el peregrino al sepulcro de Pedro obtenía en su basílica participando en la eucaristía. Las indulgencias compostelanas serían así unas indulgencias “*ad instar*” de las romanas, concedidas por los “santos padres de la sede apostólica”, según afirman las actas sinodales en el siglo XIII.

Las concesiones de Pascual II al altar románico compostelano, recién levantado "*supra corpus apostoli*", pudieron afectar también al régimen de indulgencias —o así se pudo creer en Santiago en el siglo XII—. De hecho, a lo largo del siglo XII, la peregrinación al sepulcro de Pedro ofrece a los romeros unas indulgencias, que la propia Roma reconoce como idénticas a las que ofrece la peregrinación al sepulcro de Santiago el Mayor.

Gracias al vasto estudio de Nikolaus Paulus, sabemos que en el siglo VII ya se dirigían los peregrinos a Roma, con la intención de que la visita piadosa a los sepulcros apostólicos de Pedro y Pablo les valiese para obtener el perdón de sus pecados¹⁷. Diversas noticias del siglo IX demuestran que para los papas la peregrinación "*ad limina apostolorum*" justificaba una atenuación o reducción de la penitencia impuesta al peregrino¹⁸. En sustitución de reducciones individuales de la pena, caso por caso, los papas acabaron por conceder una reducción de carácter general. Este tránsito de la reducción individual a la indulgencia general ocurre progresivamente a lo largo del siglo XI¹⁹. Antes del año 1000 no se concede ninguna indulgencia por visitar una iglesia, ni en Roma, ni en ningún otro lugar, hasta el punto de que las supuestas indulgencias anteriores, que se invocan para distintos lugares, son todas falsas²⁰. Es en el curso del siglo XI cuando se establece un primer régimen general de indulgencias para la peregrinación a Roma, que está plenamente consolidado en el siglo XII: a todo peregrino que visite piadosamente los sepulcros apostólicos se le reduce una tercera parte de la pena²¹.

Esta cuota es la misma que se consideraba característica de la peregrinación compostelana por concesión apostólica a mediados del siglo XIII. En la Historia Compostelana habría quedado registrada una eventual concesión pontificia de la indulgencia de un tercio de la pena por la peregrinación al sepulcro de Santiago. La ausencia de noticias explícitas en el

17 N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 vols., Paderborn, 1923.

18 Paulus, *Geschichte*, 1, 22.

19 Paulus, *Geschichte*, 1, 24.

20 Paulus, *Geschichte*, 1, 149.

21 Paulus, *Geschichte*, 1, 24.

22 E. Flórez, *España Sagrada*, XLVI, 227.

23 Migne, *Patrologia Latina*, 214, 83.

24 López Ferreiro, *Historia*, IV, 330 n. 1.

25 C. Baronio, *Annales ecclesiastici*, Lucae, 1738 ss.: ad an. 1121 n. 4.

26 Paulus, *Geschichte*, II, 324, n.1. El texto manuscrito recoge la expresión "*ad sanctum dictum*" (cf. Migne, *Patrologia Latina*, 179, 1382), que una mano posterior completó con "*Iacobum Compostellanum videlicet*".

registro de los hechos de Gelmírez inclina a pensar que la concesión se halla implícita en las disposiciones de Pascual II, porque a lo largo del siglo XII diversas fuentes dan por existente un régimen de indulgencias idéntico para la peregrinaciones a Roma y a Santiago de Compostela. En 1118 el obispo Dalmacio de Roda concede a los que visiten la iglesia de Tolba los mismos beneficios que alcanzan quienes peregrinan a famosos lugares como Jerusalén, San Pedro en Roma, Santiago de Galicia o Santa María del Puy²². En 1198 es el papa Inocencio III el que, indirectamente, refleja también esa identidad de regímenes, al conceder a quienes auxilien a los legados papales en su actuación contra los herejes la misma indulgencia "*quam beati Petri uel Iacobi limina uisitanti-bus*"²³.

Esto es cuanto se puede decir con cierta seguridad respecto a una eventual concesión pontificia de una indulgencia parcial a los peregrinos compostelanos. López Ferreiro²⁴, siguiendo a Baronio²⁵, supuso una intervención de Calixto II en 1121. Según Baronio, Guillermo de Malmesbury (+1142) afirma en su *De gestis regum anglorum* que Calixto II concedió a los ingleses por dos peregrinaciones a Santiago la misma indulgencia que por una peregrinación a Roma. Como puso de manifiesto Paulus, el cronista inglés no habla de Santiago, sino de San David en Gales²⁶.

Una concesión complementaria de Inocencio III, de la que no hay constancia, otorgada con motivo de la dedicación de la basílica en 1211, podría haber completado el régimen de indulgencias que, por concesión papal, venía disfrutando la catedral compostelana desde el siglo XII.

En consecuencia, parece mucho más razonable pensar que el régimen de indulgencias de la catedral compostelana, como el de otras muchas iglesias, se construyó de forma progresiva, a partir del año 1100 —mediante concesiones pontificias, supuestas o reales—, que, en cualquier caso, sólo podrían

haber empezado a tener virtualidad después de la bula de exención de Urbano II de 1095. De hecho, los papas habían empezado por entonces a conceder indulgencias y a administrar el tesoro de las gracias.

Las indulgencias más antiguas, concedidas por la entrega de limosnas o visita de iglesias, fueron otorgadas en el curso del siglo XI por obispos del Sur de Francia y del Norte de España²⁷. Son siempre indulgencias parciales, bien por reducción fraccionaria –un sexto, un cuarto, un tercio, etc. –, bien por reducciones temporales – 7, 10, 20, 40 y más días y, más adelante, 1, 2, 3 o incluso más años–. Sólo ocasionalmente se concedía una indulgencia plenaria para el caso de los fallecidos o a determinados cementerios²⁸. En el caso de personas vivas la indulgencia plenaria más antigua la concedió el papa Alejandro II en 1063, a quienes fuesen a luchar a España contra los musulmanes. Esta indulgencia de cruzada no procede de la indulgencia por limosna o por visita de iglesias. Todas derivan de un mismo sustrato, bien preparado previamente a través de las redenciones de la pena temporal²⁹.

En ese mismo sustrato general, del que surge la indulgencia en sus diversas modalidades a lo largo del siglo XI, hay que enmarcar también los orígenes más lejanos del régimen de indulgencias compostelano. El propio desarrollo del culto jacobeo había dado lugar a la creencia en una extraordinaria capacidad intercesora del apóstol Santiago, que no sólo se ejercía desde su sepulcro gallego y que se materializaba en intervenciones y perdones milagrosos, que, en algunos casos, iban más allá de lo que la Iglesia había reconocido hasta entonces.

En el siglo X se formula la convicción de que al Apóstol Santiago, como evangelizador de *Hispania*, le corresponderá presentar las almas de los hispanos en el Día del Juicio, lo que, sin duda, se entiende como una acción intercesora en su favor³⁰. A lo largo del siglo XI se puede rastrear la creencia de

27 Paulus, *Geschichte*, I, 147.

28 Paulus, *Geschichte*, I, 144, 193.

29 Paulus, *Geschichte*, I, 195, n. 1 y 3.

30 ACS, Tumbo A, f. 8r, ed. M. Lucas Alvarez, *La documentación del Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela. Estudio y edición*, León, 1997, 110: "*Illius qui omnium finium Hispaniae ad iudicii diem iussus est presentare animas*".

31 F. López Alsina, "Pes fui claudus et oculus caecus: el hospital medieval y la hospitalidad de la sede compostelana con los peregrinos jacobeos", en *Rutas atlánticas de peregrinación a Santiago de Compostela. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*. Ferrol, septiembre 1996, II, Santiago, 1998, 121-167.

32 S. Moralejo, "Concha de peregrino", en Santiago, *Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, ed. S. Moralejo, F. López Alsina, Madrid, 1993, 356-357.

33 Migne, 150, 514; Paulus, *Geschichte*, I, 47.

34 *Codex Calixtinus* (= CC) II, 2, *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus. I: Texto. Transcripción de Walter Muir Whitehill*, Santiago de Compostela, 1944, 262-263.

que el peregrino jacobeo, muerto en el curso de su peregrinación, pasa a integrar el grupo de los bienaventurados. Así lo indica el hecho de que a una de las siete puertas de la muralla de la ciudad, construida en el siglo XI, se le denomine "*De sancto peregrino*", a causa de su ubicación frente al cementerio del hospital de peregrinos perteneciente a la sede compostelana³¹. En este hospital se admitía únicamente a peregrinos pobres o enfermos, de manera que en el cementerio privativo sólo debería ser inhumado el peregrino *-sancto peregrino-*, fallecido en el hospital en el curso de su peregrinación.

El rito de enterrar al romero de Santiago con la concha o insignia de peregrinación está bien documentado para las primeras décadas del siglo XII³². La costumbre está, sin duda, relacionada con la creencia en que así se facilitarían la deseada identificación por el Apóstol de todos sus peregrinos para interceder por ellos en el Más Allá. En otros ámbitos distintos de los de la peregrinación se observan desarrollos similares por las mismas fechas. Los estatutos de la orden benedictina, redactados por Lanfranco (+1089), establecen que, en el momento de la inhumación, se coloque una cédula de absolución sobre el pecho de aquellos monjes que regresaron a su casa y murieron fuera del monasterio³³. La concha como signo de la peregrinación, colocado sobre el pecho del peregrino que muere y es inhumado en el camino, vendría a ser también un signo de la indulgencia plenaria.

Incluso empieza a abrirse paso la idea de que el peregrino que no fallece en el camino puede ser también merecedor de la indulgencia plenaria, no sólo de una remisión parcial. Esta es la tesis que aflora en el segundo de los milagros atribuidos al apóstol Santiago en el Códice Calixtino, que es, además, el milagro al que se le concede una mayor antigüedad, al situarlo en los días del obispo Teodomiro. La cédula donde constaba el pecado del peregrino, una vez depositada sobre el altar de Santiago, aparece milagrosamente en blanco³⁴. El milagro,

no sólo afirma que se le había perdonado la culpa, sino que sugiere que la peregrinación ha extinguido también la pena temporal, porque ha desaparecido el pecado.

Este último planteamiento se considera oficialmente algo extraordinario, sólo compatible con una intervención milagrosa del apóstol. Pero la creencia circulaba ya y el Códice Calixtino sale al paso de estas interpretaciones para desautorizarlas e incluirlas entre las invenciones apócrifas. Refiere el autor del sermón *Veneranda dies* que Jesús se le apareció al apóstol Santiago. Sostenía en sus manos una vara con la corteza mondada y le prometió que así como aquella vara estaba limpia de cáscara, así los fieles que se dirigiesen al santuario quedarían limpios de los pecados. Según el autor, semejante error se refuta fácilmente, “pues si el pecador se limpia, como la vara, no queda bien purificado. Porque la vara no se limpia interiormente, sino exteriormente; en cambio, el pecador interior y exteriormente; esto es: en el alma y en el cuerpo debe ser purificado”³⁵.

En cambio, el Códice Calixtino manifiesta claramente la convicción de la importancia del valor penitencial de la peregrinación al sepulcro de Santiago, esencial para la reducción de la pena temporal. Es el caso de los dos sermones, atribuidos a Calixto II, para la vigila del 24 de julio y para la fiesta de Santiago, fiestas que acabarán dotadas de indulgencia plenaria en la catedral compostelana. El autor insiste abundantemente en la importancia de la festividad. En el sermón del día 24 recuerda que “quien celebrare justa y dignamente la festividad de Santiago, participará sin duda con el mismo, cuyo día triunfal festeja, en la perenne solemnidad de los santos ángeles”³⁶ y recomienda “la medicina de la penitencia para hacerse digno de celebrar la solemnidad de tan gran apóstol de Cristo, a fin de que, celebrada dignamente esta solemnidad, merezca tener parte en la eterna gloria de los santos”³⁷. La oportunidad es inmejorable, porque “así como el cuerpo

35 CC I, 17, 144.

36 CC I, 2, 13.

37 CC I, 2, 13-14. Y también, I, 2, 14: “*si sanctorum uigilias ieiuniis, precibus et elemosinis in presenti sanctificauerit, illorum glorie particeps in futuro erit*”.

38 CC 1, 2, 17-18. Véase 1, 2, 19: "*Qui uero penitentes a commissis fuerint, et candelas ut prefati sumus manibus tenuerint, et in precibus ac diuinis eloquiis usque ad diem perseuerauerint, procul dubio in perhenni uita meritis apostoli a domino remunerabuntur*".

39 Paulus, *Geschichte*, 1, 126-127.

40 Migne, CLXXXII, 566; Paulus, *Geschichte*, 1, 200, n. 1: "*Beatam ergo dixerim generationem, quam apprehendit tam uber indulgentiae tempus, quam inuenit superstitem annus iste placabilis Domino et vere iubilaeus*".

velado está presente entre los veladores, así seguramente se halla Santiago entre los suyos para llevar las preces ante Dios"³⁸. El sermón del día de Santiago abunda en reflexiones análogas, atribuidas también a Calixto II.

La equiparación del régimen de indulgencias entre la peregrinación romana y la compostelana, a lo largo del siglo XII, resulta incompatible con la presunta existencia de un año jubilar compostelano, concedido por Calixto II, en el transcurso del cual los peregrinos pudiesen lucrar una indulgencia plenaria. Este jubileo no sólo está refutado por la propia documentación compostelana, sino también por la realidad de la práctica de las indulgencias en ese momento. Incluso en el caso de Jerusalén, y a diferencia de la indulgencia plenaria que se otorga para quienes participan en la cruzada, la simple peregrinación al Santo Sepulcro sólo proporciona a lo largo del siglo XII una indulgencia parcial³⁹.

La utilización del término jubilar, como tiempo o período de gracia, a semejanza del regulado en el Antiguo Testamento, se retoma en el siglo XII, en un nuevo contexto, para referirlo al tiempo de indulgencia plenaria que ofrece la convocatoria de una cruzada. El propio San Bernardo emplea el término "*iubilaeus*" en 1146, no en un contexto de peregrinación, sino para referirse al período de tiempo o año jubilar de participación en la segunda cruzada, que hace posible lucrar la indulgencia plenaria⁴⁰.

Como apoyo de un supuesto jubileo compostelano del siglo XII, concedido por Calixto II, del que no hay huella alguna –y tendría que haberla– ni en la Historia Compostelana, ni en el Códice Calixtino, se ha invocado el pasaje inicial de la *Chronica Adefonsi imperatoris*. Se dice allí que Alfonso VII comenzó a reinar en 1126, en el "santo tiempo de un año jubilar". En este año de 1126, el día 25 de julio, festividad de Santiago, cayó efectivamente en domingo, lo que ha parecido más que significativo, para quienes postulan una concesión de

Calixto II⁴¹. Cualquier explicación de lo que signifique este año jubilar debe apoyarse en el significado del término jubilar en el siglo XII. Quizá tenga que ver con el concilio que Gelmírez celebró en Santiago por indicación de Honorio II y presidió como legado y arzobispo, el día 18 de enero del tercer año de su arzobispado. Después de tratar de la paz entre Urraca y su hijo Alfonso, Gelmírez predicó una cruzada contra los musulmanes y concedió indulgencia plenaria a los que participasen en ella, con la autoridad de los apóstoles Pedro, Pablo y "Santiago"⁴². Paulus observó como verdaderamente excepcional que la indulgencia plenaria se extendiese también a aquellos que, sin tomar parte en la guerra, sufragasen, según su capacidad, el envío de combatientes⁴³. Pero excepcional es que Gelmírez conceda la indulgencia de cruzada por la autoridad del Apóstol Santiago. En 1126 corría el tercer año desde que Calixto II concediera a perpetuidad el arzobispado en 1124. Es posible que la expresión "santo tiempo de un año jubilar" tenga su explicación por la indulgencia plenaria concedida a la cruzada que Gelmírez acababa de convocar⁴⁴.

3. La institución de la primera indulgencia plenaria en Compostela

Como cabría esperar, la configuración del régimen de indulgencias de la iglesia de Santiago sigue un proceso parecido al de muchas otras iglesias medievales, que se caracteriza por una creciente multiplicación de su volumen e importancia.

En el siglo XIII la sede está muy preocupada por divulgar con claridad los perdones de la catedral. El sínodo de mediados del siglo XIII manda a los arciprestes, clérigos y capellanes de la ciudad y la diócesis publicar las indulgencias de la catedral en sus iglesias, los domingos y días festivos, y exhortar al pueblo a que acudiese a lucrarlas⁴⁵. Las mismas exhortaciones se hacían en la catedral a los peregrinos extranjeros.

41 López Ferreiro, *Historia*, IV, 330, n.1.

42 HC II, 78, 1-19: "Item uenerabilis archiepiscopus regnum Hispanie ex discordia A. regis et matris eius regine V. conturbari et deustari non modicum dolens et utilitati atque honori sancte ecclesie paterna sollicitudine prouidens, episcopis et abbatibus et aliis religiosis personis inuitatis, comitibus quoque et principibus conuocatis, concilium in tertio anno sui archiepiscopatus XV K. Februarii Compostelle celebravit, in quo primum de ecclesiasticis negotiis, deinde de pace inter supradictum regem A. et suam matrem reginam, ut et inter ceteros principes inuicem discordantes, prouideat et sagaciter tractauit. Postremo expeditionem super Mauros ad depressionem et confusionem paganismi et ad exaltationem atque edificationem Christianismi in eo concilio uiua uoce predicauit, laudauit et commendauit et, omnibus in eam expeditionem accepta penitentia ituris, plenariam omnium suorum peccatorum absolutionem auctoritate Omnipotentis Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti et beatorum apostolorum Petri et Pauli atque Iacobi omnium que sanctorum concessit".

43 HC II, 78, 78-82: "Si quis autem uir uel femina ad supradicta castra ire non potuerit, si secundum posse suum armatos milites uel pedites pro se miserit, accepta, ut supradictum est, penitentia, eandem ei plenariam absolutionem in nomine Domini concedimus". Cf. Paulus, *Geschichte*, I, 198.

44 También B. Schimmelpfennig, "Die Anfänge des Heiligen Jahres von Santiago de Compostela in Mittelalter", *Journal of Medieval History*, 4 (1978), 285-303, descartó toda connotación de un año jubilar compostelano y propuso como explicación la conmemoración de un ciclo de 50 años, desde el comienzo de las obras de la catedral. Pero téngase en cuenta que en la Crónica el año jubilar no tiene ninguna vinculación con la iglesia de Santiago.

45 ACS, Tumbillo, f. 77r, ed. A. López Ferreiro, *Historia*, V, apénd. 28, 74: "Item publicamus in synodo indulgentias quas habet ecclesia compostellana que secuntur et mandamus omnis archipresbiteris, clericis et capellanis ciuitatis et diocesis compostellane in uirtute sancte obediencie et sub pena excommunicationis quod diebus dominicis et festiuis denuncient et publicent eas populo in ecclesiis suis et inducant populo et exhortent ut ueniant ad ecclesiam compostellanam ad indulgentias asequendas que indulte sunt et concessae ob reuerentiam gloriosissimi beati Iacobi apostoli omnibus uenientibus ad ecclesiam compostellanam causa peregrinationis in remissionem peccatorum suorum".

46 ACS, *Constituciones*, II, f. 64, ed. López Ferreiro, *Historia*, V, apénd. 25, 64-67: "*et ille qui dixerit indulgentiam siue perdonem debet primo archam nominare antequam alium honorem ecclesie ... Et unaquaque istarum paraboliarum debet dici semel mane ex quo archa fuerit nominata in perdone et non ante, et exinde ipse et alii de ecclesia debent stare taciti quosque indulgentia dicatur, et perdone dicto debent uocare totum peregrinum ad archam per totam linguaginem*".

47 Paulus, *Geschichte*, III, 450-470.

48 ACS, Tumbillo, f. 64r; J. A. Puente Míguez, "La catedral gótica de Santiago de Compostela: un proyecto frustrado de D. Juan Arias (1238-1266)", *Compostellanum*, 30 (1985), 245-276.

Un texto sin fecha, compuesto hacia 1240-1250, recoge la costumbre de proclamar a los peregrinos, en sus diversas lenguas nacionales, los lugares de la basílica donde se lucraban las diversas indulgencias, denominados los "*honores*" de la catedral, en los que también se recogían las limosnas⁴⁶. Este procedimiento oral había sido sustituido en el siglo XV por la colocación de cédulas escritas. El texto que documenta estas antiguas costumbres de la catedral, se compuso a causa de las disputas surgidas entre los guardias del altar de Santiago, responsables de recoger las limosnas de los peregrinos ofrecidas al arca de Santiago, y los custodios del arca de la obra de la iglesia de Santiago, donde debían depositarse las limosnas para la fábrica de la catedral.

Se está operando un importante cambio de sensibilidad entre los peregrinos, que no se movilizan únicamente hacia los santuarios más ricos en reliquias o cuerpos santos, como sugiere todavía en el siglo XII el Códice Calixtino, sino que buscan con mayor empeño las iglesias que ofrecen un mayor número de indulgencias.

Además de este nuevo fenómeno, a mediados del siglo XIII se puede percibir otro problema distinto en las indulgencias compostelanas. La limosna puede o no ser condición para la concesión de la indulgencia. Hay soluciones y ejemplos muy variados. En el caso de la catedral compostelana está claro que la limosna no era un requisito para lucrar los perdones. Sin embargo, la limosna es casi siempre la consecuencia de la indulgencia, que acaba siendo una importantísima fuente de ingresos para las iglesias⁴⁷. Parece muy sintomático que la iglesia compostelana acuerde divulgar las indulgencias por todas las parroquias de la diócesis y que se suscite una grave disputa por las limosnas de los peregrinos para la obra de la catedral, en el episcopado del arzobispo compostelano Juan Arias, que inicia el 15 de mayo de 1258 la construcción de una catedral gótica, llamada a reemplazar a la fábrica románica⁴⁸.

Las limosnas de los peregrinos, que llegaban atraídos por las indulgencias, se convierten en una fuente de financiación de las obras de la catedral.

La convocatoria del primer Año Santo Romano por el papa Bonifacio VIII en el año 1300, ofrece, por primera vez y con carácter excepcional, una regulación cíclica de un tiempo largo, bien definido, en el que el peregrino puede obtener la indulgencia plenaria⁴⁹. La previsión inicial de un ciclo de cien años fue alterada por Clemente VI en 1343, al convocar para 1350 la celebración del segundo Año Santo Romano, y acabará, de hecho, en una cadencia definitiva de 25 años, desde el que se puede considerar sexto Año Santo en 1450. Entre ambos, se celebraron otros tres años santos: en 1390, 1400 y 1423⁵⁰.

La iglesia compostelana, como había ocurrido en ocasiones anteriores, aspiró a alcanzar para los peregrinos al sepulcro de Santiago una indulgencia plenaria. Tratándose de la meta de una de las grandes peregrinaciones de la Cristiandad, sería impensable que no hubiese querido beneficiarse relativamente pronto de la nueva relación entre peregrinación e indulgencia plenaria, que se inaugura con los años santos. Una vez que se hubo celebrado el segundo Año Santo Romano en 1350, y antes del inicio del Cisma en 1378, la sede compostelana debió de conseguir un privilegio pontificio, en el que se le concedía a los peregrinos jacobeos la posibilidad de alcanzar la indulgencia plenaria en Compostela⁵¹. Probablemente la justificación de la indulgencia plenaria compostelana debió basarse, una vez más, en el hecho de que en Compostela había, como en Roma, un sepulcro apostólico.

Sólo con una concesión de una indulgencia plenaria antes de 1378, se puede explicar que Compostela, célebre por su peregrinación, empezase a ser famosa también por la cuantía de sus indulgencias. En la descripción de las iglesias de Roma, compuesta en 1377 por el agustino alemán Leopoldo de Viena, poco después de haberlas visitado, se enumeran las

⁴⁹ Véanse las observaciones sobre la espiritualidad jubilar antes de la introducción de los Años Santos de J. Petersohn, "Jubiläumsfrömmigkeit vor dem Jubelablaß. Jubeljahr, Reliquientranslation und ‚remissio‘ in Bamberg (1189) und Canterbury (1220)", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 45, n.1 (1989), 31-53.

⁵⁰ Paulus, *Geschichte*, III, 181-190.

⁵¹ La indulgencia plenaria compostelana no existía aún en 1350. Con motivo de la celebración del segundo Año Santo Romano en 1350, el rey de Castilla solicitó de Clemente VI que se pudiese ganar la indulgencia plenaria, sin necesidad de acudir a Roma, petición innecesaria en el caso de que en Compostela se pudiese lucrar una indulgencia plenaria o existiese ya el Año Santo Compostelano, puesto que en 1350 el 25 de julio cayó en domingo. Cf. Schimmelpfennig, *Anfänge*, 292.

52 Paulus, *Geschichte*, II, 301-302: "der hat so viel Antlas, als ob er ging hin St. Jakob in Galicia und her wieder".

53 Paulus, *Geschichte*, III, 153.

54 Paulus, *Geschichte*, II, 325-326, n. 6: "Revocamus omnes indulgentias... que concessae sunt sub formis indulgentiarum ecclesiarum Urbis anni iubilaei vel sancti Sepulchri Dominici, sancti Michaelis archangeli de Monte Gargano, Sancti Iacobi in Compostella et sancti Marci de Venetiis, Sancte Marie de Angelis alias Portiuncula, sancte Marie de Collemadio et omnes alias que facte sunt ad instar indulgentiarum quibusvis aliis ecclesiis concessarum". Schimmelpfennig, *Anfänge*, 292, interpreta, a diferencia de Paulus, *Geschichte*, III, 152-153, que el jubileo romano había sido concedido *ad instar* a las iglesias citadas en la bula y que lo que Bonifacio VIII determina en 1402 es la anulación de todos esos jubileos.

indulgencias ofrecidas en las siete iglesias mayores, muchas de las cuales se basaban en falsas concesiones de los santos padres⁵². Según su testimonio, en la iglesia de San Pablo se obtenía diariamente una indulgencia de 48 años y 48 cuarentenas; en la fiesta del apóstol otros 100 años más; en la fiesta de la dedicación de la iglesia 7000 años y otras tantas cuarentenas y una tercera parte de la pena. Pero aquel que visitase la iglesia durante todos los domingos del año gana la misma indulgencia que los que van y vuelven a Santiago de Galicia. Un sustancial incremento del cuadro de indulgencias respecto al del siglo XIII explica que Compostela sea uno de los centros invocados como modelo, cuando en la segunda mitad del siglo XIV otras iglesias solicitaban de Roma concesiones "*ad instar*". Bonifacio IX (1389-1404), que confirmó a Santiago sus indulgencias⁵³, declaró una suspensión general de todas las indulgencias concedidas "*ad instar*", por su bula *Intenta salutis*, de 22 de diciembre de 1402. Esta medida obligaba a los afectados a solicitar de nuevo la indulgencia y a pagar a la cancillería papal la tasa en dinero exigida por una nueva bula. Lo que nos interesa resaltar en la bula Bonifacio IX es la enumeración de esas iglesias, cuyo régimen de indulgencias había sido utilizado hasta entonces como modelo para concedérselo a otras *ad instar*: las iglesias romanas, el Santo Sepulcro, San Miguel de Monte Gargano, Santiago de Compostela, San Marcos de Venecia, la Porciúncula y Collemaggio⁵⁴.

Ya en el siglo XV, la antigua costumbre de la proclamación oral de perdones y reliquias se completa con la colocación de cartelas en los lugares apropiados, que relacionan las reliquias y las indulgencias de la basílica. Estas cartelas eran cuidadosamente examinadas por los peregrinos y, eventualmente, copiadas en sus relatos, que se convierten así en una fuente de primera mano para observar los cambios que se van operando en el santuario. La que fue primera indulgencia plenaria com-

postelana aparece descrita en el relato versificado de un anónimo peregrino inglés, editado en 1625 por Samuel Purchas, a partir de un único manuscrito, hoy perdido, y recientemente estudiado, y parcialmente reeditado, por Brian Tate y Thorlac Turville-Petre⁵⁵.

Por la evidencia interna del texto, puede deducirse que el peregrino, realizó su viaje en la primavera de 1422 y, a juzgar por su habla, era originario de Lincolnshire⁵⁶. La parte de su relato dedicada a Compostela pone de relieve que las indulgencias eran una de sus preocupaciones y nos reproduce el contenido de las cartelas con las indulgencias jacobeanas de 1422: –“*The table in the quere telleth the name*”; “*The table written so hit saies*” y más adelante “*More pardon is nought in that place / That in that table mynde hase*”. Por la lectura de las tablas el peregrino concluye que en Santiago se puede encontrar gran gracia –“*And then to Sent Jamez that holy place ... There maie thou fynde full faire grace*”– y que requiere algún tiempo dar cuenta de las indulgencias –“*To telle the pardon hit askes space*” –.

Las principales eran las siguientes: en la capilla del Monte del Gozo, 100 días de perdón. En la capilla que queda a mano derecha, cuando se entra por el lado norte de la catedral, 300 días de perdón. La descripción apunta a la capilla de Nuestra Señora del Perdón, fundada por el arzobispo Lope de Mendoza (1399-1445); en el altar mayor, bajo el cual yace Santiago, tres días –“*A thre daiez*” o quizá, mejor, 1000: “*A thousand daiez*”– a lo largo de todo el año; en los restantes altares que lo rodean, 40 días; en las tres puertas bajas del coro hay 40 días en todo tiempo e indulgencia plenaria una vez al año –“*plenor remission onez in the yere*”–; en el tesoro, la estancia de piedra situada al lado sur de la catedral, que a las nueve de la mañana se abre a todos los peregrinos, donde está la cabeza de Santiago el Menor, en un altar donde Santiago celebró misa, 3 días –o quizá, mejor, 1000–.

⁵⁵ Robert Brian Tate y Thorlac Turville-Petre, *Two pilgrim itineraries of the Later Middle Ages*, Pontevedra, 1995.

⁵⁶ Tate, Turville-Petre, *Pilgrim*, 25-26, 33.

57 Constance Mary Storrs, *Jacobean pilgrims from England to St. James of Compostella from the early twelfth to the late fifteenth century*, Santiago, 1994, 88-89.

58 Storrs, *Jacobean*, 48-49, 64-65, 111.

59 L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra, J. Uría, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, I, Madrid, 1948, 84-86; F. R. Cordero Carrete, "Embarque de peregrinos ingleses a Compostela en los siglos XIV y XV", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 17, nº 53 (1962), 348-357.

Al confrontar el testimonio del peregrino inglés con las actas del sínodo del siglo XIII, se pone de manifiesto que en el relato no figuran todas las indulgencias vigentes en el siglo XV. El peregrino sólo reproduce una parte del contenido de las tablas colocadas en la catedral. Pero, en cambio, refleja perfectamente la innovación de la segunda mitad del siglo XIV: la primera indulgencia plenaria compostelana. No tiene nada que ver todavía con el Año Santo Compostelano. Es una indulgencia plenaria, que se puede lucrar todos los años en una única ocasión, casi con toda seguridad el 25 de julio, festividad de Santiago, y también en su víspera. El sepulcro de Santiago queda equiparado al de Pedro, en la medida en que los peregrinos de ambos podían lucrar una misma indulgencia plenaria. El peregrino inglés certifica, sin lugar a dudas, que en 1422 no existía aún un Año Santo Compostelano.

La posibilidad de lucrar en Compostela una indulgencia plenaria cada año transformó la peregrinación jacobea. Como afirma C. Storrs, en la segunda mitad del siglo XIV apareció un patrón de tráfico marítimo de peregrinos, procedentes de las Islas Británicas, que se mantendría durante un siglo⁵⁷. Desde el Tratado de Brétigny, se introdujo la obligación de solicitar licencia real para transportar peregrinos a Compostela desde los puertos de las Islas Británicas. Estas licencias quedaron registradas en los *Patent Rolls*, *Treaty Rolls*, *Register of Writs* y *Grants* de Ricardo III. Incluían ciertas condiciones, que prohibían aceptar determinadas categorías de pasajeros: clérigos, caballeros, escuderos y otros nobles⁵⁸. Gracias a la publicación del estudio de Storrs, estamos en condiciones de completar el escaso conocimiento que se tenía de la evolución anual de licencias y el número de peregrinos que autorizaban a embarcar⁵⁹. Entre 1368 y 1390 no se expidieron licencias, pero no dejó de haber peregrinos ingleses. A partir de 1390 los barcos zarparon anualmente, con un máximo en 1395, año en el que el 25 de julio cayó en

domingo. A partir de los propios datos de Storrs⁶⁰, he elaborado un cuadro con los años de expedición de las licencias, el número de licencias, el número de licencias que expresan los peregrinos que se autoriza a embarcar y, finalmente, el número total de peregrinos autorizados. Los años en negrita son aquellos en los que el día de Santiago cayó en domingo.

⁶⁰ Storrs, *Jacobean*, 173-182, apénd. 2.

Años	Número de licencias	Cuadro	
		Número de licencias con número de peregrinos	Número de peregrinos
1361	4	1	26
1367			
1368	6	0	-
1369	3	0	-
1372			
1378			
1389			
1390	3	2	400
1391	6	5	620
1392	4	2	160
1393	5	4	300
1394	8	6	790
1395	28	21	1930
1396	2	2	100
1397	1	1	80
1398	3	3	150
1399	5	3	240
1400			
1401	4	4	230
1402	2	2	100
1403	1	1	100
1406			
1411	3	3	120
1412	2	2	90
1413	7	7	360
1414	3	3	140
1415	1	1	24
1417			
1423	8	7	610
1424	1	1	24
1428	67	51	4024
1431	1	1	20

61 La interpretación de Storrs, *Jacobeum*, 112-117, es básicamente correcta, salvo en lo tocante a los años jubilaes del siglo XIV y principios del XV. En esas fechas aún no existía el año jubilar compostelano.

1432	1	1	24
1434	63	61	3110
1440	1	1	40
1445	33	32	2508
1451	16	16	814
1455	1	1	50
1456	18	17	971
1462	12	12	1060
1466	1	0	
1473	7	7	430
1479			
1484	10	0	-

Es fácil distinguir dos etapas claramente diferentes. La primera arranca de 1361 y llega hasta 1427. La segunda va de 1428 a 1484. En la primera, se aprecia el impacto de la primera indulgencia plenaria, que se podía ganar el día 25 de julio de cada año, cayese o no éste en domingo⁶¹. No puede ser casualidad que con la introducción de la indulgencia plenaria se dispare la organización de verdaderas expediciones de peregrinos de condición social no privilegiada. Las licencias para embarcarlos desde los puertos ingleses se expiden todos los años y son cientos los peregrinos que cada año acuden a ganar la indulgencia. Si el 25 de julio cae en domingo, la fiesta reviste una mayor solemnidad y puede concitar una relativa mayor afluencia de este tipo de peregrinos, como es el caso de los años 1395, con 28 licencias, y 1423, con 8 licencias. Pero, en cambio, no ocurre lo mismo con los años de 1367, 1372, 1378, 1389, 1400, 1406 ó 1417, en los que no se expide ninguna licencia. Después de la celebración del gran jubileo del Año Santo Romano de 1423, la indulgencia plenaria –probablemente ya jubilar– de Compostela del año 1428, año en que el 25 de julio volvió a caer en domingo, moviliza un total de 67 licencias para 4.024 peregrinos.

Con la introducción del año jubilar compostelano, la pauta cambia completamente. A partir de 1428 y hasta 1484, se

puede constatar que las licencias se expiden casi únicamente en los años jubilares, cuando el 25 de julio cae en domingo⁶². Los otros años han dejado de ser atractivos. Aunque no exista una referencia al año 1428 como año de perdonanza, la cifra tan alta de peregrinos embarcados podría bastar para acreditar que fue en realidad el primer Año Santo Compostelano, como ha sugerido con perspicacia Schimmelpfennig⁶³.

⁶² Storrs, *Jacobean*, 114.

⁶³ Schimmelpfennig, *Anfänge*, 292 y 301, tabla 1.

4. La introducción del Año Santo Compostelano

El Año Jubilar Compostelano, regulación cíclica de un período anual en el que se lucra la indulgencia plenaria en cualquier día del año, surgió, efectivamente, después del romano, aunque con una cadencia totalmente distinta. La frecuencia se regula mediante la coincidencia de dos festividades, la fiesta de Santiago y el domingo, y permite celebrar entre doce y trece años santos por siglo. Se cumple esta condición en 1350, 1361, 1367, 1372, 1378, 1389, 1395, 1400, 1406, 1417, 1423, 1428, 1434, 1445, 1451, 1456, 1462, 1473, 1479, 1484, 1490 y 1501, siguiendo una característica secuencia 11-6-5-6.

En 1422, cuando el anónimo peregrino inglés estuvo en Compostela, se habían celebrado ya cuatro Años Santos Romanos: 1300, 1350, 1390 y 1400. El intervalo inicial de cien años había sido reducido a cincuenta por Clemente VI en 1343, y a 33 años, por la bula *Salvator noster unigenitus* de Urbano VI en 1389, lo que permitiría celebrar tres cada cien años. El arzobispo de Santiago Lope de Mendoza (1399-1445) se hallaba al frente de la sede compostelana, cuando se celebró el cuarto Año Santo Romano de 1400, año en que la fiesta de Santiago cayó en domingo. El quinto Año Santo Romano se celebró en 1423, bajo Martín V (1417-1431), año en que de nuevo la fiesta de Santiago volvió a coincidir en domingo.

La conveniencia de celebrar un Año Jubilar Compostelano en torno al sepulcro de Santiago debió de hacerse patente, a la

vista de la gran cantidad de peregrinos jacobeos atraídos por la indulgencia plenaria compostelana. La basílica tenía que resultar insuficiente para dar cabida a la enorme cantidad de peregrinos que el día 25 de julio se concentraba en Compostela de “las cuatro partidas del mundo”. Dado que los peregrinos afluían con más intensidad el día en que la fiesta de Santiago caía en domingo, nada más lógico que alargar precisamente en esos años el tiempo en el cual se podía lucrar la indulgencia plenaria. Si en Roma ese tiempo largo era todo un año, en Compostela el tiempo de perdonanza tenía que ser también jubilar y abarcar a todo el año. Sin cancelar la indulgencia plenaria, que se lucraba en los años ordinarios únicamente el día 25 de julio, se pensó en introducir un año jubilar en el que, periódicamente, el peregrino pudiese ganar la indulgencia plenaria, como en Roma, cualquier día de un Año Santo. Esta es la razón que explica la cadencia tan característica del jubileo compostelano.

Lo que sabemos del arzobispo Mendoza coincide con el promotor de la gran perdonanza compostelana. Devoto de la Virgen del Perdón, fundó bajo su advocación una capilla, que a la postre será también su lugar de enterramiento. En ella se ofrecían 300 días de indulgencia en 1422, según hemos visto. Las pretensiones de la iglesia de Santiago de celebrar un año jubilar respondían a una necesidad real, planteada por la extraordinaria afluencia de peregrinos. La fórmula que lo regula, con una frecuencia cuatro veces más alta que el jubileo romano, colocaba al sepulcro de Santiago por encima de la misma Roma.

Entre la celebración del Quinto Año Santo Romano en 1423 y mucho antes del Sexto de 1450, en un momento y en unas condiciones que no estamos en condiciones de precisar con más detalle, se desarrolló la idea de presentar el *non nato* Año Santo Compostelano, como una antigua concesión del papa Calixto II (1119-1124). Era el pontífice que más había favo-

recido a la sede compostelana. Se le atribuía la composición del *Liber Sancti Jacobi* y la redacción de los sermones de los días 24 y 25 de julio, que tanto ensalzaban el carácter penitencial de la peregrinación jacobea. La concesión de Calixto II habría sido refrendada por la pronta confirmación de algunos de sus sucesores, como Inocencio II (1130-1143) o Anacleto II (1130-1134). En esta forma de proceder, Compostela no se diferenciaba en nada de otras muchas iglesias de Occidente, incluidas las romanas, que pretendían dar cobertura a sus pretensiones con supuestas concesiones papales, totalmente anacrónicas⁶⁴. Buena prueba de que el arzobispo Mendoza interpretaba una necesidad real de los tiempos, es que, desde 1428 los barcos cargados de peregrinos ingleses navegan casi exclusivamente en los Años Santos. El jubileo ofrece la indulgencia plenaria en cualquier momento del año, lo que hace innecesario organizar todos los viajes para coincidir en Compostela el día de Santiago, so pena de no perderse las gracias jubilares.

La introducción del año jubilar compostelano tiene lugar una vez finalizado el Cisma de Occidente, en el pontificado de Martín V (1417-1431). No hay que descartar que, vista la oportunidad de la petición de Lope de Mendoza y a pesar de los débiles fundamentos históricos que la sustentaban, haya habido una concesión pontificia, bien de Martín V para un primer año jubilar en 1428, bien de Eugenio IV para el año 1434. Desde 1434, y a lo largo del resto del siglo XV, es posible seguir la celebración regular del Año Santo Compostelano, según los intervalos previstos, en 1434, 1445, 1451, 1456, 1462, 1473, 1479, 1484 y 1490⁶⁵.

El cambio operado en el régimen de indulgencias compostelano se reflejó rápidamente en las cédulas oficiales colocadas en la catedral, que volvemos a tener oportunidad de conocer gracias al relato de otro peregrino inglés, William Wey, que estuvo en Santiago en el año jubilar de 1456⁶⁶. Wey enumera

⁶⁴ Paulus, *Geschichte*, II, 293-338: "Berühmte, doch unechte Ablässe".

⁶⁵ Carta de seguro de Juan II de 1 de enero de 1434, ed. López Ferreiro, *Historia*, VI, 56-58, apénd. 15 y carta de Juan II de 7 de junio, ed. López Ferreiro, *Historia*, VII, 152-153 (para el año de "perdonanza" de 1434); salvoconducto de Juan II, cf. Vázquez de Parga, *Peregrinaciones*, I, 1948, 94-95, y acuerdo capitular, cf. López Ferreiro, *Historia*, VII, 152, n. 1 (año 1445); Vázquez de Parga, *Peregrinaciones*, I, 1948, 96 ss. (año 1456); López Ferreiro, *Historia*, VII, 127 ss., apénd. 34 7 y 9 (año 1462); López Ferreiro, *Historia*, VII, 1904, 402 ss. (año 1473); carta de los Reyes Católicos desde Guadalupe, cf. Vázquez de Parga, *Peregrinaciones*, 99-100 y López Ferreiro, *Historia*, VII, 1904, 403 y 147-150, apénd. 41 (año 1479); incendio del hospital de Santiago (año 1484), cf. F. López Alsina, *Pes fuit claudus*, 147.

⁶⁶ Vázquez de Parga, *Peregrinaciones*, III, 127-132, n° 85, edita el fragmento referente a Santiago.

67 En la fiesta mitrada la indulgencia no es de 200, sino de 300 días. Muy probablemente ya era así en el siglo XIII.

68 Vázquez de Parga, *Peregrinaciones*, III, 132: "Item Calixtus papa concessit quod quando accidit festum sancti Jacobi die dominica, quod in toto illo anno ibi concurrentes in peregrinatione vere penitentes et confessi sunt absoluti a pena et a culpa"; "Item per bullam sancti Calixti pape, que valde fuit devotus sancti Jacobi, conceditur omnibus peregrinis ecclesie compostellane metropolitanensis in Galicia peregrinationis causa venientibus, quod quando festum sancti Jacobi accidit die dominica, quod in vigilia et in die habeatur plena indulgentia omnium peccatorum suorum, et sic per totum annum, incipiendo prima die mensis Januarii, usque ad ultimam diem mensis Decembris proxime future inclusive".

primero las reliquias y a continuación las indulgencias concedidas "a sanctis patribus".

La primera parte coincide casi literalmente con las actas sinodales del siglo XIII, que Wey no podía conocer. Hay algún pequeño matiz, muy significativo, que no puede explicarse por la diferencia de transmisiones⁶⁷. Las palabras "bulas" y "confirmata", que no aparecen en las actas sinodales, han eliminado cierta indefinición del siglo XIII, para asegurar que fueron concedidas y confirmadas por "bulas" de los santos padres de la sede apostólica.

La verdadera novedad aparece cuando Wey alude a continuación, no una, sino tres bulas de Calixto II. Con la primera habría bastado: el papa concede la indulgencia plenaria en los años que la fiesta de Santiago caiga en domingo. La segunda dice lo mismo, pero de otra forma: que en el día de Santiago y en su vigilia haya indulgencia plenaria, cuando la fiesta caiga en domingo, y que ocurra lo mismo en los restantes días del año desde enero hasta diciembre. La tercera lanza la excomunión mayor sobre quienes duden de dichas indulgencias⁶⁸. Gracias a este preciso relato de Wey, estamos en condiciones de analizar en qué modo se intentó prestigiar al Año Santo Compostelano, en el momento de su introducción, en la tercera década del siglo XV, dándole una antigüedad de la que carecía. La indulgencia plenaria anual en el día de Santiago el 25 de julio —"plenor remission onez in the yere"— estaba entonces plenamente asentada. El primer paso es falsificar su antigüedad y sugerir que esta indulgencia plenaria la había concedido Calixto II. El segundo paso es falsificar su naturaleza y convertirla en un año jubilar. La primera bula de Calixto II lo formula directamente. La segunda bula, indirectamente: a partir de la indulgencia plenaria anual en el día de Santiago y en su vigilia, se extiende a todo el año el tiempo de gracia, a condición de que la fiesta caiga el domingo, con lo que viene a decir lo mismo que la primera bula.

Hay una calculada contradicción, ante la cual se inventa la tercera bula del propio Calixto II. No se debe cuestionar que Calixto II concedió el jubileo, que es lo que importa introducir en el siglo XV, ni que la indulgencia plenaria en los años ordinarios también la había regulado Calixto II. Dos indulgencias distintas, con historias y alcances distintos, precisaban dos bulas también distintas. Pero si, en contra de lo que sería lo esperado, las dos decían lo mismo, aunque de distinta forma, y sólo se referían a la indulgencia jubilar, era porque así lo había querido hacer el propio Calixto II.

Para darle todavía un mayor respaldo, se pensó en inventar las posteriores confirmaciones papales de las tres bulas de Calixto II, genéricas unas y otras atribuidas nominalmente a Inocencio II y a León⁶⁹.

El relato de William Wey muestra que las aspiraciones del arzobispo Lope de Mendoza se vieron plenamente satisfechas. El Año Santo Compostelano se empezó a celebrar con regularidad. La iglesia compostelana modificó el contenido de las tablas anunciadoras de las indulgencias e introdujo la referencia a las tres bulas de Calixto II. Las hojas impresas a finales del siglo XV, que se distribuían a los peregrinos en la catedral, reproducían literalmente el texto que pudo copiar William Wey en 1456⁷⁰.

⁶⁹ Posiblemente el papa Pierleoni, Anacleto II, como propone Schimmelpfennig, *Anfänge*, 293.

⁷⁰ Impresas por Gonzalo de la Pasera. Cf. I. Cabano Vázquez, "Relación de las reliquias de la Catedral de Santiago", *Santiago, Camino de Europa*, 339-340.

5. La última gran modificación de las indulgencias compostelanas: la bula *Regis aeterni* de Alejandro III

La introducción del Año Santo Compostelano se quiso arropar, como hemos visto, con la autoridad de Calixto II: desde el siglo XII y por concesión papal, los peregrinos de Santiago gozan cada año de una indulgencia plenaria en su gran fiesta del 25 de julio, que, cíclicamente, se extiende a todos los días del año, en que la fiesta cae en domingo. En lugar de redactar una única bula falsa, que hubiera sido lo más sencillo, se recurrió a la noticia de tres documentos papales. El contenido tan

71 A. Rodríguez González, "Salvoconducto de Juan II de Castilla para los peregrinos que van a ganar el Jubileo a Santiago", en *Santiago, Camino de Europa*, 299-300.

72 Bula de Sixto IV, ed. López Ferreiro, *Historia*, VIII, 1906, 3-5, apénd. 1: "*de diuersis mundi partibus maxima utriusque sexus fidelium multitudo ad uisitandum -dictam ecclesiam, in qua corpus sancti Jacobi apostoli maioris requiescit, continue et maxime in festo ipsius sancti ac in anno in quo festum ipsum in die dominico occurrit-*".

peculiar de las bulas nos inclina a pensar que nunca se pensó en redactar ninguna de ellas por extenso.

Independientemente de la falsa fundamentación histórica, que se le atribuye a finales del primer tercio del siglo XV, el año jubilar compostelano fue objeto de una gran aceptación popular desde el primer momento de su introducción y recibió inmediatamente un decidido respaldo institucional. El Año Santo de 1434 cuenta con el apoyo del rey de Castilla, Juan II. El primer día de enero, en "*dicto anno jubileo*", el monarca expide un salvoconducto, en favor de los cristianos de Italia, Galia, Germania, Hungría, Dinamarca, Suecia, Noruega y otros lugares, para que hasta el 31 de diciembre transiten libremente por su reino en peregrinación al sepulcro de Santiago, "*tam per terras quam per aquas*". Con este gesto, Juan II quiere manifestar el afecto y devoción que siempre había profesado a la "*sanctam Romanam ecclesiam*"⁷¹. Estas palabras muestran que en fecha tan temprana como 1434 el rey consideraba el jubileo compostelano como una concesión de la sede romana. ¿Obtuvo el arzobispo Lope de Mendoza una bula de Martín V o de Eugenio IV o las palabras de Juan II son ya un eco de las falsas bulas atribuidas a Calixto II? En cualquiera de los casos no se puede considerar que el Año Santo Compostelano, plenamente aceptado, adoleciese de inseguridad jurídica.

En el curso del siglo XV se celebra con regularidad y éxito creciente en cada una de las convocatorias cíclicas. A instancias del cabildo compostelano, Roma envía un explícito respaldo pontificio de Sixto IV para el año jubilar de 1484. El cabildo había expuesto que la constante afluencia de peregrinos se hacía agudizaba en dos ocasiones singulares: el día de la fiesta de Santiago –sin duda, a causa de la indulgencia plenaria del 25 de julio en los años ordinarios– y durante los doce meses de los años jubilaires⁷². Sensible a la petición, Sixto IV reconoce que estas indulgencias han sido otorgadas por

“*diuersos romanos pontifices predecessores nostros*” y accede a que, en tiempo de entredicho, se puedan celebrar en la catedral las funciones litúrgicas en la fiesta de Santiago, su vigilia y la octava, para que los peregrinos no se viesan defraudados. Si el Año Jubilar estaba plenamente asentado a finales del siglo XV, ¿cómo, cuándo y por qué elaborar la falsa bula *Regis aeterni*?

Se trata de un privilegio, atribuido a Alejandro III, expedido el 25 de junio de 1179, en el que el Papa confirma el año jubilar compostelano, concedido por Calixto II, y confirmado posteriormente por Eugenio III (1145-1152) y Anastasio IV (1153-1154). La bula *Regis aeterni* se sitúa deliberadamente en la línea de la versión sostenida en Compostela sobre el origen del año jubilar: concesión de Calixto II y pronta confirmación —de Inocencio II (1130-1143), Anacleto II (1130-1134) y de otros sucesores—. Se conserva en dos ejemplares⁷³. El más interesante es el ejemplar en papel, porque, añade al texto de la bula dos autos de traslado notarial de 27 de agosto de 1316.

La adición de los autos es una clave importante para comprender cómo se intentó darle credibilidad a la falsificación. Se pretendió relacionar la supuesta bula de Alejandro III con los cartularios de la catedral de Santiago del siglo XIV. Los diligencias del traslado están autorizadas por los notarios compostelanos Andrés Pérez y Alfonso Yáñez, por orden de los dos jueces ordinarios de Santiago y en presencia de catorce testigos⁷⁴. El falsificador acudió en busca de estos autos al Tumbo B, cartulario iniciado el 27 de agosto de 1326, en el que se asentaron documentos reales y pontificios, seguidos del correspondiente doble auto notarial⁷⁵.

En el Tumbo B se asentaron en 1326 los documentos que se consideraban más importantes para la catedral compostelana. Ni que decir tiene que entre ellos no podía estar la bula *Regis aeterni*, ni cualquier otro documento relativo a indulgencias

⁷³ Ambos en la Catedral de Santiago. La copia en pergamino fue editada por López Ferreiro, *Historia*, IV, 1901, apénd. 54, 138-142 y Schimmelpfennig, *Anfänge*, 286 (fotografía) y 298-299, apénd. I a (edición); la copia en papel fue editada por primera vez por Schimmelpfennig, 288, 289, 294 (fotografías) y 298-300 apénd. la y lb (edición).

⁷⁴ Por mandato de los dos jueces ordinarios compostelanos, el maestro Juan y Alfonso Yáñez. Fueron testigos del mandato los cardenales don Martín Bernárdez y Fernando Martínez; los canónigos compostelanos Juan Míguez y Pedro Velasco; el prior de Santa María de Sar don Juan Domínguez y el canónigo Alvaro Fernández; los monjes de San Pedro de Fora Gonzalo Pérez y Suero Fernández; los clérigos del coro compostelano Alfonso Gómez, Juan Domínguez, llamado Toro, y Alfonso Pérez; los justicias de la ciudad Juan Vello y Gonzalo Yáñez de Rama; los ciudadanos compostelanos Fernando Yáñez, llamado Ratón, y Velasco Fernández.

⁷⁵ Todos los documentos pontificios copiados en el Tumbo B fueron trasladados por estos dos notarios, ante los mismos testigos, con un auto idéntico, de fecha 27 de agosto de 1326. En los primeros 223 folios se asientan los documentos reales, a continuación los pontificios y desde el folio 273 los de los reyes portugueses. En el cuerpo principal del cartulario hay cuatro autos de traslado distintos, de 3 de octubre de 1326, 8 de agosto de 1328, 16 de agosto de 1328 y 14 de febrero de 1330. Cf. López Alsina, “Los Tumbos de Compostela. Tipología de los manuscritos y fuentes documentales”, en *Los Tumbos de Compostela*, ed. M.C. Díaz y Díaz, F. López Alsina, S. Moralejo, Madrid, 1988, 35-36.

76 Los dos autos coinciden literalmente con los del Tumbo B, salvo en el año. Incluso son los mismos los catorce testigos, lo que resulta imposible, porque los justicias de la ciudad se renovaban anualmente. La alteración de la fecha correcta de 1326 por la de 1316 es intencionada.

77 Schimmelpfennig, *Anfänge*, 290. Bula de 20 de marzo de 1178, ed. López Ferreiro, *Historia*, IV, 1901, 126-134, apénd. 52, y bula de 25 de junio de 1181, cit. López Ferreiro, *Historia*, IV, 1901, 328.

78 El año de la Encarnación -1178- coincide con el año del pontificado -19-, pero no con la indicción, que nos lleva al año 1181. Estos problemas y otras dificultades ya las advirtió López Ferreiro, *Historia*, IV, 329, n.

79 El ejemplar en papel presenta letra bastarda de ca. 1500 y el pergamino letra textual de las mismas fechas. La fórmula *Ad perpetuam rei memoriam* no se introduce hasta Urbano VI (1378-1389). Véase López Ferreiro, *Historia*, IV, 329, n.; Schimmelpfennig, *Anfänge*, 287-290.

plenarias o jubileos de la iglesia de Santiago. Contra las tres bulas falsas de Calixto II siempre se podía esgrimir, entre otras razones, su ausencia inexplicable en el Tumbo B. Los falsificadores del ejemplar en papel de la bula *Regis aeterni* recurren a los autos de traslado para justificar la ausencia tan significativa de la bula en la compilación del siglo XIV. Lo único que tuvieron que hacer fue copiar literalmente los dos autos de traslado, pero anticipando la data en diez años⁷⁶. Con esta operación se pretende dar a entender que en 1326 se había considerado innecesario trasladar la bula *Regis aeterni* al Tumbo B, porque ya la habían trasladado los mismos notarios diez años antes de que se iniciase el cartulario.

Por lo demás, fue también en el propio Tumbo B donde encontraron el traslado de 1326 de dos bulas auténticas de Alejandro III, que le sirvieron de modelo para elaborar la falsa bula *Regis aeterni* a principios del siglo XVI. Como señaló Schimmelpfennig, de una bula confirmatoria del año 1178 se tomó la idea de remitirse a bulas de Eugenio III y Anastasio IV y de otra de 1181, los elementos de datación y la lista de cardenales⁷⁷. El resultado es una bula con una lista incorrecta de cardenales y una contradicción en la datación⁷⁸. El análisis de los elementos formales de los dos ejemplares permite situar en el inicio del siglo XVI el momento de la falsificación de la bula *Regis aeterni*⁷⁹. Es en este contexto cronológico donde hay que explicar su contenido y donde se puede intentar aclarar cuál fue la finalidad de la falsificación. Una vez más y desde Santiago, ahora en el mandato del arzobispo Alonso de Fonseca II (1464-1506), se quiere invocar como modelo el ejemplo romano. A principios del siglo XVI, al Año Santo Compostelano, que desde las primeras décadas del siglo XV se venía presentando como una concesión de Calixto II, se pretende igualarlo con el Año Santo Romano. La bula *Regis aeterni* matiza que Calixto II equiparó las indulgencias del jubileo compostelano con las indulgencias que

obtenían quienes visitaban las iglesias y basílicas de dentro y fuera de Roma. Los peregrinos jacobeos se beneficiarían de las indulgencias jubilares *eisdem modo et forma, quo Romana ecclesia habet*. Como en otras ocasiones anteriores, se avanza en la tendencia secular de asimilar el régimen de indulgencias de la peregrinación al sepulcro de Santiago con el de la peregrinación al sepulcro de Pedro.

Entre los objetivos que se persiguen hay que señalar otros particularmente interesantes. El noveno Año Santo Romano fue convocado en 1500 por el papa Alejandro VI (1492-1503). Fue en este Año Santo cuando se introdujo por primera vez la costumbre de habilitar "Puertas santas" en las basílicas romanas, que se abren y cierran ritualmente durante el año jubilar. La bula *Regis aeterni* señala la duración del año jubilar haciendo especial hincapié en su comienzo en la vigilia de la Circuncisión⁸⁰. Los ritos de apertura y cierre de la Puerta Santa se realizan justamente en tales vigiliass. Muy probablemente, los falsificadores de la bula utilizan la expresión *eisdem modo et forma, quo Romana ecclesia habet* con la finalidad de justificar, a principios del siglo XVI, la implantación en la catedral compostelana de los ritos romanos de las *Puertas santas*.

La bula retrotrae también al siglo XII la concesión de facultar confesores que absuelvan en la catedral a los peregrinos que acuden para ganar la indulgencia plenaria, incluso en los casos reservados a la sede apostólica⁸¹. Este privilegio, que no se puede remontar al siglo XII, pudo ser concedido a la catedral compostelana en la segunda mitad del siglo XIV, juntamente con la indulgencia plenaria del día de Santiago. El relato del peregrino inglés demuestra que este privilegio estaba vigente en 1422: "*Eight cardinalez chosen there be / For confessourez, that is verry, / And have plaine power fully to here, / And pena[un]ce to yef in alle maner[e], / And to assoyle the of alle thing, / That is the Popys graunting*"⁸².

80 "*a vigilia circuncisionis Domini et per totum illum annum integrum usque ad diem ejusdem circuncisionis, et per totum diem in fine illius anni*".

81 "*cum facultate deputandi confessores, qui ad dictam Ecclesiam pro consequenda indulgentia huiusmodi confluentes, etiam in casibus sedi apostolice reservatis absolvent*".

82 Tate, Turville-Petre, *Pilgrim*, 38.

83 "ac etiam eisdem Christi fidelibus in eiusdem sancti Iacobi et translationis corporis sui ac dedicationis eiusdem ecclesie festivitibus ecclesiam predictam a primis vespers, usque ad secundas vespers, ac per totum diem inclusive, devotum visitantibus annuatim, ut plenariam indulgentiam omnium peccatorum suorum, de quibus cordi contriti et ore confessi forent, consequerentur, perpetuis futuris temporibus duraturam concessit". Véase F. López Alsina, "El Papa Alejandro III confirma el jubileo de la Iglesia de Santiago", en *Santiago Camino de Europa*, 340-341.

84 Véase n. 69.

Finalmente, un último objetivo de la falsificación es ampliar un poco más el régimen de indulgencias plenarias de la peregrinación jacobea. La *Regis aeterni* habilita dos días de los años no jubilares para lucrar la indulgencia plenaria: la festividad de la dedicación de la basílica y la de la traslación de Santiago⁸³. A finales del siglo XV los impresos que adquirían los peregrinos en la catedral de Santiago, con la relación oficial de reliquias e indulgencias de la peregrinación no registran todavía estas indulgencias de los años ordinarios⁸⁴.

A modo de conclusión, cabe subrayar que la institución de los Años Santos en la Iglesia de Santiago obedece a unas tendencias, que se manifestaron recurrentemente en diversos aspectos de la historia de la sede compostelana. La posesión de un sepulcro apostólico, con un culto tan vivo e intenso a Santiago el Mayor, constituyó la razón fundamental de la tendencia a incorporar elementos que subrayasen la apostolicidad. También en la peregrinación al sepulcro jacobeo se desarrolló la inclinación a equiparla con la peregrinación a los sepulcros de Pedro y Pablo y el régimen de indulgencias se fue construyendo progresivamente, a imitación de las innovaciones romanas, pero siempre como una respuesta a profundas inquietudes, ampliamente sentidas en la sociedad bajomedieval.



Enrico Menestò

La letteratura odeporica dei pellegrinaggi in Terrasanta: l'esempio del *De locis sanctis* di Beda il Venerabile.

È fin troppo noto come una delle pratiche più costanti della cristianità sia stata, fin dai primi secoli della Chiesa, il pellegrinaggio in Terrasanta¹. Già nel II e nel III secolo i luoghi testimoni degli avvenimenti narrati nel Vecchio e nel Nuovo Testamento avevano esercitato un forte richiamo sulle comunità cristiane. Ma fu a partire dall'editto di Costantino del 313, con il quale alla religione cristiana veniva riconosciuta la libertà di culto e grazie al quale si sarebbero costituiti in brevissimo tempo nuovi centri di venerazione e di preghiera, che i pellegrinaggi divennero più frequenti. Anche la presunta scoperta nel 326 da parte dell'imperatrice Elena, madre di Costantino, delle reliquie della «vera croce» di Cristo, come pure il generale, grandioso lavoro di recupero e di ricostruzione della Gerusalemme cristiana, sortirono l'effetto di richiamare alla città giudea grandi folle di fedeli.

Il pellegrinaggio a Gerusalemme rappresentò per la cristianità tardo-antica e altomedievale d'Occidente una delle spinte più forti ai viaggi lontani e uno dei pretesti più frequenti per molteplici esercizi di scrittura. Furono i pellegrini a far conoscere in Europa l'esistenza dei santuari, i luoghi e le condizioni in cui si trovavano, le reliquie che vi si

¹ La prima parte del testo che qui si pubblica tiene largamente conto, riprendendolo anche letteralmente, di un mio precedente e più articolato saggio dal titolo "Relazioni di viaggi e di ambasciatori", apparso in *Lo spazio letterario del Medioevo*. 1. *Il Medioevo latino*. Direttori Guglielmo Cavallo, Claudio Leonardi, Enrico Menestò. Vol. 1, tomo II: *La produzione del testo*. Roma, 1993, 535-600.

2 Cardini, Franco, "Reliquie e pellegrinaggi", *Santi e demoni nell'alto medioevo* (Atti della XXXVI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo di Spoleto, Spoleto, 7-13 aprile 1988), Spoleto, 1989, 1013.

3 Éthérie, *Journal de voyage*, texte latin, introduction et traduction de Hélène Pétré (Sources Chrétiennes, 21), Paris, 1971, 23.

conservavano, le tradizioni bibliche che vi sopravvivevano. I pellegrini che tornavano dalla Terrasanta portavano con sé reliquie d'ogni tipo che molto spesso venivano utilizzate o rappresentavano la causa occasionale per consacrare nuovi santuari; l'arrivo in Europa di nuove reliquie, oltre a favorire una vasta diffusione di culti orientali, effondeva la Terrasanta per tutta la cristianità occidentale. «Si andava configurando, in altri termini, una conoscenza e *contactu* dell'intero Occidente, che le reliquie di terrasanta rendevano *Terra Santa* a sua volta»². Una moltitudine di genti provenienti da paesi diversi si ritrovò, così, unita nel comune simbolo della Croce; i loro pellegrinaggi in Terrasanta costituirono il primo vero contatto tra Occidente ed Oriente, due mondi che non potevano continuare ad ignorarsi anche se tutto sembrava separarli. I pellegrini tentavano di raggiungere la Palestina consapevoli che i disagi e le difficoltà del viaggio sarebbero stati dimenticati una volta giunti alla mèta; si sa che alcuni di essi si stabilirono definitivamente in Terrasanta senza alcun rimpianto, spesso sopraffatti dalla fatica, dagli stenti e dalla malattia, talvolta affascinati e attratti dal modello di vita dei monaci del deserto. «Il ne faut pas oublier — ha infatti scritto Hélène Pétré — que les pèlerins ne viennent pas seulement chercher en Orient les souvenirs du passé. La renommée des moines orientaux s'est répandue jusqu'en Occident et beaucoup de chrétiens brûlent du désir de contempler de leurs yeux les merveilles de ferveur et d'austérité dont le bruit a couru jusqu'à eux»³. Nei primi decenni del IV secolo, l'era dei grandi pellegrinaggi medievali — che avrebbero avuto come luoghi insigni dapprima Gerusalemme, appunto, e Roma, e poi Santiago di Compostela — era dunque cominciata e di essa si sarebbe impadronito un nuovo genere letterario-memorialistico: gli *Itineraria*, vere e proprie guide in Terrasanta, accompagnati da un genere ad essi affine e spesso nella consuetudine con

essi coincidente, le *Descriptiones*. Bisogna rilevare che «come fonti storiche, questi scritti hanno, però, anche un altro significato di importanza non minore, che non si può dire sia stato preso [molto] in considerazione. Oltre la reale situazione dei luoghi, essi documentano, infatti, il modo come quei luoghi venivano visti ed il significato che essi andavano acquistando per la coscienza religiosa degli uomini del tardo mondo antico e dell'alto medio evo»⁴.

Cospicuo è il numero di *Itineraria* e di *Descriptiones* che ci sono giunti: prima di esaminare direttamente il *De locis sanctis* di Beda, è opportuno ricordare sinteticamente gli antecedenti più illustri⁵.

La prima testimonianza di rilievo è l'*Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque*, più comunemente conosciuto con il nome di *Itinerarium Burdigalense*, in cui un pellegrino anonimo racconta il suo viaggio da Bordeaux a Gerusalemme, passando per Costantinopoli, e il ritorno a Milano, ripassando per Costantinopoli e Roma⁶. Composta nel 333 («Dalmatico et Zenofilo cons.[ulibus]») ⁷ da un privato cittadino, entrato nella letteratura, appunto, come il «pellegrino di Bordeaux» - e non da un funzionario della corte imperiale, come si è spesso ritenuto⁸-, l'operetta è una vera e propria guida, con l'indicazione dei luoghi attraversati, delle *mansiones* e delle *mutationes* con relative distanze. Dopo aver elencato le città oltrepassate in Gallia, Italia, Pannonia, Tracia, Anatolia, Cilicia e costa siriana, solo con l'approssimarsi in Palestina, nei pressi quindi della Terrasanta vera e propria, l'anonimo comincia a descrivere e commentare, in maniera scarna ed essenziale, i luoghi incontrati, accostandoli a misurati riferimenti alle Sacre Scritture⁹.

Se questo è un testo che continua in tutto e per tutto la tradizione degli *itineraria romana*, l'*Itinerarium Egeriae* è il primo racconto di viaggio vero e proprio. Redatto sotto forma di lettera diretta da una donna religiosa ad altre religiose, è un

⁴ Parente, Fausto, "La conoscenza della terra santa come esperienza religiosa dell'Occidente cristiano dal IV secolo alle crociate", *Popoli e paesi nella cultura altomedievale* (Atti della XXIX Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo di Spoleto, Spoleto, 23-29 aprile 1981). Spoleto, 1983, 237.

⁵ Per gli itinerari in Terrasanta si veda, in generale, Leclercq, Henri, "Pèlerinages aux lieux saints", *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, tome 14. Paris, 1939, 65-176; Valentini, Roberto, "Itinerari", *Enciclopedia cattolica*, vol. VII. Città del Vaticano, 1951, 518-525; Saxer, Victor, "Itinerari", *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da Angelo Di Berardino, vol. II. Casale Monferrato, 1984, 1881-1884. Tra le varie collezioni e le raccolte di questi testi, le più importanti sono: *Itineraria Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sancte bellis sacris anteriora, lingua latina exarata*, a cura di T. Tobler e A. Molinier, 2 voll.. Genève, 1879-1885; *Itineraria et alia geographica* (Corpus Christianorum, 175-176). Turnhout, 1965. Per una prima presentazione, anche storico-letteraria, si vedano almeno: Donner, Herbert, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jahrhundert)*. Stuttgart, 1979; Parente, "La conoscenza", cit. Per un'escursione delle fonti si veda Brusa, Antonio, "Aspetti della conoscenza dell'Oriente nell'Occidente medievale", *Archivio storico pugliese* (1980) 185-204. Utile per alcune considerazioni di carattere generale è Schein, Sylvia, "Between Mount Moriah and the Holy Sepulchre: The Changing Tradition of the Temple Mount in the Central Middle Ages", *Traditio* 40 (1984) 175-195.

⁶ Per i manoscritti, le edizioni e la bibliografia dell'*Itinerarium Burdigalense*, cfr. *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque et ab Heraclea per Aulonam et per urbem Romam, Mediolanum usque*, in *Repertorium fontium medii aevi* primum ab Augusto Potthast digestum, nunc cura collegii historicorum et pluribus nationibus emendatum et auctum, vol. VI (I-J-K). Romae, 1990, 468-469; si veda anche Parente, "La conoscenza", cit., 244-245 n. 17.

⁷ *Itinerarium Burdigalense* (571.6), ed. a cura di P. Geyer e O. Cuntz, in *Itineraria et alia geographica*, cit., 8.

⁸ cfr. Hunt, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312-460*. Oxford, 1982, 58.

⁹ Per un esame dettagliato e per la bibliografia più significativa dell'*Itinerarium Burdigalense* cfr. Parente, "La conoscenza", cit., pp. 245-252. Da ricordare anche il contributo di Milani, Celestina, "Strutture formali nell'*Itinerarium Burdigalense*", *Aevum* 57 (1983) 99-108.

10 Sul ms. cfr. *Sancti Hilari tractatus de mysteriis et hymni et Sanctae Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta*, quae edita ex codice Aretino deprompsit J.F. Gamurrini. Accedit *Petri Diaconi liber de locis sanctis*. Roma, 1887, IX-XIV; Mazzatinti, Giuseppe, *Inventari delle Biblioteche d'Italia*, vol. VI. Forlì, 1896, 237 n. 405; *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII-VIII*, ed. P. Geyer. Praeg-Vindobonae-Lipsiae, 1898 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 39) VIII-XIV; Wilmart, André, "L'Itinerarium Eucheriae", *Revue bénédictine* XXV (1908) 458-467; Melani, Lapo, "Sul ms. 405 della Biblioteca d'Arezzo", *Atti del Convegno internazionale sulla 'Peregrinatio Egeriae' nel centenario della pubblicazione del Codex Aretinus 405 (già Aretinus VI, 3) (Arezzo, 23-25 ottobre 1987)*. Arezzo, 1990, 85-91.

11 Cfr. Gamurrini, Gian Francesco, "I Misteri e gli Inni di S. Ilario vescovo di Poitiers ed una «Peregrinazione ai luoghi santi» nel quarto secolo scoperti in un antiquissimo codice", *Studi e documenti di storia e diritto*, V (1884) 81-107.

12 Cfr. *Sancti Hilari tractatus*, cit. L'anno successivo lo stesso Gamurrini ne diede una nuova edizione rivista e corretta; cfr. Gamurrini, Gian Francesco, "Sanctae Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta", *Studi e documenti di storia e diritto*, IX (1888) 97-174. Per le edizioni e per i più importanti riferimenti bibliografici sull'*Itinerarium Egeriae* cfr. *Egeria*, in *Repertorium fontium medii aevi*, cit., vol. IV (D-E-F-Gez). Romae, 1976, 283-284, e Parente, "La conoscenza", cit., 256 n. 36. Si veda anche la recente edizione, con traduzione italiana a fronte e commento: *Egeria, Pellegrinaggio in Terra Santa*, a cura di Nicoletta Natalucci. Firenze, 1991.

13 Le lacune, che riguardano i capitoli 16 e 25, sono state colmate solo in minima parte con il ritrovamento di alcuni frammenti, noti come *Excerpta Matritensia*, presenti in un codice di Toledo, il Tol. 14, 24 del IX secolo, ora alla Nazionale di Madrid; si tratta di alcune notizie topografiche pubblicate da Donatien de Bruyne, "Nouveaux fragments de l'Itinerarium Eucheriae", *Revue bénédictine* XXVI (1909) 481-484.

14 Circa la composizione dell'*Itinerarium*, numerosi sono gli indizi che inducono a ritenere che l'opera fosse costituita non solo da una, ma da un insieme di epistole, inviate dalla pellegrina in patria. Sul problema si veda Egeria, *Pellegrinaggio*, ed. Natalucci, cit., 31-35; cfr. anche Smiraglia, Pasquale, "Il testo di Egeria: problemi di struttura", *Atti del convegno internazionale sulla 'Peregrinatio Egeriae'*, cit., 93-108.

15 Cfr. *Itinerarium Egeriae*, capp. I-IX, ed. Ae. Franceschini et R. Weber, in *Itineraria et alia geographica*, cit., 37-50.

16 *Ibid.*, capp. X-XII, 50-54.

resoconto di un soggiorno di tre anni a Gerusalemme e dei diversi pellegrinaggi compiuti durante quel periodo. Il testo è trådito da un unico manoscritto, l'*Aretinus* 405 della Comunale di Arezzo, proveniente da Montecassino, dove fu scritto nell'XI secolo¹⁰. Il codice, che è in beneventana, fu scoperto nel 1884 da Gian Francesco Gamurrini¹¹, al quale è anche dovuta l'*editio princeps* dell'*Itinerarium* pubblicata nel 1887¹². Nel manoscritto il testo è mutilo dell'inizio e della fine e presenta lacune anche all'interno — lacune che è stato possibile colmare con testimonianze indirette posteriori¹³ —; nell'insieme il codice contiene non più della metà dell'opera, che si presenta divisa in due parti¹⁴. Nella prima parte la descrizione comprende l'ascesa al Sinai, con ritorno a Gerusalemme attraverso l'Egitto e la Palestina¹⁵; un viaggio in Arabia con la salita al monte Nebo¹⁶; una visita alla tomba di Giobbe nella regione di Ausitis¹⁷; ed infine il ritorno in patria, dopo tre anni, con una deviazione¹⁸ da Antiochia nella Mesopotamia per visitare i santi monaci e per andare in pellegrinaggio a Edessa al sepolcro dell'apostolo Tommaso, ritorno che, attraverso le regioni già percorse all'andata, cioè la Cilicia, la Cappadocia, la Galazia e la Bitinia¹⁹, conduce la pellegrina a Costantinopoli, dove redige il suo diario. Nella seconda parte sono minuziosamente descritte le celebrazioni liturgiche gerosolimitane²⁰. Non si sa se nel testo ci fosse anche la descrizione del viaggio dalla Galazia a Costantinopoli; manca certamente tutta la descrizione della Palestina e di Gerusalemme²¹. Stante anche la mutilazione iniziale e finale del testo, nulla si sa sull'identità e sulla provenienza dell'autrice. Comunque sul nome della donna c'è oggi, dopo varie e prolungate discussioni²², un sostanziale accordo: sulla base dell'importantissima testimonianza contenuta in un'*Epistola* che il monaco Valerio indirizzò nella seconda metà del VII secolo ai confratelli di un monastero della regione di Bierzo, tra la Galizia e León, l'autrice sareb-

be una tal Egeria non meglio identificata, forse una monaca, forse una gran dama o forse una semplice pellegrina ²³. Il luogo d'origine è, invece, ancora controverso; restano infatti plausibili due possibilità: la Gallia e la Galizia ²⁴. Anche la datazione dell'opera non è certa, due sono le ipotesi più probabili: o tra il 381 e il 384 ²⁵ o tra il 414 e il 416 ²⁶. Quanto alle fonti — soprattutto in relazione alla prima parte — Egeria utilizza soprattutto la sua esperienza diretta, poi la Bibbia e l'*Onomasticon* di Eusebio nella traduzione di Gerolamo ²⁷. Scritto in un latino volgare e disadorno, privo di qualsiasi reminiscenza letteraria ²⁸, l'*Itinerarium Egeriae* è certamente importante non solo per le notizie di topografia e di liturgia — una liturgia che si distingue per il suo carattere prevalentemente storico da quelle più antiche e da quelle occidentali —, non solo per il suo valore di documento linguistico, non solo per la notevole capacità descrittiva dell'autrice, ma anche per essere prezioso testimone di tutta una serie di elementi caratterizzanti il pellegrinaggio cristiano tra il IV e il V secolo. In ogni tappa Egeria prega, legge un brano della Bibbia relativo al luogo, recita un salmo appropriato, conclude con una nuova preghiera. È un incedere rituale: una liturgia derivante dal cammino dei luoghi biblici, a riprova del valore intimamente liturgico del pellegrinaggio. Questa connessione tra pellegrinaggio e pratica culturale è ampiamente confermata dalla seconda sezione del testo — quella dedicata alla liturgia di Gerusalemme — che non può, pertanto, essere giudicata come una mera aggiunta. Del resto, poiché questa liturgia «ripercorreva, nel corso dell'anno, la vita di Gesù negli stessi luoghi in cui si era svolta, in essa si riassumeva e si sublimava l'essenza stessa del pellegrinaggio in Terra santa, così come i pellegrini del IV secolo lo intendevano» ²⁹. L'*Itinerarium* è dunque percorso da una costante tensione spirituale che talvolta fa di questo prezioso resoconto storico-geografico, un testo di non comune attrattiva ³⁰.

17 Ibid., capp. XIII-XVI, 54-58.

18 Ibid., capp. XVII-XXI, 58-65.

19 Ibid., capp. XXII-XXIII, 65-67.

20 Ibid., capp. XXIV-XLIX, 67-90.

21 Due testimonianze indirette ci permettono di definire comunque l'entità e il contenuto di quasi tutto quello che del testo non ci è giunto. La prima testimonianza, già inserita dal Gamurrini nella sua prima edizione dell'*Itinerarium*, è costituita dal *Liber de locis sanctis*, un'opera dovuta a Pietro Diacono, un abate di Montecassino che certamente consultò il manoscritto aretino prima della sua mutilazione. La seconda, dall'*Epistola* — appena sotto ricordata — del monaco Valerio. Per più ampie informazioni al riguardo, cfr. Egeria, *Pellegrinaggio*, ed. Natalucci cit., 21-31.

22 Per una sintesi della questione cfr. Parente, "La conoscenza", cit., 257-258, e Egeria, *Pellegrinaggio*, ed. Natalucci cit., 43-45.

23 Cfr. Egeria, *Pellegrinaggio*, ed. Natalucci, cit., 49-55.

24 Cfr. ibid., 46-49.

25 Cfr. Devos, Paul, "La date du voyage d'Egérie", *Analecta Bollandiana* LXXXV (1967) 165-197.

26 Cfr. Lambert, Aimé, "L'*Itinerarium Egeriae*", vers 414-416", *Revue Mabillon* XXVIII (1938) 49-69.

27 Cfr. Ziegler, Joseph, "Die 'Peregrinatio Aetheriae' und das Onomastikon des Eusebios", *Biblica* XII (1931) 70-84, e Id., "Die 'Peregrinatio Aetheriae' und die hl. Schrift", ibid. 162-198.

28 Per la lingua dell'*Itinerarium* si veda almeno Väänänen, Veikko, *Le journal-épître d'Egérie ('Itinerarium Egeriae'). Etude linguistique*. Helsinki, 1987, e Milani, Celestina, "Note di linguistica egeriana", *Atti del Convegno internazionale sulla 'Peregrinatio Egeriae'*, cit., 109-135. Per lo stile, cfr. Spitzer, Leo, "The Epic Style of Pilgrim Aetheriae", *Comparative Literature* III (1947) 225-258.

29 Egeria, *Pellegrinaggio*, ed. Natalucci cit., 19. Così anche Parente, "La conoscenza", cit., 259, e Hunt, *Holy Land Pilgrimage*, cit., 107-127.

30 Su Egeria e il suo *Itinerarium* si veda ora il saggio di Cardini, Franco, "Egeria la pellegrina", in Bertini, Ferruccio - Cardini, Franco - Leonardi, Claudio - Fumagalli Beonio Brocchieri, Maria Teresa, *Medioevo al femminile*. Roma-Bari, 1989, 3-30.

31 Per i manoscritti, le edizioni e la bibliografia del *De situ Hierosolymitanae urbis* cfr. *Eucherius episcopus, pseudo*, in *Repertorium fontium medii aevi*, vol. IV cit., 385-386; si veda anche Parente, "La conoscenza", cit., 262 n. 52.

32 Per le due redazioni e le edizioni del *De situ terrae sanctae* si veda Parente, "La conoscenza", cit., 263 n. 55.

33 Manoscritti, edizioni e bibliografia del *Breviarius* sono indicati in *Breviarius de Hierosolyma*, in *Repertorium fontium medii aevi*, cit., vol. II (A-B). Romae, 1967, 584; per le edizioni cfr. anche Parente, "La conoscenza", cit., 265 n. 57.

Caratteristiche del tutto diverse ha il *De situ Hierosolymitanae urbis atque ipsius Iudae epistola ad Faustum presbyterum*, attribuito erroneamente ad Eucherio vescovo di Lione³¹; l'opera, infatti, non avendo l'autore visitato i luoghi descritti, è un raffazzonamento di informazioni di varia provenienza, tra cui Gerolamo (*Epistola ad Dardanum de terra repromissionis*) e lo pseudo Egesippo. Il *De situ Hierosolymitanae urbis*, redatto a modo di lettera e indirizzato ad un certo Fausto presbitero, non è un itinerario propriamente detto, ma un insieme di notizie su Gerusalemme e la Giudea.

Centoni da altre fonti sono pure due operette del VI secolo: il *De situ terrae sanctae*, attribuita ad un tale Teodosio, forse un nordafricano, e databile intorno al 530, e l'anonimo *Breviarius de Hierosolyma* la cui datazione va posta tra il 530 e il 590. I due scritti sono diversi tra loro. Il primo, che tra l'altro è tramandato in più redazioni³², è una compilazione di un ben visibile interesse documentario sulla Palestina e gli altri luoghi santi. Teodosio ricorda gli episodi più noti dell'Antico e del Nuovo Testamento accaduti nelle località nominate della Palestina ed indica in miglia (in leghe secondo alcuni manoscritti) la distanza che separa tra loro questi villaggi. L'autore dà l'impressione di aver visitato direttamente i luoghi descritti, ma non è da escludere l'ipotesi che egli si sia servito del racconto di altri, diretti conoscitori di quelle stesse località. La seconda operetta è una specie di guida per la visita alle chiese di Gerusalemme, compilata forse da un pellegrino latino. La breve descrizione, tradata in due redazioni³³ e scritta in un linguaggio un po' rozzo, quantunque offra informazioni topografiche molto preziose per il periodo precedente al regno di Giustiniano (527-565), è «la descrizione assolutamente irrealistica di una città ideale», dove «i vari elementi della tradizione appaiono [...] come compressi in uno spazio ristretto senza alcuna coscienza delle effettive

dimensioni della realtà che costituisce, invece, [...] una preoccupazione costante dell'autore del *De situ*»³⁴; Gerusalemme, in particolare, è presente come un grande reliquiario.

Fra i testi di pellegrinaggio del VI secolo, il più importante è senza dubbio il cosiddetto *Itinerarium Antonini Placentini*, erroneamente attribuito al martire omonimo (o meglio Antonio) piacentino morto almeno un paio di secoli prima, ma in realtà dovuto ad un ignoto pellegrino che, con alcuni compagni, si reca da Piacenza in Terrasanta³⁵. L'*Itinerarium*, così come ci è giunto, è incompleto; la narrazione comincia con la partenza del pellegrino da Costantinopoli. Da qui la comitiva passa a Cipro, nella città di Costanza. Il viaggio continua attraverso la Siria, la Palestina, il Sinai, l'Egitto fino ad Alessandria, da dove inizia il ritorno lungo lo stesso itinerario dell'andata. A Sura presso l'Eufrate termina la descrizione. Come gli altri del VI secolo, anche questo testo è stato tramandato in due redazioni: la *recensio prior*, che è la più breve, e la *recensio altera*, più ricca di dettagli ed in un latino migliore e di cui esiste pure una *recensio breviata*. Nella *recensio altera* lo spostamento di alcuni paragrafi ha provocato una variazione nella descrizione delle prime tappe. La redazione originale è la *prior*, ritenuta dapprima solo un'epitome. La *recensio altera*, stimata al contrario come la genuina, è in realtà un rifacimento dell'originale, eseguito dopo la riforma carolingia, nel tentativo di restituire il testo in una lingua latina normalizzata³⁶. Databile intorno al 560, l'*Itinerarium* è il resoconto di un viaggio realmente avvenuto, anche se talvolta provoca, in chi lo legge, una sensazione di confusione e di disordine, oltre ad una certa incredulità per informazioni obiettivamente inverosimili. Molto numerose e probabilmente quasi tutte false, sono le reliquie descritte. Al pari degli autori degli altri *Itineraria*, anche per l'anonimo di Piacenza il momento edificante è più importante di quello narrativo. Il suo è un discorso devozionale che si sviluppa lungo il filo condut-

³⁴ Parente, "La conoscenza", cit., 265-266.

³⁵ Per i manoscritti, le edizioni e la bibliografia dell'*Itinerarium Placentini* cfr. *Antonini Placentini Itinerarium*, in *Repertorium fontium medii aevi*, vol. II cit., 376; si veda anche Parente, "La conoscenza", cit., 267-268 n. 64.

³⁶ Si veda anche Milani, Celestina, *Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d.C.* Milano 1977, 31-34.

37 Parente, "La conoscenza", cit., 268.

38 Ibid., 272-273.

39 Bedae *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, V, 15, in Bedae *Opera historica*, with an English Translation by J.E. King, vol. II. Cambridge (Massachusetts) - London, 1963, 282.

40 Manoscritti, edizioni e bibliografia del *De locis sanctis* sono segnalati in Adamnanus abbas Hiiensis, in *Repertorium fontium medii aevi*, vol. II cit., 121; cfr. anche Parente, "La conoscenza", cit., 277 n. 82.

tore di un viaggio nei luoghi santi. *L'Itinerarium* è tuttavia una fonte importante non solo perché documenta l'«attività edilizia di Giustiniano che restaurò i danni delle devastazioni samaritano del 529»³⁷, ma anche perché il suo autore è «l'ultimo pellegrino occidentale, di cui si sia conservato il resoconto del viaggio, ad aver visitato Gerusalemme prima di quel tragico 20 maggio del 614 quando i Persiani [...] irrupero nella città mettendola a ferro e fuoco»³⁸.

Dopo ventiquattro anni nel 638 Gerusalemme fu occupata dalle truppe musulmane guidate dal califfo Omar. Dopo la conquista araba, il primo pellegrino cristiano che visitò la città santa è — a quanto si sa — un «Galliarum episcopus», come lo chiama Beda³⁹, di nome Arculfo. Il viaggio si svolse tra il 679 e il 682. Ma non fu Arculfo a scrivere il racconto del proprio viaggio: a redigerlo fu Adamnano, nono abate di Iona (623-704), il noto biografo di san Columba. Con Adamnano e il suo *De locis sanctis* si viene a creare una nuova situazione nell'ambito della letteratura odepica. Chi scrive il resoconto di un viaggio o una guida di una regione o di una città, non è più colui che ha compiuto quel viaggio o visitato di persona quella regione o quella città, ma è un'altra persona che raccoglie e mette per iscritto i ricordi della prima, confrontandoli con opere analoghe scritte in precedenza. Il *De locis sanctis* di Adamnano è suddiviso in tre libri: il primo tratta di Gerusalemme, il secondo è sulla Palestina, Damasco, Tiro ed Alessandria; il terzo su Costantinopoli e l'isola di Vulcano⁴⁰. Adamnano si mostra un raccoglitore diligente e scrupoloso, che integra il racconto di Arculfo con altre fonti che, relativamente ai primi due libri, sono l'*Onomasticon* di Eusebio, tradotto da Gerolamo, il *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim*, i *Commentarii in Ezechielem*, i *Commentarii in Osee* e il *Commentarius in Nahum* di Gerolamo, l'*Epistola ad Paulam et Eustochium de resurrectione beatae Mariae* dello pseudo Gerolamo, il *Chronicon* di

Sulpicio Severo, l'*Historia* dello pseudo Egesippo e le *Instructiones* di Eucherio di Lione⁴¹. La narrazione è talvolta vivace, caratterizzata, laddove si danno notizie apprese dalla viva voce di Arculfo, da un discreto realismo descrittivo.

Se si tiene conto della tecnica di composizione usata da Adamnanno, strettamente collegata alla ragione primaria che lo ha spinto a scrivere la sua operetta, ovvero integrare i dati già noti, attestati dalla tradizione scritta, con le testimonianze dirette sulla Terrasanta, si comprende meglio la motivazione per cui nel 702 o nel 703 Beda abbia compilato il suo *De locis sanctis*⁴². Con questa operetta Beda, che non si spostò mai dalla sua Northumbria, ha voluto offrire un'esposizione ordinata e razionale sulla topografia e i monumenti della Palestina, cercando di distinguere sempre l'elemento storico dal leggendario. Il *De locis sanctis* è dunque un manualetto contenente notizie sicure ed essenziali sulla Terrasanta, concepito per far conoscere ai giovani monaci di Jarrow, anche solo con la lettura, diretta o indiretta, la terra del Cristo che attirava sempre più pellegrini da tutta Europa. L'opuscolo, al pari del *De ortographia* e del *De arte metrica* — altri due scritti di Beda più o meno trentenne —, ha carattere principalmente didattico. Beda non lo elenca tra le sue opere, ma ne fa un rapido cenno a conclusione del XVII capitolo del V libro della sua *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, definendolo un'epitome dell'opera omonima di Adamnanno. Dice Beda: «Haec de opusculis excerpta praefati scriptoris [cioè dal *De locis sanctis* di Adamnanno] ad sensum quidem verborum illius, sed brevioribus strictisque comprehensa sermonibus, nostris ad utilitatem legentium Historiis indere placuit. Plura voluminis illius si qui scire delectat, vel in ipso illo volumine, vel in eo quod de illo dudum strictim excerptimus, epitomate requirat»⁴³.

Il realtà il libello di Beda è un centone di alta erudizione che attinge, oltre ad Adamnanno, ai cinque libri della *Historia* dello pseudo Egesippo (che — come detto — è anche una delle fonti

⁴¹ De situ Hierusalem — dichiara all'inizio del primo libro lo stesso Adamnanno — nunc quaedam scribenda sunt pauca ex his quae mihi sanctus dictavit Arculfus; ea vero quae in aliorum libris de eiusdem civitatis positione reperiuntur a nobis pretermittenda sunt. È (l'allusione sembra qui essere all'opera dello pseudo Eucherio): Adamnani *De locis sanctis libri tres*, I, 1, ed. L. Bieler, in *Itineraria et alia geographica*, cit., 185.

⁴² Per i manoscritti, le edizioni e la bibliografia del *De locis sanctis* si veda Beda *Venerabilis*, in *Repertorium fontium medii aevi*, vol. II cit., 470; cfr. anche Parente, "La conoscenza", cit., 283 n. 92.

⁴³ Baedae *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. cit., V, 17, 292.

44 Bedae Venerabilis *De locis sanctis*, cap. XIX, 4, ed. I. Fraipont, in *Itineraria et alia geographica* cit., 279-80.

45 Ibid., 252, 254, 257, 261.

46 Ibid., 251.

dello stesso Adamnano) e al *De situ Hierosolymitanae urbis* dello pseudo Eucherio. È Beda stesso ad indicare le sue fonti; nel XIX ed ultimo capitolo del *De locis sanctis* dichiara espressamente che «Haec de locis sanctis, prout potui, fidem historiarum secutus et maxime dictatus Arculfi Galliarum episcopi, quos eruditissimus in scripturis presbyter Adamnanus lacinoso sermone describens tribus libellis comprehendit»⁴⁴. Come fa in altre sue opere, talvolta le annota a margine: nel capitolo I registra «Eucherius», nel II «Eucherius» e «Arculfus», nel V «Hieronymus» (il riferimento è quasi certamente all'*Epistola ad Dardanum* citata anche dallo pseudo Eucherio⁴⁵). Nei capitoli III e IV e in quelli successivi al V tali indicazioni mancano, forse perché non trascritte dai copisti. Queste, dunque, le fonti principali, alle quali devono essere aggiunte, per completezza, in primo luogo la Bibbia, poi il *De pascha* attribuito allo pseudo Cipriano (nel testo l'autore è detto *Victorius Pictavensis*) di cui sono citati due esametri e, infine, i *Quattuor libri evangeliorum* di Vettio Aquilino Giovenco, una parafrasi in esametri del Vangelo di Matteo, integrato qua e là con passi da Luca e Giovanni, di cui è riportato un verso.

Dopo l'*incipit*, fissato dalla tradizione manoscritta secondo la forma dei classici latini, seguono tre distici elegiaci in cui Beda, dopo aver presentato l'opera e se stesso come autore della medesima, rivolge un'invocazione a Gesù:

«Descrip̄si breviter finesque situsque locorum;
pagina sacra magis quae memoranda refert,
Beda sequens veterum monumenta, simulque novorum
carta magistrorum quae sonat inspiciens.
Da Iesu, ut patriam semper tendamus ad illam,
quam beat aeternum visio summa tui»⁴⁶.

Segue poi la divisione della materia in 19 capitoli.

L'aver definito il *De locis sanctis* di Beda un centone, sia pure

di alta erudizione, potrebbe accreditare l'idea che l'opuscolo sia di scarso valore, assolutamente privo di originalità. Sarebbe, questo, un giudizio frettoloso e per nulla obiettivo, dal momento che Beda, anche nelle opere minori, rivela una precisa autocoscienza storiografica, un modo nuovo e diverso di guardare la vita e la storia, che si manifesta anche nel tipo di selezione che egli effettua sul materiale che sta utilizzando, ma soprattutto nella capacità — senza dubbio eccezionale — che egli dimostra nel saper raccogliere, in questo caso attorno ai luoghi santi, una serie di testimonianze, senza tradirne il significato, anzi riuscendo ad adattarle mirabilmente ad un uditorio così particolare come quello rappresentato dai giovani monaci nortumbri. È questo, senza dubbio, uno dei meriti maggiori di Beda. Bisogna tuttavia dire che tale merito non è l'unico né tantomeno il più significativo tra quelli che gli vanno riconosciuti. Quale sia la sua reale grandezza non è problema da affrontare qui. È stato spesso detto e ripetuto che Beda, pur dimostrando una forte immaginazione ed indipendenza di giudizio, sarebbe un autore non originale al quale andrebbe comunque riconosciuta una straordinaria abilità nel riassumere ed ordinare le sue fonti; come pure è stato affermato che quello che Beda ci ha lasciato, escluse le opere storiche, nascerebbe tutto e soltanto dalla sua attività di insegnante. Quantunque abbiamo un fondo di verità, questi giudizi sono, in realtà, parziali e limitanti; essi sembrano infatti prescindere da quello che certamente è uno dei riferimenti fondamentali per capire Beda: ovvero cogliere e chiarire ciò che lo muove nel suo lavoro, la coscienza intellettuale e spirituale che egli ha della vita, della Chiesa e della storia. Credo che occorra allora affrontare lo studio del *De locis sanctis* anche e soprattutto con questa finalità; indagherò certo le fonti, il modo del loro uso, ma sempre tentando di comprendere il significato, appunto, della sua autocoscienza storiografica.

47 Così Parente, "La conoscenza" cit., 284.

48 Bedae Venerabilis *De locis sanctis*, cap. I, 1, ed. Fraipont cit., 252.

Ho già ricordato come le fonti principali impiegate da Beda per compilare questo testo siano Adamnano — il cui nome non compare tra quelli degli autori citati a margine (al suo posto Beda indica Arculfo) —, lo pseudo Egesippo e lo pseudo Eucherio. Il più utilizzato è il *De locis sanctis* di Adamnano, presente in tutti i diciannove capitoli del libello di Beda; segue lo pseudo Eucherio che si ritrova nei capitoli I, II, V, VI, VII e IX; dello pseudo Egesippo Beda si serve nei capitoli IX, X, XI e XVIII. I ventinove capitoli del primo dei tre libri di cui è composta l'opera di Adamnano sono riassunti da Beda nei sei capitoli iniziali del suo *De locis sanctis*. Beda, che preferisce seguire uno schema assai lineare per presentare i luoghi santi della Palestina, dell'Egitto e dell'Asia Minore, concentra in un unico capitolo tutto ciò che riguarda un determinato luogo ed eventuali sue osservazioni, al contrario di Adamnano che dedica ciascun capitolo soltanto ad un singolo argomento, sia esso una città, una chiesa, una porta, una torre ecc.

Nel primo capitolo, nel descrivere la posizione e la configurazione di Gerusalemme, Beda si dà cura di chiarire perché il luogo della passione e della sepoltura di Gesù *extra urbem* secondo il racconto evangelico, si trovi ora all'interno della stessa città. «La tradizione precedente aveva spiegato questa incongruenza sulla base del presupposto che, corrispondendo il punto ove era stata piantata la croce al centro del mondo ed essendo [...] la Giudea situata al centro del mondo e Gerusalemme al centro della Giudea, la croce di Gesù non poteva che essere stata piantata ἐν μέσῳ Ἱηρουσαλήμ [...]. Beda ne dà, invece una spiegazione lucidamente formulata in termini storici»⁴⁷: «Post passionem quippe Domini a Tito imperatore destructa, sed ab Aelio Hadriano Caesare, a quo etiam nunc Aelia uocatur, instaurata multoque amplior effecta est. Unde est, quod, cum Dominus extra portas urbis passus sepultusque sit, modo loca passionis et resurrectionis illius intra eiusdem moenia cernuntur»⁴⁸.

Dopo la presentazione geografica e topografica di Gerusalemme esemplata sui paragrafi II, III, IV e V dello pseudo Eucherio, integrati con alcuni passi del primo capitolo del primo libro di Adamnano, Beda nel II capitolo illustra i luoghi e gli edifici sacri della città. L'importanza di tale capitolo è evidente: si tratta infatti della seconda descrizione dei *loca sancta* di Gerusalemme (la prima è quella di Adamnano) dopo le distruzioni dei Persiani e i restauri dell'igumeno Modesto. Più che giustificato, dunque, il fatto che ad esso si dedichi ora un'attenzione particolare. Le fonti sono Adamnano, ovviamente, e lo pseudo Eucherio: del primo sono utilizzati i capitoli dal I all'VIII, l'XI, il XVI, il XVIII e il XIX del primo libro; dello pseudo Eucherio i paragrafi dal IV al IX. Beda ricorda subito la chiesa detta *Martyrium*, costruita da Costantino sul luogo dove fu ritrovata la croce di Cristo. Quindi, posta verso occidente rispetto alla prima, la chiesa del Golgota, costruita sulla roccia dove fu innalzata la Croce. Nella cripta scavata nella pietra, si trovava un altare sul quale si officiava in onore dei defunti, i cui corpi, durante la durata del rito, venivano deposti sulla piazza davanti alla porta della chiesa. Sul luogo stesso dove fu eretta la Croce era visibile un candelabro di bronzo sospeso alla volta e dal quale pendeva una croce d'argento. Sempre ad occidente si trovava l'*Anastasis*, una grande chiesa, la chiesa della Resurrezione, di forma rotonda, cinta da tre pareti concentriche entro ciascuna delle quali si trovava un ampio spazio per camminare. Dodici colonne sostenevano la cupola che ricopriva la chiesa. Tre altari, posti nella parete di mezzo, guardavano uno a sud, uno a nord e il terzo ad ovest. Si entrava nella chiesa attraverso due porte a quattro aperture, cioè per due ingressi che davano accesso alle tre aree separate dalle mura dell'edificio; di queste otto aperture, quattro erano rivolte verso Volturno, cioè verso nord-est, e quattro verso Euro, cioè verso sud-est. Al centro della rotonda, era situata un'edicola anch'essa

rotonda, tagliata nella stessa roccia, la cui entrata guardava ad oriente. All'interno era rivestita di ferro, all'esterno, fino alla sommità, che era dorata e sosteneva una grande croce d'oro, era ricoperta di marmi. Il sepolcro di Cristo era scavato nella parete settentrionale di questa camera, sempre nella roccia; il pavimento della stanza era più basso del sepolcro di circa tre palmi. L'ingresso era posizionato nella parte meridionale del monumento. Dodici lampade ardevano notte e giorno, quattro nel sepolcro vero e proprio, e otto sopra, nel lato destro. Il colore della pietra del monumento e del sepolcro era bianco-rosso. A destra del sepolcro, unita a tutto il complesso architettonico, era stata innalzata una chiesa quadrangolare dedicata alla Vergine Maria. Nella piazza, tra le chiese del Golgota e del *Martyrium*, era posto un oratorio nel quale si conservava il calice di Cristo e la spugna a Lui porta sulla Croce. Sempre tra le due chiese era possibile vedere il luogo dove Abramo aveva costruito l'altare per immolare il figlio Isacco e dove ora era collocata una grande tavola sulla quale venivano depositate le elemosine per i poveri. Sotto il portico della chiesa denominata *Martyrium* era visibile la lancia che ferì il costato di Cristo.

A questo punto della descrizione, in qualche manoscritto dell'opera di Beda, come del resto in alcuni di quelli dell'opera di Adamnano, è inserita la pianta di tutto l'insieme degli edifici. Nei manoscritti in cui sono trasmessi, questi disegni presentano varie differenze tra loro. La pianta del complesso ove si trovava il Santo Sepolcro, insieme a quelli di altre tre chiese, cioè di Santa Sion, dell'Ascensione sul monte degli Olivi e della chiesa a forma di croce eretta sul pozzo di Giacobbe a Sichem, fu quasi certamente disegnata da Adamnano sulla base di schizzi eseguiti da Arculfo stesso su tavole cerate. Le piante contenute nei manoscritti di Beda sono molto semplificate; le più vicine al proprio *exemplar* — più o meno coincidente con la raffigurazione originale di

Adamnano — sembrano essere quelle del codice Vindobonensis 458, scritto a Salisburgo intorno alla metà del IX secolo. Vale la pena ricordare che edifici come questa «Sancte Marie Ecclesia», che nei disegni è indicata come «Ecclesia Sancte Dei genitricis» non sono documentati in nessun'altra fonte. Di questa chiesa non è rimasta traccia e verosimilmente essa non esisteva neppure prima delle devastazioni persiane. Dalla descrizione e dagli schizzi di Arculfo/Adamnano e poi di Beda, alcuni luoghi ed edifici santi appaiono profondamente diversi da come è possibile immaginarli — ad esempio — dalla narrazione di Egeria.

«Haec quidem omnia, quae commemoravimus, sancta loca extra montem Sion posita cernuntur»⁴⁹ dice Beda, che prosegue ricordando come nella parte bassa della città dove sorgeva un grande tempio, i Saraceni avessero costruito una «orationis domum» capace di contenere tremila persone. Da questo punto del capitolo Beda abbandona Adamnano per seguire lo pseudo Eucherio: parla di alcune cisterne per l'approvvigionamento dell'acqua, della piscina di Betsaida e della fonte di Siloe. Il silenzio di Adamnano su questi luoghi è quasi certamente dovuto al fatto che Arculfo non poté vederli, essendo stati via via distrutti da Persiani e Saraceni. Interessanti i paragrafi finali di questo secondo capitolo che dipendono sempre dallo pseudo Eucherio. Beda parla di numerose cellette di monaci che, «in suprema montis Sion planitie»⁵⁰, circondano una grande chiesa fondata dagli apostoli nella quale non solo gli stessi apostoli ricevettero lo Spirito Santo, non solo avrebbe avuto luogo l'ultima cena, ma sarebbe anche morta Maria. In mezzo ad essa si innalzava la colonna di marmo della flagellazione di Cristo; sempre in essa era conservata la pietra sulla quale, «extra civitatem»⁵¹, era stato lapidato il protomartire Stefano. Beda dice poi che al centro di Gerusalemme «columna celsa stat»⁵², la quale durante il solstizio d'estate non fa ombra e che pertanto il centro della città è ritenuto il

49 Ibid., cap. II, 3, 257.

50 Ibid., cap. II, 5, 258.

51 Ibid., cap. II, 6, 258.

52 Ibid.

53 Ibid., cap. II, 6, 259.

54 Ibid., cap. V, 1, 261.

55 Ibid., cap. V, 3, 262.

centro della terra: ciò anche sulla base del versetto 12 del Salmo 73 secondo cui Dio avrebbe operato la nostra salvezza, appunto, «in medio terrae». Beda cita quindi due esametri del *de Pascha* che attribuisce a Victorius Pictavensis (lo pseudo Cipriano):

«Est locus, ex omni medius quem credimus orbe;

Golgotha Iudaei patrio cognomine dicunt»⁵³;

il centro dell'universo per i Giudei sarebbe dunque il Golgota. Con questi versi si chiude il II capitolo dell'operetta di Beda, un capitolo — come detto — di notevole importanza perché significativo ed emblematico — una sorta di 'campione' — di tutta la compilazione.

Ancora qualche considerazione. La narrazione del santo sepolcro di Adamnano, che Beda riprende, è del tutto diversa da quella offerta da Egeria: la rotonda che Arculfo visitò è infatti la costruzione che sostituì l'originale tipo basilicale descritta nella *Peregrinatio*. Inoltre, la presenza di comunità monastiche sul monte Sion ricordata da Eucherio e fatta propria da Beda era certamente molto antica dal momento che già al tempo di Egeria i monaci del monte Sion vivevano in comunità e scendevano all'*Anastasis* per l'ufficio.

Dal terzo al quinto capitolo Beda tratta, in ordine, del luogo e della grande pianta di fico alla quale si sarebbe impiccato Giuda, della storia del sudario e della sacra sindone, dei luoghi «aspera et montuosa»⁵⁴ intorno a Gerusalemme, della valle di Giosafat, della chiesa rotonda che sorgeva in questa valle; in essa era conservata la pietra «in qua — dice Beda copiando Adamnano — Dominus nocte, qua tradebatur, oravit, vestigiis genuum quasi cera molli impressis»⁵⁵.

Nel VI, altro importante capitolo, Beda parla del monte degli Olivi e descrive la chiesa dell'Ascensione che si trovava sulla sommità, riportandone — come fa anche Adamnano — la pianta; avverte poi che a Betania, oltre la tomba di Lazzaro, posta all'interno di una chiesa, si trovava un monastero.

La materia trattata nei successivi dodici capitoli, dal VII al XVIII, costituisce l'argomento del II libro di Adamnano che di capitoli ne registra trenta. Nel VII Beda discorre di Bethlem e dei relativi *loca sancta*, tra cui la sepoltura di David a proposito della quale egli si preoccupa di menzionare, con grande scrupolo, le fonti antiche che discordano da quanto affermato dalla sua fonte: «Haec relationem Arculfi Galliarum episcopi secutus dixerim: ceterum Ezras aperte scribit in Hierusalem esse David sepultum»⁵⁶.

Beda descrive poi (capitoli VIII e IX) le due città di Chebron e Gerico, i loro dintorni e gli edifici più importanti, come i sepolcri dei Patriarchi e la chiesa di Galgala, applicando ancora una volta una straordinaria tecnica riassuntiva che gli permette di concentrare e sintetizzare in poche righe i prolissi racconti della fonte.

I capitoli X e XI sono da Beda dedicati al fiume Giordano, al mare di Galilea e al mar Morto. Qui, in sintonia con i suoi interessi scientifici, l'autore mostra una notevole attenzione alle condizioni climatiche e agli aspetti naturalistici del paesaggio, cosicché i rapidi cenni di Adamnano alle fonti del Giordano e al mar Morto sono da Beda integrati con lunghi brani dello pseudo Egesippo.

Beda continua⁵⁷ con la descrizione del luogo dove fu battezzato Gesù Cristo, ricordando, come fa Adamnano, che il punto preciso era segnalato da una croce che di solito era coperta quasi del tutto dalle acque. «In extrema fluminis parte»⁵⁸ sorgeva una chiesa quadrata, dove, si diceva, si sarebbero conservate le vesti indossate dal Cristo quando fu battezzato. Sulla sommità di una collina posta sulla riva orientale, si trovava un grande monastero dedicato a san Giovanni Battista. Sempre sulla scia di Adamnano, Beda coglie l'occasione per parlare sia delle locuste e del miele silvestre di cui si nutrì il Battista, sia della fonte che porta il nome del santo; vicino alla città di Sichem — continua Beda — si trovava una

⁵⁶ Ibid., cap. VII, 3, 265.

⁵⁷ Ibid., cap. XII, 2, 273.

⁵⁸ Si riassumono qui, fino al successivo capoverso, i capitoli XII-XV.

59 Ibid., cap. XIV, 275.

chiesa a forma di croce, costruita per ricordare l'incontro tra Gesù e la Samaritana, «in cuius medio [erat] fons Iacob quadraginta cubitis altus»⁵⁹: corrispondendo un cubito a 44,4 centimetri, la fonte doveva essere alta ben oltre 17 metri. La narrazione si sposta quindi su tre città Tiberiade, Cafarnao e Nazareth; poche notizie su ognuna. Di Nazareth sono ricordate due grandi chiese, una costruita al centro della città, dove era la casa di Gesù infante, l'altra dove era la casa dell'Annunciazione.

I capitoli XVI, XVII e XVIII trattano rispettivamente del monte Tabor dove si trovano tre chiese e un grande monastero; della città di Damasco dove coesistevano due chiese: una frequentata dai Cristiani, l'altra dai Saraceni; della città di Alessandria, del suo porto, della prospiciente isoletta di Faro, della chiesa dove era sepolto l'evangelista Marco, dei villaggi sorti lungo il Nilo.

Il XIX ed ultimo capitolo è da Beda dedicato a Costantinopoli e alla basilica di Santa Sofia dove era conservata la Croce di Cristo.

Questo, dunque, a grandi linee il contenuto del *De locis sanctis* di Beda. Giunti a questo punto, quali sono le osservazioni, o meglio le conclusioni, che, viste le premesse, è possibile fare? Va ribadito che il *De locis sanctis* di Beda è un'opera di compilazione; quindi un'opera antica e nuova nello stesso tempo: antica per la materia trattata, nuova per l'organizzazione delle sue parti. È un'opera che mostra costantemente la fisionomia di una precisa composizione musiva di elementi predisposti. Non c'è dubbio che Beda ordini mirabilmente i passi presi in prestito da altri, che — come si è visto — egli indica puntualmente, quasi a garantire i lettori della credibilità della sua narrazione; ma sistema la materia in modo accurato e con raffinata semplicità di esposizione, senza mai usare forme e artifici, giungendo alla composizione di un testo omogeneo, di un tutt'uno che alla fine si caratterizza per la

coerenza, l'equilibrio e la prudenza. Egli era certamente consapevole che le fonti usate non descrivevano i luoghi, i monumenti e gli avvenimenti tutte alla stessa maniera; privilegia Arculfo/Adamnano perché sa che il primo aveva visto con i propri occhi ciò che racconta. È vero che egli molto spesso segue *verbum ad verbum* la sua fonte, ma è anche vero che egli la inserisce in un contesto suo proprio, la adatta alle sue esigenze, senza peraltro alterarne né tantomeno stravolgerne alcunché. La scrittura di Beda è molto limpida ed efficace; egli adotta uno stile conciso ed espressivo. Nel descrivere i *loca sancta* e quant'altro, non si esprime mai — né avrebbe del resto potuto farlo — in prima persona; quando riporta qualche informazione della cui storicità e attendibilità non è sicuro, si serve prudentemente di forme impersonali come *feruntur, dicitur, narratur, traditur* o *ferunt, dicuntur*.

Va anche confermato che il *De locis sanctis* non è un'opera storica, è un'opera di topografia e di descrizione di monumenti, nella quale il gusto del concreto, della notizia oggettiva e precisa trova riscontro anche nel suo grande interesse alle condizioni e ai fenomeni geografici. Interessi che egli coltivò partecipando ad un mondo vissuto sempre attraverso gli orizzonti del suo monastero. Il mondo vero — con la sua fisicità, la sua geografia, le sue guerre e i suoi drammi — dovette restare fuori la porta di quel cenobio, una realtà in pace, un porto sicuro a cui si poteva arrivare per poi raggiungere — come sarebbe capitato a Beda stesso — la gloria felice di una vita trascorsa in quiete⁶⁰.

È notissimo il ritratto che Beda ha voluto dare di sé, alla fine dell'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*: «Haec de Historia Ecclesiastica Britanniarum, et maxime gentis Anglorum, prout vel ex literis antiquorum, vel ex traditione maiorum, vel ex mea ipse cognitione scire potui, Domino adiuvante digessi Baeda famulus Christi et presbyter monasterii beatorum apostolorum Petri et Pauli, quid est ad

⁶⁰ La bibliografia su Beda è molto vasta. Basterà qui rinviare a: *Bede, His Life, Times and Writings. Essays in Commemoration of the Twelfth Centenary of his Death*, ed. by A. Hamilton Thompson. Oxford, 1935 (rist. New York, 1966); Hunter Blair, Peter, "The Historical Writings of Bede", *La storiografia altomedievale* (Atti della XVII Settimana di studi del Centro italiano di studi sull'alto medioevo di Spoleto, Spoleto, 10-16 aprile 1969). Spoleto, 1970, 197-221; Id., *The World of Bede*. London, 1970; Southern, Richard W., *Bede*, in Id., *Medieval Humanism and other Studies*. Oxford, 1970, 1-8; Musca Giosuè, *Il Venerabile Beda storico dell'Alto Medioevo*. Bari, 1973; Bonner, Gerard, "Bede and Medieval Civilization", *Anglo-Saxon England*, 2 (1973) 71-90; Leonardi, Claudio, "Il Venerabile Beda e la cultura del secolo VIII", *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII* (Atti della XX Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo di Spoleto, Spoleto, 6-12 aprile 1972). Spoleto, 1973, 603-658; Ward, Benedicta, *The Venerable Bede*. London, 1990; Silvestre, Maria Luisa, *Beda il Venerabile. La natura e i tempi: luoghi della storia, luoghi della politica*. Napoli, 1995.

61 Bedae *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. cit., V, 24, 382-384.

62 Ibid.

63 Leonardi, "Il Venerabile Beda", cit., 608.

Viuraemuda et Ingyruum. Qui natus in territorio eiusdem monasterii, cum essem annorum septem, cura propinquorum datus sum educandus reverentissimo abbati Benedicto, ac deinde Ceolfrido; cunctumque ex eo tempus vitae in eiusdem monasterii habitatione peragens, omnem meditandis Scripturis operam dedi: atque inter observantiam disciplinae regularis et quotidianam cantandi in ecclesia curam, semper aut discere, aut docere, aut scribere dulce habui. Nonodecimo autem vitae meae anno diaconatum; tricesimo gradum presbyteratus, utrumque per ministerium reverentissimi episcopi Iohannis, iubente Ceolfrido abbate, suscepi. Ex quo tempore accepti presbyteratus usque ad annum aetatis meae quinquagesimum nonum, haec in Scripturam sanctam meorumque necessitati ex opusculis venerabilium patrum breviter adnotare, sive etiam ad formam sensus et interpretationis eorum superadicere curavi»⁶¹. Beda ci ha infatti lasciato commenti alla Bibbia, vite dei santi e martirologi, inni, storie del suo monastero e di tutta la sua gente, manuali scolastici e altro. «Teque deprecor, bone Iesu, — continua, chiudendo l'*Historia* — ut cui propitius donasti verba tuae scientiae dulciter haurire, dones etiam benignus aliquando ad te, fontem omnis sapientiae, pervenire et parere semper ante faciem tuam»⁶². Dunque, un'intera vita trascorsa nel monastero a imparare, a insegnare e a scrivere. Insegnare e scrivere: due attività che è possibile percepire come dono divino per chi è veramente «servo di Cristo, *famulus Christi*».

«La dolcezza di cui parla Beda — ha scritto Claudio Leonardi in alcune pagine memorabili — è la dolcezza che gli viene dalla pace divina, accolta in sé nell'attesa di poter risalire dall'immagine alla fonte di tanta sapienza. Ogni suo scritto viene riferito da Beda a questa misura. E ogni sua parola lascia intravedere una sicurezza, una certezza che nulla può rompere»⁶³. Anche nel momento supremo del suo trapasso, la scena è dominata da una visione di pace, di serenità. Narra il

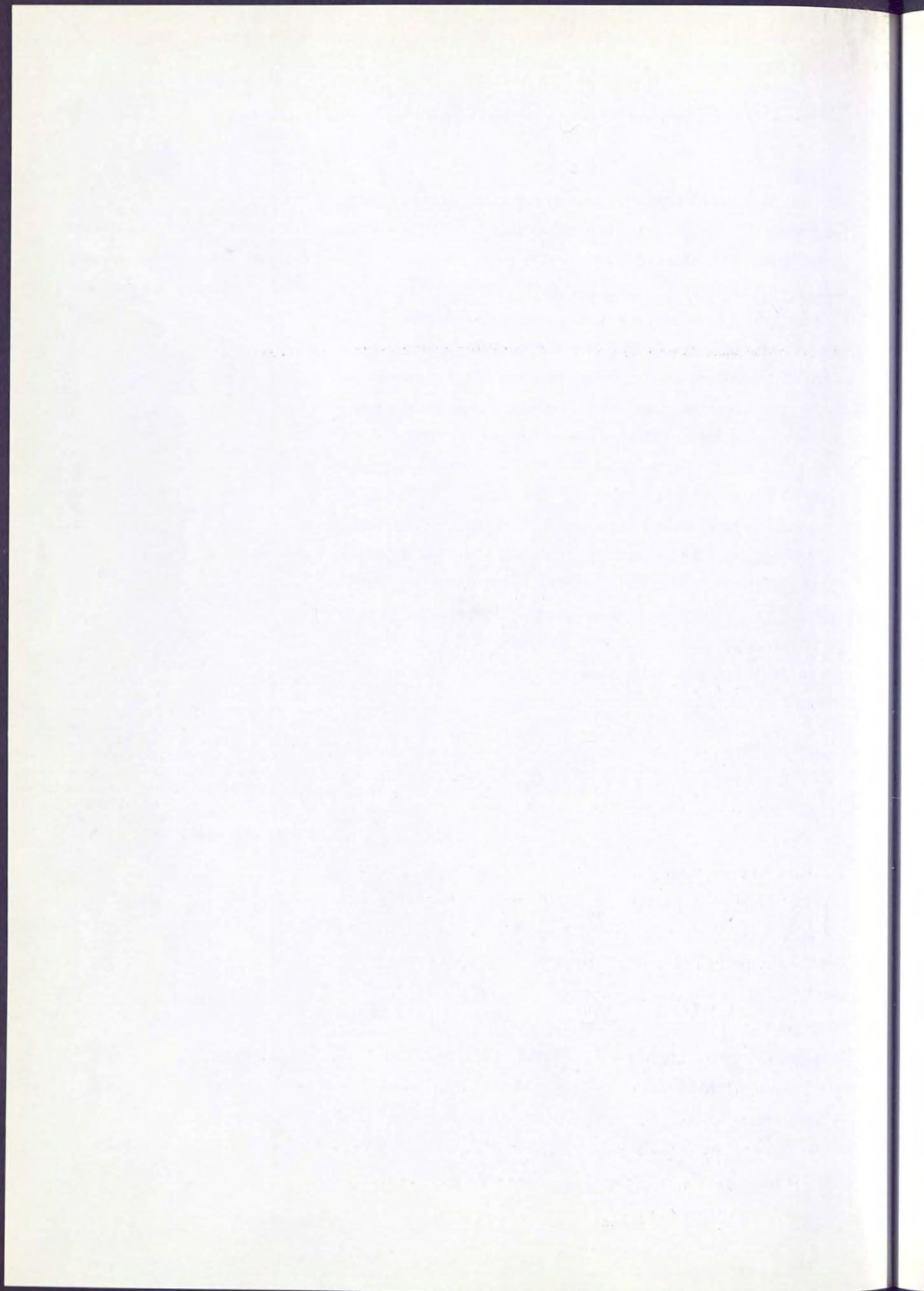
suo fedele scolaro Gutberto che nessuno dei monaci aveva mai visto morire qualcuno «in tam magna devotione atque tranquillitate»⁶⁴. «La comprensione di Beda sta innanzi tutto nella comprensione di questa *tranquillitas*. Perché la sua vita, i suoi scritti, la sua cultura sono come la sua morte»⁶⁵. È in questa *tranquillitas* che «gli deriva dalla fede, cioè dalla certezza di possedere Dio, e dalla speranza di un possesso più pieno ed alto»⁶⁶, che va colta l'autocoscienza umana e storiografica che Beda manifesta anche in un'operetta come il *De locis sanctis*, che, sebbene di non molte pretese, risponde tuttavia ad un'esigenza spirituale del tempo — cioè di far conoscere la terra del Cristo a chi, nell'impossibilità di recarvisi pellegrino, «desiderava leggerne la descrizione se letterato, ascoltarne la lettura se illetterato»⁶⁷ —, e che oggi sarebbe un errore sottovalutare dal momento che permette di comprendere quale fosse l'idea che all'inizio dell'VIII secolo si aveva della Terrasanta, un'idea che avrebbe influito moltissimo sull'immaginario dei secoli successivi.

64 Cuthbertus, *Epistola de obitu Bedae*, in Bede's *Ecclesiastical History of the English People*, edd. B. Colgrave - R.A.B. Mynors. Oxford, 1969, 586.

65 Leonardi, "Il Venerabile Beda", cit., 610.

66 Ibid.

67 Musca, *Il Venerabile Beda* cit., 38.





Adalbert Mischlewski

**Saint Anthony and Saint James –
The Antonines and the Pilgrimage
to Santiago**

St. Anthony, one of the most popular saints of the late Middle Ages, is frequently depicted together with other saints, with St. Paul the first hermit because of the legendary visit, with St. Rochus and St. Sebastian as a patron saint of diseases, with St. Augustine as the author of the rule of the Order of St. Anthony¹, but only very rarely with St. James, although both were closely connected. Their relation was entirely due to the order which had adopted the name of the great father of the monks from the Egyptian desert.

The Order of St. Anthony in more than one respect can be regarded as a singular phenomenon in the history of religious communities². The group's origin is owing neither to a charismatic personality who gathered disciples nor in the wish of some individuals to lead a life together following the example of Christ, but only to the imperative appeal of the Christian command to love one's neighbour.

During the last decade of the 11th century in vast areas of western Europe, from Flanders to Dauphiné, a disease was widely spread which because of the intense, burning pain was called *ignis sacer* (Holy Fire) and which could only in the 17th century be identified as ergotism³. It is caused by the consump-

¹ For his companions in iconography see *Lexikon der christlichen Ikonographie* 5, Rom, Freiburg, Basel, Wien 1973, 210-211; an example for St. Augustine as a companion of St. Anthony see Günther Bayer, *St. Martin Memmingen*, Memmingen 1967, 48.

² For the following history of the Order of St. Anthony see Adalbert Mischlewski, *Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts*, Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 8, Köln, Wien 1976; id., *Un ordre hospitalier au Moyen Age. Les chanoines réguliers de Saint-Antoine-en Viennois*, La pierre et l'écrit, Grenoble 1995.

³ Mischlewski, Adalbert, "Das Antoniusfeuer in Mittelalter und früherer Neuzeit in Westeuropa", *Maladies et société (XIII-XVIII siècles)*. Actes du colloque de Bielefeld novembre 1986. Paris 1989, 249-268.

4 Monumenta Germaniae Historica, Scriptores
6. Hannover 1844, 366.

tion of ergot (*secale cornutum*), the durable form of the fungus *Claviceps purpurea* Tulasne, and is known in two forms, the *Ergotismus gangraenosus* (gangrenous ergotism) and *Ergotismus convulsivus* (convulsive ergotism). Both forms are clearly discernible in the description of the *Chronica* related to the year 1089 by the monk Sigebert of Gembloux (1028/29-1112): "It was a year of epidemics, particularly in the western parts of Lorraine, where many whose interior was eaten up by the holy fire decayed in their consumed limbs blackened like charcoal. Either they died miserably or deprived of their rotten hands and feet continued an even more miserable life. Many were tortured by nervous convulsions"⁴. Hallucinations resulting from LSD which proved to be in the ergot additionally alarmed the terrified population. The death rate oscillated between 12 and 96%.

What was plainer for people of that time than turn to their familiar saints and seek protection and healing there. They were loved and venerated as friends of God and their real existence and efficacy were assured by the fact that their bones could be seen, even touched. As for example in Paris St. Geneviève, in Limoges St. Martial were visited, crowds of helpless went to the mortal remains of St. Anthony who had lived in Egypt (ca. 252-356) and had been buried at an unknown place. According to a legendary source his bones (found in 561) are said to have been transferred from Alexandria via Constantinople to La-Motte-aux-Bois, a tiny village in Dauphiné, which as early as 1083 adopted the name Saint-Antoine. At that time the small church with St. Anthony's bones together with four other churches was presented by the archdiocese of Vienne to the famous monastery of Montmajour (near Arles) which erected a priory there.

When after the increasing incidents of the holy fire numerous healthy and ill pilgrims made their way to the burial place of St. Anthony neither the few monks nor the small number of

farmers felt able to take care of the approaching crowds adequately. As often in the history of Christianity the challenge of disease and misery was met by deeds of charity. It was laymen from the surroundings, noblemen and others of lower rank, married and unmarried people, men and women that about 1095 were prepared to serve the pilgrims in the common form of a brotherhood⁵. What follows must be counted among the most remarkable phenomena in the history of the religious orders which in its spectacular development of new communities includes more than one such example.

After a first improvised accommodation of the pilgrims a few years later, a separate house, the *Domus elemosinaria* (*Maison de l'Aumône*) was built, which served both as a home for the brothers and sisters on duty and for the pilgrims, the ill and the healthy likewise. Soon afterwards, still before 1130, another house was built, especially for the sick, the later Grand Hôpital.

At the same time, the young brotherhood was called to other places: in 1123 it obtained two hospitals in and near Gap, shortly afterwards Chambéry and Besançon followed. During the second half of the 12th century the snowball develops into an avalanche. The brothers of St. Anthony appear at places as far away as Castrojeriz (Burgos), perhaps already in 1146⁶, Ranverso (Torino) and Bailleul in Flanders, both about 1180, followed about 1185/86 by Susa (Torino). The string of appointments does not stop: Rome 1190, the first German establishment at Roßdorf near Hanau after 1190, Pont-à-Mousson 1197 and additional German houses: Memmingen (Bavaria), in 1214, Grünberg (Hesse) before 1222 and Tempzin (Mecklenburg) in 1222. All these houses besides Susa and Tempzin were to belong to the members of the highest rank in the Antonine order⁷.

An unexpectedly swift extension like that at a time of only limited means of communication inevitably raises the question

5 For the early history of the Antonines see Mischlewski, Adalbert, "Männer und Frauen in hochmittelalterlichen Hospitälern. Das Beispiel der Antoniusbruderschaft", *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter*, Berliner Historische Studien 18, Berlin 1992, 165-176.

6 Javier Sainz Saiz, *Monasterios y conventos de la Provincia de Burgos*, León 1996, 75.

7 Mischlewski, Adalbert, "Expansion et structures de l'Ordre hospitalier de Saint-Antoine-en-Viennois", *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux. Actes du Premier Colloque International du C.E.R.C.O.M. Saint-Étienne, 16-18 Septembre 1985*, Saint-Étienne 1991, 195-209.

8 Mischlewski, *Ordre hospitalier*, 156-169.

9 Mischlewski, Adalbert, "Les laïcs et l'Ordre hospitalier de Saint-Antoine", *Les mouvances laïques des ordres religieux*. Saint-Étienne 1996, 163-171.

10 Mischlewski, Adalbert, "Die Niederlassungen des Antoniterordens in Bayern", *Norbert Backmund, Die Chorherrenorden und ihre Stifte in Bayern*, Passau 1966, 231-242.

11 Feller-Fest, Veronika, "Uznach", *Helvetia Sacra IV/4*, Basel und Frankfurt am Main 1996, 118-128.

12 Fréchet, Georges, "Les Antonins à Paris. Des Origines à la Réforme de 1619", *Paris et Ile-de-France, Mémoires* 40 (1989) 7-36.

how this was possible. One of the essential reasons certainly lies in the efficient hospital organisation, another in the excellent treatment, careful nursing and successful surgery. These remarkable achievements became widely known also in distant regions so that the confraternity from Dauphiné was called for treatment. This fact can rightly be ascribed to the pilgrims on their way to Santiago, who on their pilgrimage usually were eager to visit other places of worship. Although ten kilometers off the main road through the valley of the Isère, streams of pilgrims to Santiago will certainly have passed to Saint-Antoine to visit and honour the bones of the great saint.

Even when between 1232 and 1247 the brotherhood had turned into an order, 50 years later the order into a community of canons with an abbot at the head of it, the number of branches called preceptories grew steadily until at the end of the 15th century the order had 41 general preceptories whose heads were appointed by the abbot and were directly subordinate to him. These in their turn appointed the heads of the 178 simple preceptories onto which must be added a number of 26 preceptories, priories and parishes whose heads were also appointed by the abbot. That means that the Antonines according to the statutes of 1478 possessed 245 houses which were legal entities⁸. As at that time it was clearly pointed out that the order operated about 370 hospitals⁹, there must have been about 125 hospitals without any legal status and therefore not mentioned in the official catalogues of the order. Among them were such famous ones as Würzburg¹⁰, Uznach (St. Gallen)¹¹ or Cathenoy (Oise)¹²; the greater part, however, is still unknown. Most probably a great quantity of them can be found – as those just mentioned – on the pilgrim roads to Santiago. Even if the Antonines principally dealt with one single disease (the *holy fire*, since the 12th century also called *Saint Anthony's fire*), the reception of pilgrims for them as for all other medieval hospitals was a matter of course. This became

obvious only in some rare cases as 1431 in Memmingen¹³ or some decades later in Isenheim in Alsace, where 1480 a daily mass was donated in order to provide the numerous pilgrims to Rome and to Santiago with an early service before their departure¹⁴.

Let us now follow first one pilgrim path, that recorded by the Servite Friar Hermann König of Vacha, which begins in the great place of pilgrimage Einsiedeln in Switzerland (Schwyz) in order to demonstrate the connection of the Antonines with the Santiago pilgrimage¹⁵. We shall mention not only those St. Anthony's places quoted by König but all those on his way which are known. König's way was partly used also by other famous pilgrims, e.g. by Sebald Rieter and Arnold von Harff¹⁶. Before arriving in Einsiedeln the pilgrims coming from the north could stay overnight in the houses of the Antonines in Memmingen, Ravensburg, Konstanz and Uznach¹⁷.

As the first place with a hospital of the Antonines appears the town of Bern in König's guide for pilgrims¹⁸, 11 miles from Einsiedeln – König normally uses the German mile of 7 kilometers. In König's guidebook the hospital in Bern is not mentioned explicitly, but that does not mean that it was unknown or not frequented.

Apart from the mother house in Saint-Antoine, the hospitals of the Antonines had only a limited capacity for staying overnight and were probably recommended secretly in case of an emergency. On the other hand the cult places of St. Anthony were certainly not only visited as possible hostels, but served also the purpose to visit a saint whose image had during the late Middle Ages gradually changed from a helpful thaumaturge to an arbitrary "fire demon"¹⁹.

Nothing could be more appropriate to put him into a favourable mood through prayers and financial sacrifices than by visiting St. Anthony chapels which since the unique monopolization of the St. Anthony worship brought about by Pope John

13 1431 X 25, Letter of recommendation of Bishop Ulrich II. Putsch of Brixen: "... ad domum s. Anthonii in Memminga, in qua languentium multitudo deget et frequentia confluit peregrinorum..." (Mischlewski, Adalbert, "Die Auseinandersetzung des Nikolaus von Kues mit den Antonitern", *Innsbrucker Historische Studien* 9 (1986) 19-36, here 24, note 31).

14 1480 IV 11 (Heinrich Alfred Schmid, *Die Gemälde und Zeichnungen von Matthias Grünewald* 2 (Textband). Straßburg 1911, 307-308.

15 There are several editions and translations now. We mention: *Pilgerführer nach Santiago de Compostela (1495) von Hermann König von Vach*, ed. by Ludwig Hengstmann, Solingen 1996 (original and modern German text); Klaus Herbers und Robert Plötz, *Nach Santiago zogen sie. Berichte von Pilgerfahrten ans »Ende der Welt«*, München 1996, 164-209 (modern German); *Hermann König von Vach, The Pilgrimage and Path to Saint James*, translated with an introduction and notes by John Durant, London 1993; König von Vach *Journal de pèlerinage à St-Jacques-de-Compostelle*, transl. by Urs Graf, Genève 1993.

16 Herbers und Plötz, 68-77, 210-228.

17 Mischlewski, Adalbert, "Der Antoniterorden in Deutschland", *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 10 (1958)39-66.

18 Utz Tremp, Kathrin, "Bern", *Helvetia Sacra IV/4*, Basel und Frankfurt am Main 1996, 91-110

19 Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Kröner Taschenausgabe 204, Stuttgart 111975, 241; Mischlewski, Adalbert, "Soziale Aspekte der spätmittelalterlichen Antoniusverehrung", *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter*, Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 20, hg. von Klaus Schreiner, München 1992, 137-156.

20 1330 VI 5 (Mischlewski, *Grundzüge* 89).

21 Mischlewski, *Soziale Aspekte* 141-142.

22 Mischlewski, *Grundzüge* 350; id., *Ordre hospitalier* 134.

23 Urbain V (1362-1370), *Lettres communes* 3, Rome 1976, 331, n. 10785.

24 Mischlewski, Adalbert, "Der Antoniterorden und seine Generalpräzeptorien für die Niederlassungen in der Schweiz", *Helvetia Sacra IV/4*, 37-75 (especially 54-55).

25 Gisèle Bricault, *Les charités oubliées. Une Église et un Hôpital sous l'ancien régime. Les chanoines Antonins en Dauphiné*, Lyon 1997, 9-10.

26 König, Pilgrimage 8.

27 Hippolyte Dijon, *Le bourg et l'abbaye de Saint-Antoine pendant les Guerres de religion et de la Ligue 1562-1597*, Grenoble 1900, 6-20; Mischlewski, Adalbert, "Die Frau im Alltag des Spitals, aufgezeigt am Beispiel des Antoniterordens", *Frau und spätmittelalterlicher Alltag. Internationaler Kongreß Krems an der Donau 2. bis 5. Oktober 1984*, Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 9, Wien 1986, 587-615.

28 *Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375*, Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und des Reisens 11, Stuttgart 1977, Tafel 3.

29 Reproduction in Mischlewski, *Ordre hospitalier*, plate 2.

30 Mischlewski, *Grundzüge* 182.

31 The present writer has an essay in preparation on Saint-Antoine as a centre of pilgrimage.

XXII in 1330²⁰ were normally in possession of the Antonines. As the reception of sick or crippled into a St. Anthony hospital was dependent on the invocation of the patron saint, the visit of St. Anthony places (even without staying overnight) was a wise preventive social measure²¹. Hereby it should be mentioned that not knowing the causal connection the term St. Anthony's fire subsumed all kinds of gangrene, particularly the frequently occurring gangrene due to a wound²².

After Bern the next place to worship was Geneva, 21 miles according to König, then the pilgrim reached the chapel in the hospital by the bridge over the Rhône in Geneva which was dedicated both to St. James and St. Anthony²³. From there the number of places dedicated to St. Anthony increases. After only 12 miles the pilgrim arrives at Chambéry, one of the oldest places of the Order and seat of a general preceptory with a large complex of buildings²⁴. The distance from there to Saint-Marcellin is 11 miles; here the Antonines not only took care of the parish but also maintained a hospital²⁵.

When the pilgrim had walked only another "long mile"²⁶ he faced Saint-Antoine, the mother monastery of the Antonines with their biggest hospital²⁷. This no doubt before the final goal of Santiago was the culmination of the pilgrimage, a spot which is already clearly, even extraordinarily marked on the oldest maps, beginning with the Catalonian world atlas of 1375²⁸ to Ptolemy's *Cosmographia*, printed in 1482 in Ulm²⁹. Even today the visitor is surprised to find himself suddenly opposite a "cathedral" amidst the rolling countryside of Dauphiné. The mighty monastery and hospital complex as well as the number of inns and exchange offices illustrated the importance of the place³⁰. All visitors' records glorify the large and splendid buildings and the abbey church with its famous organ³¹. In the church the pilgrims went in procession around St. Anthony's shrine, then they were shown a bone of his arm for worship and finally were given the Saint Vinage,

i.e. a type of wine in which previously the bone thereby rededicated had been placed, but which probably also contained healing essences of herbs³². As souvenirs the pilgrims could buy pilgrimage badges, the get of which was part of the prior's income. There were so many St. James' pilgrims passing through that for them a separate hospital "St. Jacques" was established in 1380³³.

After this stop normally taking more than one day the route took the pilgrims via Romans and Valence to Livron (-sur-Drôme), where after 6,5 miles the next house of the Antonines awaited them³⁴, then via Montélimar, Pont-Saint-Esprit and Uzès to Nîmes (21,5 miles together) where they found another Antonine preceptory by the arena³⁵.

At the time when König wrote his guide the splendour of Avignon had already faded, but in the 14th century when the Pope still resided there, a large party of the pilgrims of the "Upper Street"³⁶ will have made the detour to visit the then capital of Christendom, where they met the pilgrims from Italy. Here they found even two hospitals of St. Anthony because of the presence of the Curia³⁷.

To visit the famous church of St. Gilles a part of the pilgrims probably took the road from Avignon via Arles to the west; here, too, lay a preceptory of the Antonines. Since the end of the 15th century the pilgrims were perplexed by the fact that in the parish church St. Julien the allegedly true relics of St. Anthony were kept, a trick of the monks of Montmajour used in their fight against the Antonines³⁸.

It was not farther to walk from Avignon via Arles to Montpellier than via Nîmes, each way was 12,5 miles. Coming from Nîmes they saw the St. Anthony house of Cadoule 1 mile before Montpellier, situated between Vendargues and Baillargues, in Montpellier itself they found the preceptory in the suburb of Villefranche after having covered 8 miles³⁹.

32 Mischlewski, *Grundzüge* 30; id., *Ordre hospitalier* 16.

33 Mischlewski, *Grundzüge* 107.

34 For all the houses of the Hospital Order of St. Anthony mentioned in this essay see "*Les préceptories et prieurés des Antonins d'après l'état officiel dressé en 1478*", Mischlewski, *Ordre hospitalier* 156-169.

35 M. Ménard, *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la Ville de Nîmes* 2, Paris 1751, 54-56.

36 The route from Switzerland through Southern France.

37 Pansier, P., "Les anciens hôpitaux d'Avignon", *Annales d'Avignon et du Comtat Venaissin* 15 (1929) 5-90.

38 Mischlewski, Adalbert, "Die Antoniusreliquien in Arles - eine heute noch wirksame Fälschung des 15. Jahrhunderts", *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica München, 16.-19.- September 1986*, Teil 5, Hannover 1988, 417-431.

39 Escuret, Louis-H., "L'hôpital Saint-Antoine de Montpellier et l'Ordre des Antonins", *Monspelienis Hippocrates* 10 (1967) n. 38, 5-8; sur Codoule: Pierre A. Clément, *Eglises Romanes oubliées du bas Languedoc*, Montpellier 1989, 253-256: Un hôpital de Saint-Antoine en Viennois.

40 De la Coste-Messelière, René, Frankreich und die Jakobswege", *Santiago de Compostella. Pilgerwege*, hg. von Paolo Caucci von Saucken, Augsburg 1996, 233-274 (here 252).

41 Ibid.

42 Herbers und Plötz, Santiago 197.

43 Millán Bravo Lozano, *Praktischer Pilgerführer. Der Jakobsweg*, León 41997, 96.

44 Ibid. 114.

Then follow in rapid succession the St. Anthony houses in Béziers (after 10 miles) and Carcassonne (after 16 miles following König, really only 11 miles) – who wants to have a stop in between can take the route of equal distance by Narbonne (after 4 miles) – in Castelnaudary (after 6 miles), Toulouse (after 8 miles) and Pujaudran (after 3 miles).

The road of the pilgrims goes on to the episcopal town of Auch and Montesquiou and after 12 miles reaches Saint-Christaud, where the Antonines from Toulouse had rebuilt the hospital in 1250 to care for sick pilgrims⁴⁰. In this region there was another hospital run by the Hospital Order of Saint-Antoine, situated in the town of Samatan, 2,5 miles south the road between Toulouse and Auch. The canons of Roncevalles had the duty to move sick pilgrims to this hospital⁴¹.

After another 20 miles' way from Saint-Christaud, which took them via Maubourguet, Morlaàs, Arthez et Orthez, the pilgrims arrived at Sauveterre (-de-Béarn) and again found accomodation with Antonines.

The next stage for them was the crossing of the Pyrenees at the pass of Ibañeta, the descent to Pamplona (19 miles), where half a mile outside this town there was an until now not identified St. Anthony's farm with annexed hospital⁴².

If they had covered 16 miles via Puente la Reina and Logroño to Navarrete, they sighted again a hospital after one mile on the hill of San Antón⁴³, which welcomed them. From there it took them 13 miles to reach the "Queen's Hospital" in Villafranca Montes de Oca, one of the largest hospitals on their entire journey, which had been founded in 1380 by Queen Juana and was deliberately put under the patronage of St. Anthony⁴⁴. Even now the size of the building can be recognized; only small rests, among them a baroque St. Anthony statue in the rear parish church remind you of the former hospital.

After 14 miles, half a mile before Castrojeriz, the pilgrim reaches one of the oldest and biggest Antonine establishments in

the whole of Europe. The foundation by Alfons VII in 1146⁴⁵ might be possible, but has up to now not been verified by any source. Here was the seat of the general preceptor for Spain and Portugal. The ruins of the Gothic church, unfortunately in a deplorable condition, are still very impressive. You can even recognize the embrasures through which those pilgrims received food who arrived after closing-time.

The next time the pilgrim comes to a St. Anthony hospital is after 21 miles in León⁴⁶, a closer identification was not yet possible. It seems highly probable that there was a hospice San Antonio also in Sarria (27 miles)⁴⁷ and likewise on Monte San Antonio half a mile west from Portomarín (3 miles)⁴⁸ by the Antonine hospital of Ribadiso (8 miles)⁴⁹, followed the last, according to our present knowledge, of the St. Anthony places before Santiago de Compostela (6 miles).

We draw a conclusion. From different sources we count on the route described by König from Einsiedeln to Santiago 23 respectively 25 places of St. Anthony, most of which certainly offered more or less extensive overnight lodgings for pilgrims. Given a length of about 290 miles – König, one knows, is not very precise about that term – it means one St. Anthony, in most cases one Antonine station every 12 miles. There are of course large differences, they extend from one mile to 27 miles.

St. Anthony and his order obviously accompanied the Santiago pilgrims continuously. These pilgrims experienced the variety of help given to them in so many places and were promoters of the hospital order of Dauphiné up from the beginning. The presence of the Antonines and their patron saint is also true for other routes of pilgrimage. It is of course not possible to state them all in this context, there are too many, but three of them should be mentioned:

1. On the *Via Podensis* there is Saint-Antoine de Pont-d'Arratz (Gers) with still magnificent buildings, which was still existing in the beginning of the 13th century⁵⁰ and where, as in the mot-

45 Cf. note 6.

46 Bravo Lozano 168.

47 Ibid. 209.

48 Ibid. 220.

49 Ibid. 227.

50 Codorniou, Charles, "Notice sur Saint-Antoine de Pont-d'Arratz", *Revue de Gascogne* 36 (1895) 81-89 (here 83).

51 Reproduction in: *Moissac et le Chemin de Compostelle*. Moissac 1976, Plate 1.

52 Though quite old and large, this house does not appear in the official lists of the order (see note 34). For a short note see Mischlewski, Adalbert, "Auf den Spuren des heiligen Antonius. Die Antoniterpräzeptorei Pontdaurat", *Antoniter-Forum* 2 (1994) 53-54.

53 Mischlewski, *Ordre hospitalier*, Map "Les maisons des Antonins dans les provinces atlantiques".

54 *Ibid.*, Map "Les Antonins en Italie"; *Santiago de Compostela*, 278.

55 Paciaroni, Raoul, "La società sanseverinate del quattrocento: i pellegrinaggi", *Deputazione di storia patria per le Marche. Atti e Memorie* 83 (1978) 107-156.

56 Mischlewski, Adalbert, "Issenheim", *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* 26, 317-319.

her house Saint-Antoine-en-Viennois, the pilgrims were offered an arm reliquary of St. Anthony for worship⁵¹.

2. On the *Via Turonensis* we find the following houses: La Foucaudière (today St. Sauveur) east of Châtelleraut, St-Marc-la-Lande (Deux-Sèvres), both well-preserved, and Bordeaux.

3. At last the house Pondaurat (Gironde) with well-preserved structures and chapel, which lies on the *Via Lemovicensis*, is worth mentioning. One can still see the former service hatches and scratched-in Tau-signs⁵².

Further south follow Roquefort (Landes) and, of particular importance, the general preceptory Goloni (Comm. Samadet, Landes) responsible for the southwest of Gascogne⁵³.

Italy played a special role, as there the houses of St. Anthony were densely spread and it is a country where even today the worship of St. Anthony is very vivid. Not only on the main route from Rome, the old *Via Francigena*, which led via Viterbo, Siena and Genoa to Nizza, Aix-en-Provence and Arles, but also on the secondary road via Foligno, Florence, Pistoia, Piacenza and Turin which was used by many people to visit Sant'Antonio di Ranverso (25 kilometers west of Turin), the greatest and richest foundation outside Saint-Antoine, we find a sheer chain of houses of St. Anthony⁵⁴.

It is in Italy that frequently Saint-Antoine is not only described as an intermediate on the way to Santiago, but both places, Saint-Antoine and Santiago, are equally important destinations for the pilgrims⁵⁵.

As to the establishments of St. Anthony on the Santiago route it is one of the vital questions which can only locally be dealt with to know the date and type of their foundation. From the first centuries of the order's history we know only cases of appointments, from the end of the 13th century onwards we find explicit foundations by the order on pilgrim routes as for example Isenheim, founded 1290 to 1313⁵⁶ in the middle of

the Antonine stations of Strasbourg and Bale or the house in the eastern part of Bale (Kleinbasel) founded in 1462⁵⁷.

Considering the intense care of the Santiago pilgrims by the Antonines it is no wonder that the two patron saints moved closer and closer together both spiritually and pictorially. There were St. James altar patrocina in the St. Anthony churches at Tempzin⁵⁸, Höchst⁵⁹ and Isenheim⁶⁰, at Bern we can see still now frescoes depicting the legends of St. Anthony and St. James⁶¹, and in Isenheim the old Holbein was asked to design a glass window, which represents the theme of Christ's Lamentation, in which the familiar figures of Mary Magdalen, Nicodemus and Joseph of Arimathia besides the Virgin Mary are replaced by the saints Clara, Anthony and James⁶². Even in places which had no direct connection with the Order of St. Anthony we find the two saints Anthony and James together as e.g. in the famous mountain abbey La Sacra di San Michele, 10 kilometers west of Sant'Antonio di Ranverso, on a large fresco visible to every pilgrim⁶³.

The common patrocina increase in number. Some examples apart from the above-mentioned St. James' and St. Anthony's chapel in Geneva: already by 1412 a brotherhood of St. James and St. Anthony is mentioned in Hildesheim⁶⁴ Gisbert, Lord of Batenburg and Anholt (Westphalia) wanted to erect such a chapel together with a St. James' and St. Anthony's brotherhood in his castle Anholt in 1461⁶⁵. At Billerbeck, a vicarage *sanc-torum Jacobi, Antonii et Catharinae* is referred to in 1662⁶⁶, at Lutten even by 1696 statues of both saints stand on the tabernacle⁶⁷ and in the parish church of St. James in Mastholte, consecrated in 1658, St. Anthony abbot is co-patron⁶⁸.

The reason why the last few examples are taken from Westphalia lies in the fact that St. Anthony was a particularly venerated saint, there and that here we are provided with a cult geography for a larger area. Assisi presents a striking instance how the cults of the two saints were united. In 1421/22 a new

57 Mischlewski, Adalbert, "Der Antoniterhof in Kleinbasel", *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 81 (1981) 25-40.

58 We don't know all the altar patrocina in Tempzin, but there exists still now a statue of St. James (Traeger, Josef, "Die Antoniterpräzeptorei Tempzin", *Das Stiftsland der Schweriner Bischöfe um Bützow und Warin*, Leipzig 1984, 100-119). In the chapel of the Three Magi indulgences were granted to the visitors on five feasts among them St. Anthony's and St. James' day (Mischlewski, Adalbert, "Eine verzierte Ablaßkunde für die Tempziner Dreikönigskapelle", *Antoniter-Forum* 5 (1997) 7-10.

59 Rauch, Jakob, "Geschichte des Antoniterhauses Roßdorf-Höchst", *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 11 (1959) 76-159 (here 104).

60 Elisabeth Clémentz, *Les Antonins d'Isenheim: Essor et dérive d'une vocation hospitalière à la lumière du temporel*. Thesis Université de Franche-Comté, Faculté des Lettres et Sciences humaines. Besançon 1995, 224.

61 Paul Hofer und Luc Mojon, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Bern* 5. Basel 1969, 31-45.

62 Röckelein, Hedwig, "Dynastische Interessen und Heiligenkult. Die Jakobusverehrung in den Territorien des Hauses Fürstenberg", *Der Jakobuskult in Süddeutschland, Jakobus-Studien* 7, hg. von Klaus Herbers und Dieter R. Bauer. Tübingen 1995, 45-89 (here 71-72).

63 Antonio Salvatori, *La Sacra de Saint Michel*. Stresa 1993, 41.

64 Urkundenlench des Stadt Hildesheim 3, Hildesheim 1887, 245, n. 592.

65 *Repertorium Germanicum* 8, Tübingen 1993, 227, n. 1559.

66 Gandulf Korte, *Antonius der Einsiedler in Kult, Kunst und Brauchtum Westfalens*, Werl/Westfalen 1952, 125, n. 288.

67 *Ibid.*, 136, n. 355.

68 *Ibid.*, 136, n. 359.

69 Cesare Cenci, *Documentazione di vita assistenziale 1300-1530*, Grottaferrata 1974, 417, 428.

70 Ibid. 443.

71 Ibid. 546.

72 Ibid. 757.

73 Gai, Lucia, "Der italienische Jakobsweg", *Santiago de Compostela* 275-295 (here 286).

74 Ibid. 288.

75 Mischlewski, *Ordre hospitalier* 126.

hospital *sancti Jacobi* was built here, and that by the brotherhood of former St. James pilgrims⁶⁹ Only a few years later, in 1425, it is renamed *hospitale s. Jacobi et s. Antonii*⁷⁰ and so is the brotherhood. The number of members who must have visited both places of pilgrimage amounts to 13 in 1439⁷¹. There exists a short description of the chapel, which naturally is under the patronage of the two saints. Above the entrance God, the Father, was shown amidst cherubim with St. James and St. Anthony, two pictures from the life or legends of each of the two saints were added on the side walls⁷².

Also in other towns of north-western Italy again and again churches with their patronage can be found⁷³. If there were two churches in a town, dedicated to St. Anthony respectively St. James, their site was not accidental, but demonstrated the relation: the St. James church without any exception lay more to the west than the other one⁷⁴.

St. Anthony's order which kept up the cult of St. Anthony and took care of and tended the sick and the pilgrims, suffered from irreparable damages in the century of the reformation. During the decade of 1525 and 1535 most of the establishments in northern, eastern and central Europe disappeared, nearly all those in France were looted or destroyed in the wars of the Huguenots⁷⁵. Most valuable cultural assets which might have revealed more about the relations of the Antonines and the pilgrimage of St. James are definitely lost.

However, what should not be lost is the memory of the numerous good services the Antonines rendered thousands of pilgrims throughout centuries, not only in a material way but also through many presentations in the fine arts which over and over demonstrated the often afflicted and disheartened people through the example of St. Anthony that the fight against the demons, i. e. against the evil in every form, can be won in the power of Christ.



Robert Plötz

Memoria de peregrinación y de peregrinos

I

LA MEMORIA Y SUS DIMENSIONES

Memoria¹ significa en su definición la superación de la muerte y del olvido a través del “recuerdo” y de la “rememoración”. Memoria caracteriza esferas fundamentales del pensamiento y de la actuación de individuos y grupos. Memoria remite además a un gran número de hechos en religión y liturgia, interpretación del universo y del saber, al “recuerdo cultural” en sus formas objetivadas y materiales de tradición memorial en el sentido más amplio: Textos e imágenes, monumentos y ritos, historiografía y poesía, tradiciones orales y escritas.

En su contexto social, memoria está considerada como expresión de una ética con fondo religioso del “pensamiento mutuo” y de la actuación “uno por el otro”. A la memoria pertenecen igualmente el “recordar” el mundo posterior, la “fama” y el “nomen”. Las formas de apariencia de memoria son una expresión genuina de cada cultura.

Dentro de la Memoria, el cristianismo es un complejo muy denso, idóneo para tomarlo como muestra: es una religión de memoria y recuerdo, porque la memoria de los hechos de salvación de Jesucristo son la expresión central de la fe.

¹ Como introducción al tema cf. O. G. OEXLE, Memoria, Memorialüberlieferung, en: Lexikon des Mittelalters vol. VI (1992), cc. 510-513, además esp. para el medievo cf. J. LE GOFF, Geschichte und Gedächtnis (Historische Studien 6, Frankfurt/Main-New York 1992), esp. el capítulo III/3: Die mittelalterliche Erinnerung in Europa, pp. 102-115. El título de la edición original es “Storia e memoria” (Turino 1977) y F. A. YATES, The Art of Memory (London 1966), esp. pp. 50-104.

2 1 Cor 11, 24 ss.: ... y después de dar gracias, lo partió [pan] y dijo: 'Este es mi cuerpo que se da por vosotros; haced esto en recuerdo mio'. Asimismo también la copa después de cenar diciendo: "Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bibiereis, hacedlo en recuerdo mio". Pues cada vez que, coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga.

3 Cf. I. ILLICH, Im Weinberg des Textes (Frankfurt/Main 1991), p. 49.

4 Cf. F. OHLY, Bemerkungen eines Philologen zur Memoria, en: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, ed. K. SCHMID/J. WOLLASCH (München 1984), pp. 9-68, aquí pp. 14 s. Ed. como separata 1991.

5 Ed. J. BERNHART, Augustinus, Confessiones (München 21960).

A través de la "anamnesis" se constituye la comunidad de los fieles: *et gratias agens fregit, et dixit: Accipite, et manducate: hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur: hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem postquam coenavit, dicens: Hic calix novum testamentum est in meo sanguine; hoc facite quotiescumque bibetis, in meam commemorationem. Quotiescumque enim manucabitis panem hunc, et calicem bibetis; mortem Domini annuntiabitis donec veniat*². Memoria es *el objetivo por el cual se reúne la feligresía*³. La celebración de la liturgia como representación actual del suceso de salvación se podría interpretar en exégesis tipológica hasta como un drama espiritual, que une, a través de la actuación litúrgica del sacerdote, todos los tiempos y espacios de la historia en forma de prefiguraciones en la actualidad de la representación litúrgica⁴.

Las dimensiones teológicas y filosóficas de La Memoria cristiana, las estableció San Agustín en los libros X y XI de sus "Confesiones"⁵. Según él, Memoria contiene las imágenes de objetos del mundo exterior (como percepciones o imaginaciones de la fantasía), además todos los contenidos del saber, memoria comprende estados intelectuales y síquicos y todo tipo de reconocimiento, estudio y conocimiento hasta el conocimiento del conocimiento y la memoria a la memoria y el olvido. Memoria es la conciencia en el sentido universal y más profundo, la presencia de la realidad entera y del espíritu mismo. En el autoconocimiento por la memoria el espíritu se encuentra con Dios en su propia profundidad. Agustín define también el tiempo en sus tres dimensiones como génesis del espíritu, que siempre está esperando el futuro, registrando el presente y recordando el pasado, de tal manera por supuesto, que el futuro, el presente y el pasado forman una unidad. El presente por lo tanto se da "sin extensión, porque es el momento y nada más"; por eso solamente existen el futuro y el pasado. Pero también el pasado existe solamente

en el espíritu como “recuerdo del pasado” (Memoria praetitorum). Memoria es “la presencia del pasado” (praesens de praeteritis)⁶.

La meditación monástica y la lectura en el Temprano y Alto Medioevo se entendía como rememoración de la palabra de Dios con asistencia física. La tradición antigua de la Memoria como mnemo-técnica (ars memoriae, ars memorativa)⁷ se conocía también en la Edad Media y se volvió a apropiársela incorporándola más fuerte en la ética (de Alberto Magno y Tomás de Aquino p.e.).

Cada nota, cada apunte con referencia a la historia se puede entender como tradición memorativa: Documentos, cartas, inscripciones, actas conciliares, Consuetudines, etc. Dentro de la historiografía medieval la Memoria en sentido histórico a menudo se encuentra engranada con la Memoria social basándose en la recordación religiosa y litúrgica.

Los conceptos claros son buenos para saber cómo buscar y en qué materia. Pero tratando un tema interdisciplinario tan complejo como la memoria - diría yo - de la memoria de la peregrinación y de los peregrinos se adentran las cosas y al final carecen de claras líneas de diferenciación y de separación. Por eso intento poner ejemplos de Memoria que reflejan lo polifacético y lo orgánico de la memoria del “homo viator”⁸, en el camino, en casa y en el Santo Lugar⁹, e.d. en espacios heterogéneos y homogéneos, a través de un milenio y poco aproximadamente. Enfocando ciertos aspectos clásicos e históricos de la Memoria de las tres peregrinaciones mayores a Jerusalén, Roma y Santiago de Compostela, el autor intenta dar un panorama de lo que se entiende entre Memoria de la peregrinación y de los peregrinos, muy rudimentario y reducido, pero por lo menos ejemplario.

⁶ *Magna vis est memoriam*, Confessiones X, 17, 26, comp. X, 8, *IBID.*, pp. 526 y 508, para el sincretismo de los tiempos: Confessiones XI, 20, 26, 28, 37, pp. 640 ss. y 662. Consta que Agustín se refiere por un lado a la fuerza de la memoria y por otro al potencial de la rememoración. Cf. también O. G. OEXLE, *Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria*, en: K. SCHMID (ed.), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) (München-Zürich 1985), pp. 74-107.

⁷ Cf. H. WENZEL, *Imaginatio und Mnemosyne*, en: *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, ed. D. ASSMANN/D. HARTH (Frankfurt/Main 1991), pp. 83-100.

⁸ Trataron ampliamente el tema: G. B. LADNER, *Homo Viator: Medieval Ideas on Alienation and Order*, en: *Speculum* 42 (1967), pp. 233-259, L y R. KRISS-RETTENBECK/I. ILLICH, *Homo viator - Ideen und Wirklichkeiten*, en: *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (München-Zürich 1984), pp. 10-22, R. PLÖTZ, *Homo viator*, *Compostellanum* 36 (1991), pp. 265-281, e *IBID.*, *Homo Viator*, en: *Santiago - Al-Andalus. Diálogos artísticos para un milenio, Conmemoración del milenario de la restauración de la ciudad de Santiago tras la razzia de Almanzor (997-1997)* (Santiago de Compostela 1997), pp. 199-219.

⁹ Para las exigencias del concepto de Santo Lugar cf. esp. *IBID.*, pp. 215-218.

10 Ed. en: K. Herbers / M. Santos Noia (edd.), *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus* (Santiago de Compostela 1998), p. 269.

11 *Ibid.*, p. 269.

12 Cf. J. VAN HERWAARDEN, *Der Apostel Jakobus in der mittelniederländischen Literatur*, en: *Jakobus-Studien* 9 (1998), pp. 141-185, esp. pp. 141 s.

14 Disponemos de "libri memoriales" o "libri vitae/viventium" desde el siglo IX, como lo muestran los ejemplos del monasterio de Pfäfers (St. Gallen, Stiftsarchiv Cod. Fab. I) o de la Reichenau (Zürich, Biblioteca Central, Ms. Rh. hist. 27), ya con 7.000 hasta 8.000 inscripciones de nombres individuales. Cf. Himmel, Hölle, Fegfeuer. *Das Jenseits im Mittelalter*, Catálogo de exposición, ed. P. JEZLER (Eine Veröffentlichung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Schnütgen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraff-Richartz-Museums der Stadt Köln, Zürich 1994), pp. 204 s.

15 Mt 25, 40.

16 Apc 20, 15.

II

MEMORIA LITÚRGICA DUM PATER FAMILIAS

Una memoria lingüística litúrgica de primer categoría para la pervivencia del saber sobre los pueblos nórdicos en el camino son las palabra conocidas en el himno *Dum pater familias*¹⁰, que se considera como la canción más antigua de peregrinos. Se trata de la cita *Herru Sanctiagu,/Got Sanctiagu*¹¹. Los elementos nórdicos consisten en "herru" (señor) y en "got" (bueno). Aunque no se puede reclamar un origen exclusivamente flamenco para estas palabras, uno tiene que respetar el hecho de que la compañera del supuesto autor ha sido una cierta Gerberga, de descendencia flamenco, que - según la tradición - alrededor de 1140 ofrecía junto con Aimeri Picaud el "Liber Sancti Jacobi" al Cabildo de la catedral de Santiago¹².

MEMORIA CONFRATERNITATIVA LITÚRGICA¹³: FOQUE FULDA

En el ya histórico cabildo alto del monasterio benedictino de Fulda tenían costumbre de confraternizarse con otros monasterios importantes cristianos en el "orbis christianus", entre ellos el cabildo de Santiago¹⁴. Se puede anotar en el "procedere" de esta categoría de Memoria varias exigencias fundamentales. De gran importancia fue la mención del nombre antes y después de la transformación en la celebración litúrgica. Como suplemento se podía incorporar en los contratos confraternales obras caritativas según la palabra de Díos: *En verdad os digo, que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos pequeñitos, a mi lo hicisteis*¹⁵. También a los pobres se les consideró como intercesores delante de Díos. Además: Habiendo sido incorporado en un "liber vitae", se salió del agua de la muerte como describió Juan la eterna muerte: *Y el que no fué hallado escrito en el libro de la vida, fué lanzado en el estanque del fuego*¹⁶. ¡Y que santo e inter-

cesor tenía más poder que el Apóstol Santiago, primer testigo por su martirio entre los apóstoles! El monje Ruthard de Hersfeld, en 1075 elegido como abad, hizo en 1076/77 una peregrinación a Santiago y firmó una “confraternitas in memoriam de oratione” con el cabildo de la catedral de Santiago¹⁷. El texto es cococido y compruebe que fue costumbre depositar la carta confraternal en el retablo encima de la tumba apostólica para que celebraran cada día una misa “in memoriam” de los monjes de Fulda. Además se hizo la promesa mutua de comunicarse los nombres de los monjes o señores capitulares de cada institución y de recordar a los difuntos miembros en oraciones especiales¹⁸. Cien años más tarde, el abad Anno de Minden realizó también una confraternidad con Santiago *in memoriam orationis*¹⁹, así con diversos monasterios en el Camino de Santiago, como son Gorze, Cluny, Saint Gilles, Saint Denis, y Saint Martin de Tours²⁰. Otro abad de Fulda que se encontró en la tradición de la memoria de los difuntos, fue probablemente Heinrich von Cronberg. De él se sabe que fue a Santiago, fundando en su viaje al Santo Lugar en el 29 de Mayo de 1197 una “confraternitas” en Cluny²¹.

MEMORIA LITÚRGICA DE GRACIAS: AÑO SANTO ROMANO Y AGNUS DEI

Roma, con sus tumbas de los apóstoles más importantes fue una “urbs” llena de gracias, tan llena que fue provocado por laicos y peregrinos píos el primer *Año Santo Romano*²². Hasta finales del siglo XIII las iglesias de Roma disponían apenas de indulgencias oficiales. Fue el papa Nicolás IV que concedió a la Iglesia de San Pedro la primera gran perdonanza de 7 años y siete cuadragenas²³. Y cuando, solo por el rumor que se iba a instaurar a principios del nuevo seculo grandes indulgencias, mucha gente corrió a Roma, el Papa Bonifacio VIII

17 Cf. K. LÜBECK, Die Fuldaer Äbte und Fürstbische des Mittelalters, Veröffentlichungen des Fuldaer Geschichtsvereins 31 (1952), pp. 110-112.

18 Edición: CHR. BROWER, Fuldensium Antiquitatum libri IV (Antverpiae 1612), p. 150. El texto ni menciona el año ni el nombre pero por congruencias se puede afirmar que se refiere a Ruthard.

19 Edición: ST. A. WÜRDWEIN, Subsidia diplomatica X (Francofurti et Lipsiae 1777), pp. 95.

20 Las cartas en: H.A. ERHARD, Regesta Historiae Westfaliae: Codex Diplomaticus II (Münster 1851), pp. 126-128.

21 Edición del texto en: J.F. SCHANNAT, Historia Fuldensis (Francofurti ad Moenum 1729), Cod.Prob. 199.

22 Cf. B. SCHIMMELPFENNIG, Heiliges Jahr, en: Lexikon des Mittelalters, vol. IV (1989) c. 2023, con amplia literatura. Cf. también la todavía imprescindible obra de N. PAULUS (Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, 2 vol., Paderborn 1922/23), además L. HÖDL, Ablass, en: Lexikon des Mittelalters, vol. I (1977), cc. 43-46.

23 *IBID.*, vol. II, p. 103.

24 Cf. la literatura indicada de SCHIMMELPFENNIG (en: *Lexikon des Mittelalters* IV, 1989, cc. 2024 s.), y para los prototipos J. PETERSOHN, *Jubiläumsfrömmigkeit vor dem Jubelablaß. Jubeljahr, Reliquientranslation und "remissio" in Bamberg (1189) und Canterbury (1220)*, en: *Deutsches Archiv* 54 (1989), pp. 31-53. Cf. también el catálogo de la magnífica exposición "Roma 1300-1875. La città degli anni santi. Atlante" (a cura di M. FAGIOLO y M.L. MADONNA, Milano 1985). A partir del siglo XIV se pusieron de moda los "libri indulgentiarum" que muchos peregrinos utilizaban como p. e. Arnold von Harff. Cf. R. PLÖTZ, *Peregrinatio Germanorum ad Romam*, Ms. (Milano 1996), en imprenta.

25 Cf. PAULUS, *Geschichte des Ablasses* (como arriba), vol. II, pp. 104 ss.

26 La "scala coeli" no siempre es idéntica con la "escalera" o "via coeli" aunque coincide en muchas interpretaciones. Fue HONORIUS AUGUSTODUNENSIS (*Speculum eccl. Dominica in Quinquages.*, en: MPL 172, c. 869) que introdujo esta metafórica en el mundo imaginario del occidente medieval. Un grabado en plancha de madera de Johannes Gobius (Straßburg 1480) muestra 9 escaleras que conducen a un monte con 12 escalones, confrontando en continuación el camino estrecho que llega al cielo con el camino ancho que va a la perdición (P. HEITZ, *Primitive Holzschnitte*, Straßburg 1913, Lám. 48), es decir la "scala coeli" forma parte del camino hacia el cielo. Cf. W. SCHULTE, *Die heilige Stiege* (Düsseldorf 1964), pp. 136-140.

27 Cf. W. BRÜCKNER, *Christlicher Amulett-Gebrauch der frühen Neuzeit. Grundsätzliches und Spezifisches zur Popularisierung der Agnus Dei*, en: *Frömmigkeit. Formen, Geschichte, Verhalten, Zeugnisse. Homenaje L. KRIS-RETTEBECK* (München 1993), pp. 89-134, esp. pp. 91-93.

28 Cf. J. WILLIAMS, *La arquitectura del Camino de Santiago, Compostellanum* 29 (1984), pp. 267-290, y *id.*, *Tours and the medieval Art of Spain*, en: *Florilegium in honorem Carl Nordenfalk octogenarii contextum* (Stockholm 1987), pp. 197-208.

concedió en una bula, publicada en el 22 de Febrero de 1300, a todos los peregrinos desde fuera que visitaran las iglesias de San Pedro y San Pablo, remisión plena de todas las penas temporales. La misma bula arregló que se debería celebrar cada cien años un Año Santo Romano, una dimensión que se cortó posteriormente a 50, después a 33 y finalmente a 25 años²⁴. Los peregrinos se sometieron a varios ritos para conseguir lo máximo del tesoro de gracias e indulgencias que Roma, centro cristiano famoso, poseía. Posteriormente, para conseguir la indulgencia plenaria del *Año Santo Romano*, los peregrinos tuvieron que visitar también San Juan del Laterano, y María Maggiore²⁵. Se juntaron en el año 1575 tres iglesias más: las de San Sebastián, la de San Lorenzo y la de la Santa Cruz de Jerusalén. El programa de memoria espiritual de los peregrinos romanos fue muy amplio. A parte de la siete iglesias mencionadas algunas iglesias más disponían de la posibilidad de distribuir gracias bajo ciertas condiciones. Pongo cómo ejemplo la "scala coeli" o "sancta" donde los peregrinos tenían que pasar de rodillas para obtener la indulgencia de sus pecados²⁶. Fue también costumbre formar discos de la cera de las velas de pascuas en la iglesia romana de San Pedro, con la representación del Agnus Dei, distribuyéndolos en el primer año del pontificado de una papa o en su séptimo año²⁷.

MEMORIA REPETIDA LITÚRGICA: LOS SANTOS DEL CAMINO EN EL AMBULATORIO DE LA CATEDRAL DE SANTIAGO

La concepción de las llamadas "iglesias de peregrinación"²⁸ se basa en una tipología arquitectónica, en una solución determinadamente funcional que se puede considerar como arquitectura óptima para las iglesias de peregrinación más visitadas en Francia y España entre 1050 y 1150. Por una serie de componentes que coincidieron al mismo tiempo podemos constatar una movilidad más elevada que en tiempos anteriores, en

muchos sectores, que promovió una movilidad de gente hasta ahora nunca conocida²⁹. Este incremento progresivo se manifestó dentro de la vida religiosa con especial relieve - dentro del estilo románico con sus bóvedas características por supuesto - en la arquitectura sacra. Movilidad y nuevo estilo arquitectónico, como portador de ideas, van de la mano con la finalidad de formar, regenerar y - muy importante - espiritualizar el espacio de la iglesia como "via processionalis"³⁰, en el sentido figurado como via litúrgica. Otro factor decisivo que influyó en este proceso fue la reforma litúrgica romana, obligatoria a partir del último tercio del siglo XI³¹.

Los ritos nuevos exigieron nuevos espacios, una nueva arquitectura que se realizó en las llamadas iglesias de peregrinación, sobre todo en aquellos que se edificó en el último tercio del siglo XI³². En la catedral de Santiago, pongo de ejemplo, no solamente en el sentido transfigurativo, sino en el muy pragmático-espiritual³³, el ambulatorio alude al panorama cultural y sacral del camino que el peregrino, el "homo viator" medieval, ha experimentado de manera muy concreta. El programa en su trascurso dramático es el siguiente: Al final de su viaje el peregrino entra por la puerta francígena, la puerta de los extranjeros, en la catedral, pasando como en Cluny por las capillas de San Nicolás, de los Santos Pedro, Martín, Fides y la del Salvador y renueva así su contrato de reverencia, que hizo con los santos del camino y otros lugares predilectos, que están unidos con Santiago de Compostela³⁴.

Dentro de la concepción espiritual de la arquitectura sacral de la catedral de Santiago destaca también otra relación "ad limina" y por lo tanto conmemorativa. La primera capilla al lado del portal meridional, la capilla opuesta de la de San Nicolás, está dedicada a San Juan Batista. A través de ella los ciudadanos de Compostela encuentran entrada vía el bautizo a la comunidad espiritual de, los que están en el camino que lleva hacia Dios, e.d. encontramos en el modelo de la catedral de

29 R. PLÖTZ, La peregrinatio como fenómeno Alto-Medieval. Definición y componentes, *Compostellanum* 29 (1984), pp. 239-265, esp. p. 240 s.

30 Para el concepto de la "vía" cf. K. HERBERS, Via peregrinalis, in: *Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt*, ed. R. PLÖTZ, *Jakobus-Studien* 2 (Tübingen 21993), pp. 1-25, ID., en: *II Encuentro sobre el Camino de Santiago*, Sarria 1995 (Santiago de Compostela 1996), pp. 72-79, e ID., *Homo viator* (como nota 8), pp. 210-215.

31 La primacía ejemplaria de la iglesia romana que en Francia fue instaurada ya en los siglos VIII y IX, en España tardó hasta el siglo XI. A finales de este siglo la liturgia romana fue definitivamente introducida en Castilla-León (Sinoda de Burgos 1085). Cf. L. BRAU, *Bulletin de liturgie mozarabe*, *Hispania Sacra* 2 (1949), pp. 459-469. A pesar de esto quedaron gracias a los esfuerzos de Cardenal Ximenes Cisneros (1436-1517) recuerdos litúrgicos que permitieron celebraciones de liturgia mozarabe en Toledo y Salamanca. Cf. O. VON SIMSON, *Das abendländische Vermächtnis der Liturgie*, en: ID., *Von der Macht des Bildes im Mittelalter* (Berlin 1993), pp. 11-54.

32 Cf. J. VAN DER MEULEN, *Die fränkische Königsabtei Saint-Denis* (Darmstadt 1988), esp. pp. 302-307.

33 Dentro del marco de este programa la práctica sacramental y en especial los sacramentos del bautizo, de la penitencia y de la eucaristía tenían preferencia, también en vista a los peregrinos. Cf. S. MORALEJO, La primitiva fachada norte de la Catedral de Santiago, *Compostellanum* 14 [1969], pp. 623-668, esp. pp. 633-668.

34 Cf. sobre todo ID., La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago de Compostela, en: *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*, *Atti del Convegno Internazionali di Studi*, ed. G. SCALIA (Perugia 1985), pp. 37-61.

35 *IBID.*, p. 47.

36 Ampliamente trató el tema R. PLÖTZ, "Benedictio perarum et baculorum" und "coronatio peregrinorum". Beiträge zu der Ikonographie des hl. Jacobus im deutschsprachigen Raum, en: *Volkskultur und Heimat*, Homenaje J. DÖNNINGER, ed. D. HARMENING y E. WIMMER (Würzburg 1986), pp. 339-376, y PLÖTZ, *Jacobus Maior*. Geistige Grundlagen und materielle Zeugnisse eines Kultes, en: *Der Jakobuskult in Süddeutschland* ed K. HERBERS y D. BAUER (*Jakobus-Studien* 7, 1995), pp. 171-232, aquí pp. 206-208.

37 *IBID.*, p. 208 (Bayerische Staatsbibliothek Clm 6427, fol. 133 s.).

38 Lo distingo del complejo "traditiones hispanicae". Cf. R. PLÖTZ, *Traditiones hispanicae beati Jacobi*, Les origines du culte de Saint-Jacques à Compostelle, en: *Santiago de Compostela*, Catálogo de exposición (Gent 1985), pp. 27-39.

39 Cf. F. LOPEZ ALSINA, *La Ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media* (Santiago de Compostela 1988), pp. 175-182.

40 Cf. L. VONES, *Die "Historia Compostellana" und die Kirchengeschichte des nordwestspanischen Raumes, 1070-1130*. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehung zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts (Köln 1980), pp. 205-210, y O. REY CASTELAO, *El Voto de Santiago*, Claves de un conflicto (Santiago de Compostela 1993). Sobre la dimensión política cf. K. HERBERS, *Politik und Heiligenverehrung auf der iberischen Halbinsel*. Die Entwicklung des "politischen Jakobus", en: J. PETERSOHN (ed.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (Sigmaringen 1994), pp. 177-275, aquí pp. 233-239.

41 *censum illum ... statuerunt, a flumine videlicet Pisorgo, usque ad litus Oceani amuatim ...* (*Historia Compostellana* I, 12, Fl. 32-33, cit. por LOPEZ ALSINA, *La Ciudad de Santiago* (como nota 39), p. 182, nota 230).

Santiago la fórmula de una sociedad en el camino hacia Dios, de una "societas viatoris"³⁵.

"JACOBUS BENEDICTIO PERARUM ET BACULORUM"

No es sorprendente que el movimiento potente peregrinatorio influyera en la liturgia terminando en fórmulas fijas para la despedida del peregrino de la comunidad de su feligresía y su incorporación al regreso, un proceso que fue tan riguroso que se manifestó incluso en la iconografía, sobre todo en Alemania que quedó bastante lejos de Santiago³⁶. P.e.: Ya en tiempo carolingio y sobre todo en el siglo XI se leía una "Missa pro fratribus in via dirigendis" (Missale de Vich de 1083) y "pro fratribus redeuntibus". Un formulario de Munich igual del siglo XI contiene fórmulas especiales para la "benedictio super capsellas et fuste et super homines"³⁷. La Memoria que, igualmente puede caracterizarse por "momentos paralizados" en la corriente de las evoluciones, quedó arraigada firmemente en liturgia e iconografía.

III

MEMORIA HISTORIOGRÁFICA

MEMORIA DEL PATROCINIO DE ESPAÑA

Muy probablemente desde el siglo XII (privilegio de los votos) en su forma completa hasta 1834 estaba vigente lo que se puede llamar Memoria del Patrocinio hispánico del Apóstol³⁸. Tiene sus raíces según F. López Alsina en la concesión de votos por Ramiro II en 934³⁹, en su deseo de exaltar el carácter apostólico de la iglesia de Santiago y atribuirle una superioridad de rango respecto a las demás, recibió su rectificación posterior con el muy discutido "Voto de Santiago"⁴⁰ que consistía en un censo anual "desde el Pisuerga al Océano"⁴¹ que fue una fuente de ingresos abundantes para la catedral de Santiago. Se manifiesta sobre todo

en la vistosa fachada occidental de la catedral que se construyó entre 1738 y 1750⁴².

EL AUTÉNTICO "JACOBUS"/SANTIAGO

Un proverbio alemán comparalo para verificar algo con el auténtico Santiago. Es una Memoria muy interesante, y el enterado sabe exactamente de lo que se trata. Recuerdo: A partir de las reformas y obras de Gelmírez fue muy difícil visitar la tumba con los restos del apóstol, la asistencia de los restos del Apóstol era negada rotundamente, como nos informan sobre todo los relatos de peregrinos en los siglos XV/XVI. Eso ha causado cierta sospecha de que los restos mortales del apóstol no estén en Santiago, sino en Toulouse (Tolosa), donde los mismos relatos (Rieter, Ilsung, Harff, Tetzl, Münzer, Boorde p.e.) lo suponen, por lo menos lo mencionan poniendo dudas por supuesto en este sentido. ¿Qué había pasado? Los custodios de la tumba apostólica de Santiago no querían enseñar los restos apostólicos, no, porque tuvieron mala voluntad, sino porque no sabían donde se encontraban, y en Toulouse, gracias al ingenio del tal Jean de Cardaillac (+ 1390) que fue administrador de la archidiócesis de Toulouse y fundador de la "confraternitas corporum sanctorum" teniendo "ex officio" muy buenas relaciones con la corte real y la curia papal de Avignon⁴³. El sabía reunir imaginaria-/materialmente los cuerpos de seis apóstoles, conectando su "translatio" muy inteligentemente con el ciclo de las sagas que rodean Carlomagno. ¿Que circunstancias causaron tal acontecimiento? Se puede soñar que, por la amenaza exterior de Francia originado del recientemente estallado escisma, por el peligro de la guerra de 100 años, además por el ya existente y funcionando culto a San Giles en la cripta más abajo en la catedral de San Sernin con su dimensión carolingia, se intentó a establecer un segundo Roma. La noticia de los restos de seis Apóstoles, enter ellos de Santiago Mayor se despredió con

42 Para las obras de edificación y de decoración artística cf. A. LOPEZ FERREIRO, Historia de la S.A.M. Iglesia de Santiago de Compostela, 10 vol. (Santiago de Compostela 1898-1909), aquí vol. IX, pp. 291-314, y vol. X, pp. 225-287, además A. BONET CORREA, Le chemin et la cathédrale de Saint-Jacques de Compostelle a l'Epoque Baroque, en: Santiago de Compostela, Catálogo Europalia Gent (Gent 1985), pp. 61-69.

43 Debo todas esta informaciones al profesor A. MEYER, de Zürich, que va a publicar su investigación bajo el título "Von Santiago de Compostela a Toulouse. Ein Apostel verlegt sein Grab", en Francia 26/1. Agradezco su grata colaboración.

44 J. y W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch* (Reprint München 1984), vol. 29, cc. 2852-3160.

45 Cf. R. PLÖTZ, *Vía Lactea - Caminus Stellarum: Der Sternenweg, Sternenweg 8* (1991), pp. 10-13.

motivo de la visita del duque de Berry en el mes de octubre de 1385 cuando se trasladó los huesos del Apóstol en reliquias hechos actualmente.

Era evidente: En Toulouse se podía ver algo, en Santiago se les negó a los peregrinos visitar los restos. Eso levantó la pregunta por el auténtico Santiago, una pregunta que queda de Memoria de una chuzpe de un clérigo listo de Tolosa, acabándose el proyecto de Toulouse como "segunda Roma" con las luchas contra los hugonotes.

IV

MEMORIA TOPO- E ICONOGRÁFICA

LA MEMORIA DEL CAMINO DE PEREGRINACIÓN "AD LIMINA BEATI JACOBI"

Dos importantes componentes dejaron constancia como Memoria del "caminus ad limina Beati Jacobi", tanto semántico-abstracto como histórico-concreto:

1. El camino terrestre y peregrino, el camino medieval de salvación queda todavía conocido por una multitud de metáforas lingüísticas y conmemorativas, aun cuando nos encontramos desde hace tiempo en las autopistas, en ferrocarriles o en el aire, que representan muy afirmativamente la Memoria del camino largo del desarrollo técnico del hombre. El "Deutsches Wörterbuch" de Jacob y Wilhelm Grimm dedica al tema Camino y sus formas compuestas y derivadas solo 308 columnas apretadas⁴⁴.

2. La Memoria-topografía de los caminos históricos concretos, que el usuario puede experimentar todavía. Dejo aparte en este contexto la dimensión cósmica de la "via lactea", o sea del camino trasladado al cielo que forma parte del patrimonio étnico de la mitología universal⁴⁵. Tampoco quiero entrar en la discusión sobre la determinación teológica de la "via peregrinalis" como "via penitentiae" que lleva según el evange-

lio⁴⁶ al hombre a la vida eterna⁴⁷. Todos estos elementos de la filosofía del Camino no quiero someterlos a un examen crítico: es la Memoria del camino la que está en primer término⁴⁸. Viejos elementos estructurales como monasterios, albergues, hospitales (recuerdo en este contexto que, como memoria de su tradición, todavía se ofrecen en el antiguo Hospital y actual Hostal de los Reyes Católicos en Santiago, en el mismo lugar del Congreso, cada día diez comidas para peregrinos), desfiladeros, vados y puertos, virtudes tradicionales como hospitalidad y complacencia, viejos signos individuales y colectivos, mostrado en los ejemplos graffiti y canciones de peregrinos, costumbres paralitúrgicas e innovaciones litúrgicas, antiguas formas de religiosidad y nuevos contenidos de modo ideológico-espiritual, posaderos engañosos antes y hoy, el encuentro del ajeno en el extranjero, y muchas facetas más formaron y contruyeron los elementos de la Memoria cristiana-europea del Camino en general y de los caminos de peregrinos en especial en el espacio de sus tres dimensiones, en el sentido de Agustín que cité el principio, que está en espera del futuro, en registración del presente y en recordación del pasado⁴⁹. Un ejemplo concreto ofrece Suiza donde se cruzan y se unen los caminos a Jerusalén, Roma y Santiago y donde abundan toponimios como Pilgerweg, Hospital, Pilgerpfad, Pilgersteig, etc⁵⁰.

MEMORIA Y ESCENARIO DE LA VIDA Y PASIÓN DEL SEÑOR:

¿Por qué se fueron ya desde muy temprano los peregrinos a Palestina? Dentro de la interpretación de lo santo, partiendo del pensamiento de tiempos remotos y de las posibilidades en participar en el plan de la salvación encaja muy bien la "imitatio Christi"⁵¹, en el sentido de la estancia real en el escenario de la pasión del Señor. Siguiendo las tradiciones bíblicas visitaron los sitios de la vía⁵². Como sagrado recuer-

46 Lc 7, 13-14.

47 Cf. K. HERBERS, *Via peregrinalis*, en: PLÖTZ (ed.), *Europäische Wege* (como nota 30), pp. 1-25, y PLÖTZ, *Homo viator*, en: Santiago - Al-Andalus (como nota 8), pp. 210-215.

48 Un testimonio impresionante de la topografía sacral del camino de peregrinación a Palestina ofrece el relato de Jorge (Jörg) Pfinzing de Nürnberg que se fue en el año 1436 a Jerusalén, junto con los conocidos Gabriel Tetzl y Peter Rieter. Narra todas las etapas y su tradición. Cf. J. KAMANN, Jörg Pfinzings Pilgerreise nach Jerusalem 1436, *Mitteilungen des Vereins der Geschichte der Stadt Nürnberg*, cuad. 2 (Nürnberg 1880), pp. 120-163.

49 Cf. R. PLÖTZ, La peregrinación como principio espiritual-religioso en un mundo real-concreto, en: *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos 1993* (Santiago de Compostela 1995), pp. 609-628.

50 Cf. sobre todo las publicaciones del IVS (*Inventar Historischer Verkehrswege der Schweiz*) que está realizando desde el año de su fundación (1984) un trabajo importante, no solamente en cuanto a la investigación, sino también en sus esfuerzos de revitalización de los caminos de peregrinación. Cf. H. P. SCHNEIDER, *Das Inventar historischer Verkehrswege der Schweiz (IVS) und dessen Zusammenhang mit den Jakobswegen*, en: PLÖTZ (ed.), *Europäische Wege* (como nota 30), pp. 143-155, y D. THURRE, *Die "Pilgerstraßen" in der romanischen Schweiz während des Mittelalters. Eine Skizze*, en: HERBERS/BAUER, *Der Jakobuskult in Süddeutschland* (como nota 36), pp. 371-376.

51 Cristo mismo exigió que sus discípulos debieran tomar su cruz personalmente (Mt 10, 38; Lc 14, 27). La "imitatio Christi" forma parte sustancial del Cristianismo (1 Petr 2, 22 ss.) y se encuentra como reclamación y práctica en todo el Medievo. Cf. E. WERNER, *Pauperes Christi* (Leipzig 1956).

52 R. PLÖTZ, *Peregrini - Palmieri - Romei, Untersuchungen zum Pilgerbegriff der Zeit Dantes, Jahrbuch für Volkskunde, Neue Folge*, vol. 2 (1979), pp. 103-134. Sobre todo la peregrinación a Jerusalén resultó muy estructurado. Fueron en su mayoría los padres franciscanos que organizaron la visita de las diversas estaciones en Jerusalén o las excursiones en los alrededores. Cf. W. SCHNEIDER, *Peregrinatio Hierosolymitana. Studien zum spätmittelalterlichen Jerusalembräutertum und zu der aus der Heiliglandfahrt hervorgegangenen nordwesteuropäischen Jerusalembruderschaften*. Tesis doct. (Münster 1982), p. 51, y U. GANZ-BLÄTTLER, *Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago Pilger (1320-1520)*, *Jakobus-Studien* 4 (Tübingen 1991), pp. 95-98.

53 Ya GIOVANNI ZUALLARDO menciona los recuerdos hechos de los habitantes de Belén (Il devotissimo viaggio di Gerusalemme, 1587, p. 206).

54 Cf. la descripción de una cajita de madera de olivo con 16 pequeños contenedores, del año 1794, que se encuentra en el Museo Nacional de Baviera en München: L. KRISSE-RETTEBECK, Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens (München 21972), p. 68.

55 Antes se produjo las coronas de espinas de la madera del árbol Gleditsia (familia "face-en"), hoy día se lo hace de ramas del arbusto "Lycium". En su tiempo se debería haberlo hecho de la "Sarcopoterium spinosum" que existía en los alrededores de Jerusalén (según Mt, 27, 27-30, Mc 15, 17, y Juan 19, 5). Cf. M. ZOHARY, Plants of the Bible (Cambridge et alia 1982), p. 156.

56 Cf. U. BRUNOLD-BIEGLER, Die Rose von Jericho, eine weihnachtliche Orakelpflanze, en: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 72 (1977), pp. 121-126.

57 Cf. generalmente: H. GRÜNN (coord.), Perlmutterkunst in alter und neuer Zeit, Catálogo de exposición (Wien 1962).

58 Cf. la amplia definición y enumeración del complejo "devotionalia" en: E. RICHTER, Devotionalien, en: E. GALL/L.H. HEYDENREICH (eds.), Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, vol 3 (Stuttgart 1954), cc. 1354-1367, y C. RENDTEL, Devotionalien, -handel, en: Lexikon des Mittelalters, vol III (1985), cc. 930 s., además véanse más abajo, p. 76, notas 141 y 142. Espec. para la Tierra Santa: A. M. FLINDT, 'Holy' Souvenirs, Folk. Dansk etnografisk tidsskrift 21/22 (1979/80), pp. 195-202.

59 Me abstengo a entrar en la complicada y conflictiva historia del traslado de la sede obispa de Iria Flavia (vulgo Padrón) y pongo solamente la cita oportuna del inglés Osbernus que participó en la toma de Lisboa en el año 1147 pasando por Padrón en barco: *Est autem civitas Hyriae proxima, quae nunc Petra Jacobi vocatur, et est sedes episcopalis* (Osbernus de expugnatione Lyxbonensi, en: Rer. Med. Aevi Scriptores 38, ed. W. STUBBS, 1864, p. 146). Lo que indica que la noticia del cambio de sede todavía no se había distribuido ampliamente mientras que la nueva dignidad del palio ya era conocida.

60 H. FLOREZ (ed.), Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey d. Phelipe II. a los Reynos de Leon, y Galicia, y Principado de Asturias. Para reconocer las Reliquias de Santos, Sepulcros Reales, y Libros manuscritos de las Cathedrales, y Monasterios (Madrid 1765), pp. 134-138, Reprint Oviedo 1977.

do⁵³ o "sacrae" los peregrinos llevaron consigo arena del desierto de Sinai, agua del santo río, el Jordán, tierra o piedrecitas de los Santos Lugares⁵⁴, trozos de madera de olivo, espinas⁵⁵, la rosa de Jerijó (Anastatica hierochuntica)⁵⁶, obras de naca⁵⁷, más flores secadas, cera, etc. etc. y la la flor de pasión de Jesucristo⁵⁸.

MEMORIA DE LA EVANGELIZACIÓN DE ESPAÑA POR SANTIAGO APÓSTOL: PADRÓN

La memoria no es solamente una cosa muerta, sigue viviendo en literatura, toponimia, liturgia, como hemos visto, y también en la toponimia sacra, e.d.: en comarcas con características de una geografía sagrada que, en realidad es una Memoria concreta y popular. Lo vemos en el ejemplo de Padrón⁵⁹, según la leyenda punto de llegada del apóstol Santiago en su vida y después de su muerte. Prescindo aquí de la descripción española muy concida de Ambrosio de Morales (1513-1591)⁶⁰ y pongo de ejemplo las noticias más parcas y anteriores de Jerónimo Münzer, compatriota y humanista: *El día 13, partiendo de Caldas antes de la salida del sol, llegamos a la antiquísima ciudad de Padrón (Patron), llamada en otro tiempo Iria. Donde primero entramos fue en la antiquísima iglesia de Santiago, y vimos bajo el altar mayor una columna de piedra con cierta concavidad, en donde dicen que descansó el cuerpo de Santiago. Saliendo después por las orillas del río por donde pasó la nave, que trajo sin remeros desde Judea el cuerpo de Santiago, y, al dejarlo en la peña, ésta se derritió como la cera para recibir el santísimo cuerpo, como se cuenta más extensamente en su historia. Vimos también, subiendo al monte del otro lado del puente, el lugar donde predicó a los gentiles. En un montón de enormes piedras, a manera de pirámide, y en la cumbre una piedra llana, a manera de cátedra. Visitamos también la capilla, donde mana la fuente que dicen hizo brotar el bienaventurado*

*Santiago golpeando una piedra con su báculo. El agua que bebimos es dulce y suave, y nos sentó muy bien*⁶¹. Más completo es el diario del noble silesio Erich Lassota de Steblau⁶² que se encontró en Padrón el 24 de enero de 1581. Describe el lugar, menciona la imitada "coronatio"⁶³ similar a la de Compostela y habla de la costumbre de la "incubatio"⁶⁴ de los peregrinos en un jecinto cerrado dentro de la sepultura de un santo desconocido por él⁶⁵.

TORRES DEL RÍO: LA IGLESIA DEL SANTO SEPULCRO⁶⁶.

Desgraciadamente no existe documentación que aclare sus orígenes. Por una parte, estas originales iglesias románicas de planta octogonal (San Miguel de Almazán en Soria, La Vera Cruz⁶⁷, de Segovia) se suelen vincular al Orden de los Templarios, por la similitud de su planta con la del Santo Sepulcro de Jerusalén, cuya custodia tuvieron encomendada durante largos años los caballeros del Temple⁶⁸. Por otro lado, su exotismo, con la referida falta de datos sobre su origen, incitó a vincularlas, quizá abusivamente, con ese fenómeno histórico de la desaparición súbita de la Orden del Temple. Otros, en cambio, vinculan la fundación del Santo Sepulcro de Torres del Río a la Orden del Santo Sepulcro o al poderoso Monasterio de Irache⁶⁹, que alcanza precisamente todo su esplendor en este siglo.

EUNATE: MEMORIA EN EL CAMINO ENTRE SANTIAGO Y JERUSALÉN EN LOS TIEMPOS DE LAS CRUZADAS.

Cerca de Puente la Reina se encuentra el octágono de Nuestra Señora de Eunate⁷⁰. La edificación de planta central data de la segunda mitad del siglo XII. Es muy probable que la iglesia se encontró desde su fundación bajo el patronazgo de una institución similar a una cofradía, relacionada con los

61 Traducción de K. HERBERS/R. PLÖTZ, Vor 500 Jahren in Galicien unterwegs. Aus dem Reisebericht des Nürnberger Humanisten Hieronymus Münzer (1494), Sternweg 14 (1994), pp. 7-14, a base del texto latino de L. PFANDL *Itinerarium Hispanicum Hieronymi Monetarii 1494-1495*, en: *Revue Hispanique* XLVIII (1920), pp. 935. Reprint 1964.

62 R. SCHÖTTIN (ed.), *Tagebuch des Erich Lassota von Steblau* (Halle 1866).

63 *Mehr in den flecken in der Kirchen auf dem Hohen Altar stehet 'S. Jacobs' Bildnuß mit einer Cronen auf dem Kopf, welche die Pilgram aufzusezen pflegen* (EBD., p. 41). Una representación parecida se encuentra en la iglesia de San Martín, en Noya, en el camino a Finisterre. Por tener la imagen más antigua, la de la catedral de Santiago, una clara correspondencia literaria en el "Codex Calixtinus", (Herbers/Santos Noia, *Liber Sancti Jacobi*, como nota 10, p. 189) la cuestión de la "coronatio" o de la "corona del martirio", la presentación iconográfica queda todavía un objeto para investigar.

64 Los peregrinos solían pasar una o más noches inmediatamente después de su llegada delante del santuario, e.d. la tumba, esperando así que el Apóstol apareciera o se manifestara en una revelación. Con el incremento de cultos de imágenes o lugares desapareció en el Medievo tardío tal tradición y dejó lugar a contactos físicos con el objeto de culto. Cf. E. R. LABANDE, "Ad limina". Le pèlerin médiéval au terme de sa démarche, en: *Mélanges offerts à René Crozet* (Poitiers 1966), p. 284, y R. PLÖTZ, *Santiago-peregrinatio und Jacobuskult mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Frankenlandes, Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 31* (Münster 1984), pp. 25-135, esp. pp. 29 s., nota 31.

65 *In der mitten in der Kirchen ist ein Begrebnuß eines Heiligen, mit einen hölzernen Gatter umfangen, darin Pflegen die Pilgram zu schliefen und verrichten ihr Gebeth* (Schottui Lassota (como nota 62), p. 41).

66 Como vista de conjunto cf. G. BRESCBAUTIER, *Les imitations du Saint-Sépulchre de Jérusalem (IXe-XVe siècles)*, *Archéologie d'une dévotion*, *Revue d'histoire de la spiritualité* 50 (1974), pp. 319-342. Cf. también entre otras las obras de F. IÑIGUEZ ALMECH/J. E. URANGA GALDIANO, *Arte Medieval Navarro*, vols. 2 y 3: *Arte románico* (Pamplona 1973), aquí vol. 2, pp. 149-154, además TH. I. C. BECKER, *Eunate (Navarra): Zwischen Santiago und Jerusalem. Eine spätromanische Marienkirche am Jakobsweg* (Jakobus-Studien 6, 1995), pp. 88-90.

67 Cf. S. DATHE, *Die Kirche La Vera Cruz in Segovia. Untersuchungen zur Bedeutung des romanischen Zentralbaus* (Mitteilungen der Carl Justi-Vereinigung 5, 1993, pp. 92-120).

68 Cf. IÑIGUEZ ALMECH/URANGA GALDIANO, *Arte medieval* (como arriba), p. 149, y esp.

para la problemática de los templarios: A. DEMURGER, *Die Templer. Aufstieg und Untergang 1118-1314* (München 21992).

69 INIGUEZ ALMECH/URANGA GALDIANO, *Arte medieval* (como arriba), p. 149.

70 Cf. el trabajo magnífico de BECKER, *Eunate* (como nota 66).

71 *IBID.*, pp. 25-27.

72 *IBID.*, pp. 116 s.

73 Cf. R. PLÖTZ, *Imago Beati Jacobi*, Beiträge zur Ikonographie des hl. Jakobus Maior im Hochmittelalter, en: L. KRISSE-RETTEBECK/G. MOHLER (eds.), *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, ensayos, (München-Zürich 1984), pp. 248-264, aquí pp. 253, y *ID.*, *Jacobus Maior* (como nota 36), pp. 191 s.

74 *Olim penitentes et capti ac peregrini usualiter intonsi erant, longasque barbas gestabant* (M. CHIBNALL, *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Volume IV, Books VII and VIII (Oxford 1973), aquí Book VIII, p. 188.

75 Son sobre todo las representaciones dramáticas de la escena del paseo a Emaús y la cena allí que se desarrollaron alrededor del lunes de Pascuas que se formaron alrededor de 1100. Cf. K. YOUNG, *The Drama of the Medieval Church*, vol. 1 (Oxford 1933), pp. 451-483. En las instrucciones dramáticas de Saint-Benoît-sur-Loire, del siglo XIII, se puede leer: *in similitudine domini, peram cum longa palma gestans, bene ad modum Peregrini paratus ...* (O. PAECHT, ed., *The St. Albans Psalter*, Studies of the Warburg-Institute, vol. 24, London 1960, pp. 73-79, aquí p. 74).

76 Abundan los ejemplos de Cristo con peregrino en la escena de Emaús. Cf. W. STECHOW, *Emmaus*, en: O. SCHMITT (ed.), *Reallexikon der deutschen Kunstgeschichte*, vol. V (Stuttgart 1967), cc. 228-242 Cf. también pp. 75 s.

Caballeros de la Orden de San Juan o perteneciente - lo que parece más probable - a esa Orden y su encomienda de Bargota⁷¹. Según la tradición, esta iglesia cumplió como hospital de peregrinos, iglesia funeraria y iglesia parroquial. El modelo arquitectónico podría haber sido muy probablemente según las investigaciones recientes la "Ascensio", la Memoria monumantal de la ascensión de Jesucristo en Jerusalén, del siglo XII, y además muy vinculado con la Orden de San Juan⁷².

LA ICONOGRAFÍA JACOBEA COMO MEMORIA

Dentro de un desarrollo artístico-iconográfico es muy frecuente que se presenten a partir del siglo XII, cuando las imágenes empezaron a individualizarse por regla general, los apóstoles y demás santos con atributos en estrecha relación con su "vita et obitus" y con el instrumento de su martirio⁷³. También ocurrió en el caso de Santiago, pero la presencia iconográfica de más relieve es su imagen de peregrino. Orderic Vitalis (1075 - después de 1143) registra como primer autor la formación de una imagen colectiva del grupo de peregrinos. El menciona que podía recordarse aún a estos tiempos cuando los peregrinos se distinguían de los demás viajeros sólo por su cara no afeitada⁷⁴. Pero poco después se podía reconocer a los peregrinos como colectivo especial en la totalidad de los usuarios de los caminos. Un gran mérito corresponde en este contexto al papel que jugó Jesucristo "in effigie" de peregrino, como le presentaron liturgia, dramas litúrgicos⁷⁵ e iconografía⁷⁶, porque permitía a Santiago aparecer en los caminos de peregrinación "in alia effigie", acompañando a los peregrinos en su propio "habitus". Forma parte de la Memoria de los peregrinos, como uno del grupo colectivo, además siendo creación conmemorativa del camino porque en Santiago de Compostela se optó por otra representación apostólica, por el juego de intereses vigentes. Y la Memoria del Santo Lugar

está representada sobre todo por Santiago en el retablo mayor, representación de "Jacobus sedens", del siglo XIII⁷⁷, conocida por los peregrinos que le vieron antes de visitar el Pórtico de Gloria, porque entraron por la puerta francígena, la puerta del camino y de los extranjeros. Así quedó para la Memoria a través de muchas representaciones como la de los grabadores de la plancha de madera que ilustraron la edición de Kunig von Vach que se imprimió en Nuremberg⁷⁸, además de Jorge Glockendonk senior, para la iconografía del globo de Behaim⁷⁹, y los donadores de la famosa imagen de Kalkar, el matrimonio Jacob y Katalina Becker, que lo dejaron hacer para la Memoria de su cofradía "in memoriam" de su propia peregrinación a Santiago⁸⁰.

MEMORIA RAPTADA: JACOBUS SUPPLANTATOR JACOBI MINORIS

Más de una vez y siempre con cierta intención, aparece la expresión "Jacobus supplantator" en el "Liber Sancti Jacobi", apoderándose de las virtudes y méritos de Santiago, "hermano" del Señor, como ya refleja el Antiguo Testamento en el ejemplo de Jacob y Esaú: En el claustro de Moissac, donde aparece Santiago el Mayor con atuendos de obispo en el tiempo alrededor de 1100⁸¹ p. C. Igualmente en un grabado de Lucas Cranach junior en el siglo XVI, Santiago se apodera en su papel como "apostolorum episcopus" lo que corresponde a Santiago el Justo, primer obispo de Jerusalén y escritor de la muy discutida epístola a las tribus en la diáspora⁸².

Cada noticia de tipo histórico se puede entender como tradición conmemorativa: Documentos, Cartas, actas conciliares, consuetudines, etc. Consta que, en la historiografía medieval muchas veces se enlaza la memoria histórica con la memoria social, teniendo de fondo amenudo la conmemoración religiosa e incluso litúrgica.

77 Según las "Constituciones" de la Catedral que se remontan en la mitad del siglo XIII, la figura sedente ya estaba: *quod ponant candelas ante figuram beati Jacobi* dice el texto, ed. en: L. VAZQUEZ DE PARGA/J.-M^a LACARRA/J. URÍA RIU, Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, 3 vol. (Madrid 1948/49), aquí vol. 3, p. 114. Cf. PLÖTZ, *Jacobus Maior* (como nota 36), pp. 198-200.

78 HERBERS/PLÖTZ, *Nach Santiago zogen sie* (München 1996), pp. 169-173.

79 Cf. R. PLÖTZ, *Reloj solar plegable con mapa*, en: Santiago, Camino de Europa. Culto y Cultura de la peregrinación a Compostela, Catálogo de exposición (Santiago de Compostela 1993), pp. 454 s., no. 139.

80 Cf. ID., *Imagen de Santiago sedente con los donantes Johann y Catalina Becker*, en: *IBID.*, p. 512, no. 512. Cf. además ID., *Jacobus Maior* (como nota 36), pp. 198-200, y el exhausto estudio de H. JACOMET, *L'image de la majesté de Saint-Jacques en France et sa relation à Compostelle - étude* en: *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos 1993* (Santiago de Compostela 1995), pp. 431-474.

81 Cf. M. SCHAPIRO, *The Romanesque Sculpture of Moissac I*, en: *Romanesque Art* (New York 1977), Fig. 140 y S. MORALEJO, *La imagen arquitectónica* (como nota 34), pp. 37-61, aquí p. 255.

82 Cf. R. PLÖTZ, *Der Jacobus der Reformation - Ein nachgereicher Beitrag zum Lutherjahr*, en: K. HERBERS/R. PLÖTZ (edd.), *Der Jakobuskult in "Kunst" und "Literatur"*, *Jakobus-Studien* 9 (1998), pp. 67-83.

83 A. LASSOTTA, *Pilger in Köln: Das Hospital zum Ipperwald und seine Pasantenlisten aus den Jahren 1770-1790. Ein Beitrag zum Wallfahrtswesen am Ende des alten Reiches, en: Die Heiligen Drei Könige. Darstellung und Verehrung, Catálogo de exposición (Köln 1982), pp. 81-96. Cf. igualmente Id., *Pilger- und Fremdenherbergen und ihre Gäste. Zu einer besonderen Form des Hospitals vom Spätmittelalter bis in die Neuzeit, en: Wallfahrt kennt keine Grenzen, Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins (München 1984), pp. 128-142.**

84 Cf. J.A.L. DE MEYERE, *Jan van Scorel 1495-1562. Schilder voor prinsen en prelaten (Utrecht 1981), pp. 18-20, 44-47, y 53. El óleo muestra 5 persona que, en 1541, peregrinaron a Jerusalén. Todos llevan la cruz de Jerusalén y una ramita de palmera. Debajo de cada retrato están nombre y apellido de las personas.*

85 Cf. Th. Aign, *Die Ketzeln. Ein Nürnberger Handelsherren- und Jerusalempilger-Geschlecht (Freie Schriftenreihe der Gesellschaft für Familienforschung in Franken 12, Neustadt/Aisch 1961).*

86 Todos los peregrinos de la familia Ketzeln se encuentran retratados y dotados con sus emblemas en una tabla pintada en óleo de alrededor de 1509/1520 que hoy día está en el Museo Germánico-Nacional de Nuremberg. Existe otra tabla con los mismos personajes en la vuelta de la tabla del estirpe que data en 1595: Nürnberg, Gedächtnistafel für die Jerusalem-Pilger aus der Nürnberger Familie Ketzeln, um 1595, en: Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, *Die Gemälde des 16. Jahrhunderts, bearbeitet von K. LÖCHER unter Mitarbeit von C. GRIES (Ostfildern-Ruit 1997), pp. 370-372, con repr. en p. 371, y Nürnberg, Pilgertafel der Nürnberger Familie Ketzeln, wohl 1595, en: *Ibid.*, pp. 375-377, con repr. en p. 376. A la primera pertenecen las citas personales en continuación. Una representación semejante se encuentra en el museo de la ciudad de Solothurn. El consejal y soldado Peter Fuessly fue retratado en 1535 por el pintor y decorador de Solothurn, Hans Asper (1489/91-1571). Fuessly lleva en su cuadro siete signos de peregrinación (bautismo de Jesús en el río Jordán, la cruz de Jerusalén, la verónica, la túnica de Tréveris, la concha de Santiago con bordón y pera, la casa de Loreto y la transfiguración de Cristo en el monte Tabor). Queda comprobado que el magistrado de Zúrich nunca estuvo en Tréveris, ni en Compostela. Cf. P. VIGNAU-WILBERG, *Museum der Stadt Solothurn. Gemälde und Skulpturen (Solothurn 1973), p. 19, no. 1. Agradezco el informe a H. Jacomet (Paris).**

V

MEMORIA COLECTIVA SOCIAL

MEMORIA CARITATIVA: REGISTROS DE HOSPITALES

Fueron en su mayoría peregrinos pobres que, en vísperas de la revolución francesa, buscaron su existencia en los caminos de Europa que estaban dotados de una cierta infra-estructura caritativa. Tomo como ejemplo el "Hospital zum Ipperwald" en Köln (Colonia). Es una fundación alrededor de 1390, hecho por Peter van der Hellen. Entre los clientes, los peregrinos a Roma ocupan el primer lugar, en total en 21 años (1770-1790) se los menciona 3717 veces. La documentación nos proporciona también la relación entre niños, mujeres y hombres. Ha sido en 1770 1 : 1,75 : 7,1, pero más tarde alternó bastante, fijándose en la relación 1:1:4⁸³.

EL TEMPLE DE LOS PALMEROS

En el museo de Utrecht se encuentra un óleo pintado sobre madera que muestra cinco miembros de una cofradía de Jerusalén, de 1541. En 1394 se había formado allí, como en los demás sitios, una cofradía con una capilla que se llamó "Palmitentempel" (temple de los palmeros), donde colgaron en las paredes muchos cuadros con retratos de grupos de peregrinos a Tierra Santa⁸⁴.

LA MEMORIA DE UN ESTIRPE: FOCUS "KETZEL"

Las memorias de la familia de Ketzeln⁸⁵ hoy día se encuentran distribuidas en museos o están perdidas: tabulas rememorativas a la muerte, epitafios de bronce y piedra, vidrios, medallas, grabados, testimonios pictóricos en forma de tablas pintadas⁸⁶, etc., colocadas en iglesias y monasterios sobre todo en Nürnberg, en el espacio de tiempo de 1438 hasta el siglo XVII. La familia Ketzeln presenta en su conjunto casi tantos peregrinos a Tierra Santa como la familia patricia más conocida de Rieter. Los Ketzeln vinieron de Augsburgo a

Nuremberg y se dedicaron desde principio al comercio, sobre todo al negocio del azafrán con núcleos de interés sobre todo en Francia e Italia⁸⁷. Aunque no siendo una familia patricia los Ketzels gozaron de un gran reputación en la ciudad imperial de Nuremberg.

Enrique inició el coro de los peregrinaciones a Tierra Santa en el año 1389⁸⁸. Un epitáfio de 1455 en la iglesia de San Sebald (lado norte del coro occidental) rememora su presencia y la de su hijo, de nombre igual.

Jorge (Georg) Ketzels I peregrinó a Tierra Santa en 1453 formando parte del grupo del príncipe electo Frederico II de Brandenburgo, al mismo tiempo chatellan de Nuremberg⁸⁹.

Después de su regreso donó, en 1459, una capilla de Santo Sepulcro para el hospital del Santo Espirito de Nuremberg⁹⁰.

Udalrico Ketzels, número 17 de los veinte niños de Enrique junior, fue en el año 1462 en la edad de 22 años a Tierra Santa, utilizando contra lo normal un camino poco usual: *fur [er] von Niderland auf dem wasser gen Venedig vnd nachuolgend zum heyligenn grab 1462 jar*⁹¹. Su Memoria contiene 18 signos o emblemas distintos, más que las memorias de los demás, y entre ellos también la estrella de Finisterre y la concha de Santiago, e.d. es el único Ketzels que debería haber visitado la tumba de Santiago. Martín Ketzels (nacido antes de 1456) es la persona más enigmática del estirpe. Es muy probable que estuvo dos veces en Tierra Santa, la primera vez con el duque Otón de Baviera en el año 1468, y la segunda vez en el grupo de Alberto, duque de Saxonía en el año 1472⁹². Había una controversia científica sobre la veracidad de su segundo viaje a Tierra Santa, que - según fuentes de poca fe del tardío siglo XVII⁹³ - hubiera hecho con el propósito de recuperar la medida exacta de los pasos de las siete estaciones dolorosas entre la casa de Pilato y el calvario, porque las medidas tomadas en su primera peregrinación Martín las hubiera perdido⁹⁴. Después de haberlas recuperado hubiera hecho edificar las

87 En Francia central la Gâtinais y en Italia L'Aquila, Apulia y la parte meridional. Cf. AIGN, Die Ketzels (como arriba), p. 19. Los Ketzels también se dedicaron a la explotación de minas de minerales.

88 *Heinrich Ketzels zug zum heyligen Grab vnd auf Sant Katherina pergk synay 1389 Jar*. Todas las inscripciones se encuentran en las dos tablas de estirpe y en un vidrio pintado de la Iglesia de San Egidio de Nuremberg. Las citas pertenecen a la Tabla de estirpe (1). Cf. más arriba nota 86.

89 *Jorg Ketzels zug zum Heyligen grab mit Margraf Friderich Churfürst Auß der Marck 1453*. Inscripción de la Tabla de estirpe (1), como arriba.

90 AIGN, Die Ketzels (como nota 85), p. 59.

91 Inscripción de la tabla de estirpe (1), como arriba.

92 *Mertein Ketzels zug zwir zum heyligen Grab mit Hertzog Ott von Bairn 1468 vnd mit Hertzog Albrecht von Sachsen 1472*. Inscripción de la Tabla de estirpe (1), como arriba. El relato de viaje de Martín Ketzels es bastante detallado para dar una imagen de las circunstancias peisimas del viaje y transfere una exacta descripción de la ruta. Publicado en extractos por primera vez de Friedrich Rhenanus. Cf. J. S. MÜLLER, Des Churfürstlichen Hauses Sachsen Annales von 1400-1700 (Leipzig 1700), p. 1476.

93 G. J. WILL, *Der Nürnberghischen Münzbelustigungen 4 Theile* (Altdorf y Nuremberg 1764-1767), aquí IV, p. 189. F. T. SCHULZ niega rotundamente cada relación de Martín Ketzels con las siete estaciones en cuestión (Nurembergs Bürgerhäuser und ihre Ausstattung, vol. I/I y II (Leipzig y Wien 1909-1933), aquí I/I, p. 544.

94 Cf. AIGN, Die Ketzels (como nota 85), pp. 60-62.

95 *Wolf Ketzal zug zum heyligen grab Mit Hertzog Fridrich von sachsen Churfürst vnd Hertzog Cristoff von Bairn 1493 Jar.* Inscripción de la Tabla de estirpe (1), como nota 86.

96 Lo menciona ya R. RÖHRICHT, *Deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Lande* (Innsbruck 1900), p. 175.

97 AIGN, *Die Ketzal* (como nota 85), p. 63.

98 *Jorg Ketzal zug zum heyligen Grab mit Hertzog Heinrich von Sachsen 1498 jar.* Inscripción de la Tabla de estirpe (1), como arriba.

99 Inscripción de la Tabla de estirpe (1), como arriba.

100 El Ms. se encuentra en el GRM en Nürnberg (Nr. 369). Fue publ. por R. RÖHRICHT como separata (*Zeitschrift des Palästinavereins* 24) bajo el título: *Die Jerusalemfahrt Herzog Heinrichs d. Fr. von Sachsen 1498*. Cf. AIGN, *Die Ketzal* (como nota 85), pp. 63 s.

101 *Michel Ketzal zug zum heyligen Grab Mit graf Herman von Henenpergk 1503 Jar.* Descripción de la Tabla de estirpe (1), como arriba.

siete estaciones en Nuremberg entre la casa antigua de Rieter y el cementerio de San Juan: una Memoria exportada, pero poca sería.

El cuarto según la historia familiar que pergrinó a Tierra Santa junto con los duques de Saxonía/Wittenberg y Baviera fue Wolf Ketzal en el año 1493⁹⁵. Como Memoria de este viaje, el duque elegido de Saxonía/Wittenberg, Federico llevó a casa una colección de 5005 reliquias que Lucas Cranach publicó en un libro propio, decorado con 119 grabados en plancha de madera⁹⁶. Además, Federico hizo levantar una capilla de Sacro Sepulcro en la iglesia Santa Cruz de Torgau⁹⁷.

Jorge Ketzal II, siguiendo la tradición y la Memoria familiar, se fue a Tierra Santa en 1498⁹⁸.

De Sebald Ketzal II junior sabemos solamente que *zug Auch Mit mit Hertzog Heinrich von Sachsen zum heyligen grab 1498 Jar*⁹⁹. Es el grupo de Jorge Ketzal II. Stephan Paumgartner de Nürnberg redactó en esta ocasión un relato de viaje que permite acampañar a los viajeros. En la Capilla del Santo Sepulcro reciben 37 peregrinos, entre ellos 7 de Nurmberg, el espalderazo para llegar a ser Caballero del Santo Sepulcro. Muy interesante en contexto de este trabajo es la enumeración nada menos que 50 lugares sagrados de Memoria a la historia de salvación que ofrecen cada uno 7 años y 7 cuadragenas de absolución del pecado¹⁰⁰.

Se cierre la Memoria de peregrinación de los Ketzal: Como séptimo y último peregrino de la familia, Michael Ketzal senior, acompañó al conde de Henneberg-Römhild en 1503 en su peregrinación a Tierra Santa¹⁰¹.

VI

MEMORIA INDIVIDUAL SOCIAL

ESCUDOS, BLASONES Y PINTURA

En el Medievo Tardío, el viajar estaba considerado entre nobles y ciudadanos de cierta categoría como una de las actividades

más propicias que permitía ganar honor y prestigio, lo que producía valores constitutivos. Los hombres en cuestión fueron generalmente a los grandes santuarios del mundo conocido y cristiano, a Tierra Santa con Jerusalén, al monasterio de Santa Catalina en el desierto del Sinaí, a Roma y Santiago de Compostela en el extremo occidente del mundo antiguo, además al Monte de San Miguel en la Normandía, a San Antón de Viennes cerca de los Alpes, a San Nicolás de Bari y otros sitios sagrados en los caminos antiguos de Europa. De interés también ha sido el esplendor y el rito ceremonial de las cortes sobre todo allí donde, como en la Península Ibérica, se podían ganar honores en la lucha contra el enemigo de la fe cristiana. Y como manifestación de la estancia allí, sobre todo la nobleza y también los patricios dejaron sus blasones y escudos: en el patio de honor en posadas y albergues, en edificios oficiales y también en iglesias¹⁰². Pintado sobre tablas de madera, en hojas de cartón, raguñado en paredes y cincelado en piedras, los viajeros, ansiosos de dejar su Memoria en los sitios más lejos de su patria donde se encontraron: se inmortalizaron con sus nombres y escudos. Sebastián Ilsung de Augsburgo colocó su escudo tanto en la pequeña capilla de Finisterre como en la catedral de Santiago en el año 1446¹⁰³. Peter Rieter de Nuremberg dejó su blasón en 1428 en la catedral de Santiago, y su hijo Sebald lo renovó y amplió en 1462¹⁰⁴. Nicolás de Popplau colgó en 1483 su escudo en la catedral de Sevilla, menonciando que había visto más de 300 blasones de alemanes, de polacos y de gente de Bohemia en la mezquita de Córdoba¹⁰⁵.

MEMORIA DE CONTRATO: VOTUM ET EX VOTO

Era frecuente que, en el caso de peligro de naufragio, los afectados por las fuerzas de la naturaleza llamaran a un protector o una protectora poderosa para pedirles ayuda y salvación de la vida, haciendo a menudo un voto, que, en el caso de que el

¹⁰² Cf. la recién salida publicación de D. KRAACK, *Monumentale Zeugnisse der spätmittelalterlichen Adelsreise. Inschriften und Graffiti des 14.-16. Jahrhunderts*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 224 (Göttingen 1997).

¹⁰³ Ambas menciones en V. HONEMANN, *Sebastian Ilsung als Spanienreisender und Santiagopilger (mit Textedition)*, en: *Jakobus-Studien 1* (1988), p. 94, und HERBERS/PLÖTZ, *Nach Santiago zogen sie* (como nota 78), p. 89.

¹⁰⁴ *IBID.*, pp. 72-75.

¹⁰⁵ Cf. D. KRAACK, *Monumentale Zeugnisse der spätmittelalterlichen Adelsreise auf den Wegen nach Santiago de Compostela*, en: HERBERS/PLÖTZ (edd.), *Der Jakobuskult (Jakobus-Studien 9, como nota 12)*, p. 115, cit. según A. y W. PARAVICINI (edd.), *Reyssel-Beschreibung Niclas von Popplau, Ritters, gebürtig von Breßlau (1483)*, en imprenta, en el capítulo sobre Córdoba (pp. 98 s.).

106 Cf. para el tema complejo de las pinturas de tipo "ex voto" K. BEITL, *Votivbilder. Zeugnisse einer alten Volkskunst* (Salzburg 1973), y E. HARVOLK, *Votivtafeln. Bildzeugnisse von Hilfsbedürftigkeit und Gottesvertrauen* (München 1979). Un "ex voto" de categoría especial de la segunda mitad del siglo XVI con el título "Aparición del Apóstol Santiago a los peregrinos naufragos" se encuentra en posesión del Museo de Santo Domingo, en la República Dominicana. Lo habían ofrecido al gobierno español cuando se reanudaron las relaciones diplomáticas mutualemente. Los orígenes son desconocidos. La pintura, de una medida de 168 x 122 cms, muestra al Apóstol Santiago encima de las nubes, en "indumenta peregrinorum", extendiendo su mano derecha sobre los acontecimientos siguientes: Delante de una ciudad amurallada, unos soldados en el traje militar del tiempo intentan sacar peregrinos en naufragio de las holas del mar. La representación podría formar igualmente parte de un "ex voto". Para determinarlo exactamente hace falta saber más sobre el contexto y las circunstancias. La información debo al artículo de J. WARCOLLIER (*Identificación d'un miracle de Saint Jacques*, en: *Compostelle. Cahiers d'Etudes de Recherche et d'Historie Compostellanes*, N.S. Numéro Spécial "Año Santo 1993", no. 2 (1993) [1997], pp. 88 s.

107 *El [almirante] ordenò que se echase un romero que fuese a Santa María de Guadalupe y llevase un cirio de cinco libras de cera y que hiziesen voto todos que al que cayese la suerte cumpliese la romería* (Cristóbal Colon, *Diario de Bordo para el 14 de febrero*, *Textos y documentos completos*, ed. C. VARELA, p. 126). Cf. M. TANGHERONI, *Un pellegrinaggio votivo marinaro a Santiago nel carteggio datiniano di Lavernò (1387)*, en: *Actas del Congreso de Estudios Xacobeos (Santiago de Compostela 1995)*, pp. 671-678, aquí p. 675, y S. DE MADARIAGA, *Kolumbus. Entdecker neuer Welten* (München 1975), p. 292.

108 Otros ejemplos de "ex voto"'s marianos en: HARVOLK, *Votivtafeln* (como nota 106), pp. 60-65. Para el santuario mariano de Dettelbach y su leyenda y culto cf. H. DÜNNINGER, *Maria siegt in Franken* (Würzburg 1979).

109 Tomado del "Ex Voto" en la iglesia mismo, y traducido del autor.

110 El escribano JOHANN VIETOR hizo la traducción al alemán: *Der Alerseeisten Jungfrauen MARIAE Alte und Neue zu Dettelbach geschehene Wunderzeichen. Durch den Hochwürdigem in Gott Vatter und Herrn / Herrn EVCHARIUM SANG, der Heyligen Schrift Doctorn / Bischoff zu Augustopoli / und Weibbischoff zu Würzburg / mit sonderbarer Trew und Fleiß in Latein beschriben. Jetzunder aber / durch den Ehrenhaften Wolgelehrten Herrn Vietron Fürst: Würtzb.: Rathschreibern / dem gemeinen Mann zur*

o la santa haya intervenido con éxito, consistía de los elementos siguientes: Visita al santuario del protector o protectora y entrega de un regalo de valor. De vez en cuando se documentó este acontecimiento en forma de relato en el "libellus miraculorum" del santuario o en forma de un cuadro pintado que ilustra bastante simplificado los elementos más importantes del milagro. Muchos santuarios tienen colocados estas pinturas en las paredes cerca de la imagen milagrosa¹⁰⁶. En los siglos XV y XVI el culto a la Virgen estaba en pleno auge. Los milagros del "libellus miraculorum" del "Codex Calixtinus" narran "pro domo" y todo está dedicado a la propagación del culto jacobeo, pero en los siglos posteriores dominaba la Virgen con sus numerosos santuarios regionales, lo que resolvía también el problema de la distancia. Cuando Cristóbal Colón regresaba de su primer viaje a América, llegó un huracán. No supo otro remedio, que prometer hacer una peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, y fué salvado¹⁰⁷.

Hay un "Ex Voto", que se encuentra en la nave central al lado derecho de la iglesia de peregrinación de Dettelbach en la diócesis de Würzburg. Es un óleo, pintado alrededor de 1660.

El cuadro enseña un barco de peregrinos en peligro de naufragar. Encima de la escena marítima se ve la imagen de la Santísima Virgen de Dettelbach¹⁰⁸.

El texto que explica el óleo dice:

*Anno 1507. Tres ciudadanos de Karlstadt, Martinus, Paulus y Conrad en su vuelta como peregrinos a Santiago, se salvan en un instante de los peligros del mar cuando invocaran la Madre de Dios haciendo un voto*¹⁰⁹.

Esta parca información tenía como referencia un relato que se publicó posteriormente en las "Beneficia vetera et nova Divae virginis Dettelbacensis" del obispo auxiliar Eucharius Sang, de 1608¹¹⁰. Dettelbach fue establecido como romería principal de la diócesis de Würzburg, en los tiempos de la contrarreforma alemana. El texto de Sang dedica igualmente

unas líneas a la *passio* de Santiago, su poder contra los magos y a las circunstancias del hallazgo/invento de su tumba.

Describe ampliamente las molestias y angustias que pasaron los tres peregrinos, los gritos asustados de los marineros, la terrible tempestad y la fuerza de la tormenta, además, la ausencia de toda esperanza en el momento de peligro de muerte. Sin embargo los tres peregrinos de Carlstadt levantaron su voz en oración hacia la "stella maris", una estrella verdaderamente benigna e hicieron el "votum" de ir en peregrinación a Maria Dettelbach. De un momento a otro la tormenta se paró, los vientos se calmaron y el cielo se esclareció. Cumplieron su "votum" los peregrinos dando gracias a la Virgen de Dettelbach por la salvación en peligro de muerte y ofrendaron un barco de cera.

Como último ejemplo sirve la "peregrinatio ad Sanctum Petrum et Paulum" de un grupo de devotos católicos del ambiente rural de Austria. Se pusieron en camino en las "indumenta" clásicas de los peregrinos como lo muestra un "ex voto" de la parroquia de San Martín "bei Lofer" cerca de Zell (Salzburg), donado con motivo del feliz regreso de la peregrinación a Roma. En el cuadro (oleo sobre tabla) aparecen cuatro peregrinos arrodillados delante de una imagen milagrosa de la Virgen (Maria Kirchental de la misma comarca). El texto indica que el grupo salió el día 16 de febrero y regresó el día 19 de abril de 1758¹¹¹. En la misma iglesia se encuentra un "ex voto" anterior, que es del año 1742. El oleo esta dedicado a un peregrino a Tierra Santa y muestra en dos escenas al peregrino como se despide de la imagen milagrosa de Maria Kirchental y cuando desembarca en la Piazzetta de Venezia con destino a Tierra Santa¹¹².

MEMORIA SEPULCRAL

Una indicación en una inscripción epítáfea ofrece en pocas palabras un testimonio de la nulidad del hombre y de los peli-

Nachrichtigung in Teutsche Sprach transferirt. Getruckt in der Fürstlichen Statt Würzburg durch Georgium Fleischmann, Anno Domini M. DC. VII.

111 Cf. K. BEITL, *Votivbilder* (Zell am See 1973), L. 15 con texto y repr., descripción en p. 139

112 *IBID.*

113 Cerca de Schwäbisch-Gmünd en el sur de Alemania.

114 ... en el año mencionado un día después de Trinidad.

115 ... Viaje para visitar el querido Santiago en Compostela.

116 Se conserva en la Bayerische Staatsbibliothek bajo la sigla Clm 300 35. El rollo de pergamino con dibujos de pluma y texto rubricado que esta fijado sobre papel, mide 8,1 x 61 cms.

117 La fecha exacta de su salida no se sabe. Parece verosímil que, antes de ponerse en marcha a Santiago, hubiera dejado las reliquias en el monasterio de Passau.

118 Cf. E. KLEMM, Ein illustriertes Reliquienverzeichnis in der Bayerischen Staatsbibliothek. Beitrag zur Passauer Buchmalerei des 14. Jahrhunderts, en: *Diversarum Artium Studia. Homenaje H. ROOSEN-RUNGE en su 70 aniversario* (Wiesbaden 1982), pp. 75-104, con reproducciones fotográficas en pp. 324-328.

119 Cf. KRAACK, *Monumentale Zeugnisse* (como nota 105), pp. 109-125, esp. pp. 120 s.

gros de un largo viaje. En el epitafio de la noble Katharina von Buobenhoven en el cementerio de Bubenhofen, de Suebia, se lee: *Anno Domini 1550 avf den Avffartag Christi* (ascensión) también la noticia del fallecimiento de su esposo, del *Edel vnd Vest Hans Marx von Bvobenhoven zvo Leinstetten*¹¹³, que *in gemeltem Iar den andern Dag nach der Hailigen Dreifaltikhait*¹¹⁴ había emprendido un *Raiss Zvo Dem Lieben Sanct Iacob Zvo Compostel*¹¹⁵ muriéndose en el camino. El texto termina con el ruego de rezar por el eterno descanso de ambas almas.

EL "MANUS" DE NICOLÁS OMICHSEL

Una categoría especial representa el "manus" de Nicolás Omichsel

de Passau, que se muestra como rollo de pergamino con dibujos de santos y texto rubricado¹¹⁶. Pertenece a la categoría de relicario de brazo o mano. El peregrino de Passau había visitado los santuarios de Tierra Santa, de Santa Catalina, de San Nicolás de Bari, de San Bartolomé, de San Pedro y Pablo y de Santiago en Compostela, donde se murió el día ocho de junio de 1333¹¹⁷. Le sepultaron allí, según las fuentes, solemnemente. En el rotulo se cita sobre todo aceites de huesos y partículas de muchos Santos¹¹⁸.

VII

MEMORIA DE LA MEMORIA: TESTIMONIOS DE MENTALIDAD

MEMORIA INDIVIDUAL ANÓNIMA: GRAFITI

Grafiti están considerados como signos individuales más o menos primitivos sin valor artístico ni reconocimiento público. No obstante es costumbre colectiva y necesidad humana de "eternizarse" en sitios de presencia humana¹¹⁹. En los caminos frecuentados por muchos viajeros y peregrinos hay - o mejor dicho había - cantidades de grafiti, muchos de ellos

borrados y destruidos por restauraciones y ruinas, pero algunos salvados del afán del hombre de restaurar todo. Debemos darnos cuenta de que, antes, en todos los lugares y monumentos del camino aparecieron estos testimonios de los muchos y múltiples paseantes perteneciendo a todos los estamentos y poseyendo todas las habilidades, desde los más alto hasta lo más bajo. Tomemos por ejemplo una región que atravesaron y pisaron, tanto los peregrinos que fueron a Santiago como a Roma e Italia en general para llegar a los puertos de embarque para Tierra Santa: La región del Lago de Constanza y la comarca vecina de Suiza¹²⁰. Contamos con una docena de capillas, iglesias y antiguas albergues y hospitales de peregrinos que en la parte donde los peregrinos podían quedarse por la noche y que muchas veces estaba separada del espacio sagrado, se encontraron muchos dibujos de almagre en las paredes que -gracias a la pertinacia de los historiadores locales y protectores de monumentos- quedaron como signos de los peregrinos que pasaron la noche allí en su tránsito a los Santos Lugares. Menciono como ejemplos la antigua "Capella hospitalis extra muros ad S. Mauricium" en Markdorf, donde se encuentran escrituras, escudos, conchas, bastones y peras de peregrinos, caras, etc. en las paredes. Los grafiti datan del final del siglo XV hasta el siglo XVII¹²¹. Además impresionan los centenares de grafiti que se encuentran en la capilla de Santa Margareta en el Canton de Thurgau, en su mayoría de los siglos XVII/XVII¹²². Un testimonio singular, que hoy día se encuentra en un museo, presenta la tabla de mesa, hecho de pizarra, que antiguamente se encontraba en el albergue de peregrinos "A la espada roja", en el lugar suizo de Plattenbach. Allí, en la tabla quedan rasguñadas tres cruces, quizás una alusión a un peregrino viniendo - o yendo de o a Tierra Santa¹²³.

120 Cf. R. PLÖTZ, *Jacobus in Oberschwaben*, en: *Actas del Congreso "Oberschwaben und Spanien an der Schwelle zur Neuzeit. Einflüsse - Wirkungen - Beziehungen"* (Weingarten 1997), en imprenta.

121 Cf. *IBID.*, y J. MICHLER, *Gotische Wandmalerei am Bodensee (Friedrichshafen 1992)*, pp. 150 ff. (cap. 9: Grafiti).

122 Información amplia sobre la historia local y eclesiástica (consecración de la capilla en 1641) facilita H. P. MATHIS, *Pilgerwege der Schweiz: Schwabenweg Konstanz-Einsiedeln. Auf dem Pilgerweg nach Santiago de Compostela (Frauenfeld 1993)*, p. 178, pp. 200-206, e *IB.*, *Die Kapelle St. Margaretha in St. Margarethen, Schweizerische Kunstführer (Bern 1988)*. Más ejemplos de grafiti en el camino histórico a Jerusalén, Roma y Santiago en: PLÖTZ, *Jacobus in Oberschwaben* (como nota 120), en imprenta.

123 Cf. *IBID.*, y MATHIS, *Pilgerwege der Schweiz* (como arriba), p. 282, reproducción fotográfica en: *Auf Jakobswegen durch die Schweiz, Schweiz - Suisse - Svizzera - Switzerland, Zeitschrift der Schweizerischen Verkehrszentrale Año 58, no. 7 (1985)*, p. 27.

124 Edición, tradición literaria y distribución en: HERBERS/PLÖTZ, *Nach Santiago zogen sie* (como nota 78), pp. 151-163. El más antiguo manuscrito se encuentra en München (Bayerische Staatsbibliothek Cgm 809 fol. 61r-63r).

125 Última edición bajo el título "By Sea to Santiago": *The Oxford Book of Late Medieval Verse and Prose*, ed. D. GRAY (Oxford 1985), pp. 25 s., basándose en el MS Trin.Coll., Camb., R 3, 19, fo. 208, Index 2148. Versión en prosa: ANDERSON, R. y R.C., *The Sailing-ship*, en: *Six Thousand Years of History*, ed. G.G. HARRAP (1926), pp. 94 s. Una traducción al castellano ha facilitado R.B. TATE en su artículo "La peregrinaciones marítimas medievales desde las Islas Británicas a Compostela", en: *Santiago, Camino de Europa, Catálogo de exposición* (Santiago de Compostela 1993), pp. 161-177, esp. p. 177. En el mismo lugar vuelve a publicar el texto de las primeras cuatro estrofas de la edición de GRAY (IBID., p. 176).

126 *Cantus parvulorum Hyspannie saltancium ante peregrinaciones pro blankys et splintrys* (transcripción del s. XV). Se encuentra al final del relato de WILLIAM WEY, *Itinerarium Peregrinationis Magistrí Willelmi Wey, Saere Theologie Baccularii, Quondam Socci Collegii Regalis Beatissime Marie Etone Ad Sanctum Jacobum In Ispanya*, en: *The Itineraries of William Wey, Fellow of Eton College to Jerusalem A.D. 1458 and to Saint James of Compostella A.D. 1456*, ed. BULKELEY BANDINEL (London 1857), p. 156.

127 HERBERS/SANTOS (ed.), *Liber Sancti Jacobi* (como nota 10) pp. 164 s.

128 Cf. el estudio amplio de M.-C. DÍAZ Y DÍAZ, *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, en colaboración con M. ARACELI GARCÍA PIÑEIRO y P. ORO TRIGO, *Monografías de Compostellanum 2* (Santiago de Compostela 1988).

129 Cf. R. PLÖTZ, *der huntr hinder dem altar saltu nicht vergessen. Zur Motivgeschichte eines Flügelaltars der Kempener Propsteikirche*, en: *Epitaph für Gregor Hövelmann, Beiträge zur Geschichte des Niederheins*, ed. ST. FRANKWITZ (Geldern 1987), pp. 119-170, y ID., *Motivindex und literarisch-orale Evolution der Mirakelerzählung vom Pilger, der vom Galgen gerettet wurde*, Ms. 1993, en preparación de imprenta.

130 S. GÄNSLER, *Itinerarium hispanicum, extractos* ed. en: *Revue Hispanique 23*, p. 411.

MEMORIA CANTADA ANÓNIMA

Para la peregrinación "ad limina Beati Jacobi", afortunadamente disponemos de algunas poesías que podemos caracterizar como "imagen de la mentalidad" de la peregrinación dentro de la relación espacio y tiempo. Dos se dedican a describir - más o menos detalladamente - el equipamiento, los preparativos, además de mencionar situaciones y circunstancias. El fondo general es la salida del espacio homogéneo, el viaje a través del espacio heterogéneo, la llegada al santo lugar y la vuelta, y todo este movimiento migratorio envuelto en la situación de apátrida.

Me refiero en concreto a la canción anónima alemana "Wer das elent bawen wil" (quién quiere irse al extranjero)¹²⁴, redactado por primera vez en el siglo XV y la poesía igual anónima en inglés antiguo "The Pilgrims' Sea Voyage and Seasickness"¹²⁵. Además existe una pequeña canción que transcribe William Wey en 1456¹²⁶. Lo había oído seguramente en Santiago mismo.

La canción alemana está dedicada exclusivamente al peregrino en tierra, mientras que la poesía un poco extraña inglesa describe la vida de los peregrinos a bordo en forma comprimida, dando un panorama impresionante de la vida cotidiana a bordo de un barco que se realizó bajo circunstancias hoy día casi imaginables.

MEMORIA PEREGRINA "IN SITU"

Un anacronismo puro son las gallinas en la catedral de Santo Domingo de la Calzada. Partiendo de un milagro que esta ya en el "Libellus miraculorum" del "Codex Calixtinus"¹²⁷, que data por lo tanto de la mitad del siglo XII¹²⁸, conservó una huella material por lo menos a partir del siglo XIV que queda en la memoria de muchos relatos de peregrinos¹²⁹. *Omnes sunt albae*¹³⁰ es como se habla de las famosas gallinas que formaron parte del milagro del ahorcado y de las aves resuci-

tadas ya en el tiempo medieval y se pueden ver, oír y admirar "in situ". Es quizás la Memoria más ingénuo, más humana y más comprensible de todas la Memorias, porque ha quedado viva por su fijación material concreta y es todavía Memoria actual. Es uno de los temas que acompañan también a un investigador toda su vida, porque la Memoria sigue, en representaciones dramáticas nuevas, en novelas falsificadas, en historias personales, etc.

VIII

MEMORIA "DEVOTIONIS CAUSA"

INTERSIGNUM PEREGRINORUM

Junto con el báculo y la pera es sobre todo el atributo de la concha que acogió mano a mano con el desarrollo de la peregrinación un carácter internacional como "signum peregrinationis"¹³¹. Encontró su entrada iconográfica en la escena de Emaús, donde, ya en el primer tercio del siglo XII, Cristo lo llevó en un relieve en el claustro del monasterio de Santo Domingo de Silos, en el encuentro con dos discípulos suyos¹³². También en Santa María de Tudela, en el portal de bronce de Barisano de Trani en la catedral de Monreale y en muchas escenas más aparece Cristo con la concha, él mismo peregrino y forastero en el mundo y por eso modelo del "homo viator"¹³³. Según el evangelio (Mt 10: 40) Cristo ha sido "in effigie" el primer peregrino¹³⁴. Una interpretación tan anacrónica como enigmática de la cita bíblica *tu solus peregrinus es in Ierusalem ...*¹³⁵ pretende explicar ser Cristo mismo el que acompaña al peregrino en su duro camino. El ha sido el camino. Eso también se puede leer en el "Liber Sancti Jacobi"¹³⁶, en el "Chronicon Mundi"¹³⁷, que atribuye a este episodio un carácter casi sacramental. Quizás influya tal interpretación de Cristo como peregrino el cambio semántico-lingüístico dentro de las parejas "peregrinus/apatriado" y "peregrinus/peregrino" que en el tiempo en cuestión ya se había

131 Cf. K. KÖSTER, *Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen Santiagostraßen* (Neumünster 1983), y PLÖTZ, *Jacobus Maior* (como nota 36), pp. 204 s. El carácter internacional de la concha queda comprobado en monumetos sepulcrales de peregrinos que no hayan visitado Santiago como la sepultura del conde Luis IV de Thüringen que, en su cruzada antes de llegar a Tierra Santa, murió en Otranto (1227). Posteriormente trasladaron sus restos al monasterio de Reinhardtsbrunn. La tapa sepulcral de piedra que data del temprano siglo XIV, lleva su retrato con una concha de peregrino en el pecho. Cf. D. GROBMANN, *Grabmal Landgraf Ludwigs IV.*, en: *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige*, Catálogo de exposición (Sigmaringen 1981), pp. 412-414, con reproducción fotográfica en p. 413 (Cat.-No. 69).

132 Alrededor de 1130. Cf. S. MORALEJO, *El Claustro de Silos y el arte de los Caminos de Peregrinación*, en: *El Románico en Silos IX Centenario de la consagración de la iglesia y claustro. 1088-1988* (Silos 1990), pp. 203-223.

133 Cf. PLÖTZ, *Jacobus Maior* (como nota 36), p. 204.

134 *El que á vosotros recibe, á mi recibe; y el que á mi recibe, recibe á aquel que me envió* (Mt 10, 40).

135 Lc 24, 18.

136 HERBERS/SANTOS (ed.), *Liber Sancti Jacobi* (como nota 10), pp. 92 s.

137 Cf. S. MORALEJO, *Arte del Camino de Santiago y arte de peregrinación* (ss XI-XIII), en: *El camino de Santiago, curso coordinado por S. MORALEJO ALVAREZ* (Santiago de Compostela [1990]), pp. 7-28, aquí p. 17. Para el estudio de las fuentes utilizadas de Lucas de Tuy cf. B.F. REILLY, *Sources of the Fourth Book of Lucas of Tuy's "Chronicon Mundi"*, *Classical Folia* 30 (1976), pp. 127-137. A Lucas de Tuy las fuentes compostelanas fueron bien conocidas, el conoció el "Privilegio de los Votos", la "Historia" des obispo Pelayo p.e., además describió la peregrinación del rey francés Luis VII a la tumba apostólica en Santiago de Compostela (IBID., p. 130).

138 Cf. R. Plötz, *Peregrini - Palmieri - Romei* (como nota 52), pp. 103-134.

139 Un ejemplo bueno para el sepelio de un peregrino medieval pone H. LUBIN (*The Worcester Pilgrim, Worcester Cathedral Publications 1, Worcester 1990*). Doy gracias a Robert B. Tate.

140 En cuestión de la historia de las llamadas "caravanas" en tren y barco cf. HERBERS/PLÖTZ, *Nach Santiago zogen sie* (como nota 78), pp. 323-332.

141 Descripción, comentario y reproducción fotográfica en: *Wallfahrt kennt keine Grenzen*. Catálogo de la exposición en el Museo Nacional de Baviera (München 1984), pp. 115 s., no. 161 a.

142 Se trata de la colección de Hubert Jacob Müller (+ 1877) que fue fundador del "Verein vom h. Grabe unseres Erlösers" y editor de la revista "Das heilige Land". Müller llevó toda la correspondencia con Palestina (en italiano), además dedicándose a la colecta de dinero para institutos religiosos y el patriarcado católico. Por eso le llegaron muchos regalos de Tierra Santa. Cf. su necrología: + Hubert Jacob Müller, *Das Heilige Land. Organ des Vereins vom h. Grabe*, año XXI (Köln 1877), cuad. 2, pp. 33-36. La colección comprende en total 97 piezas.

realizado¹³⁸. A menudo investigaciones lingüísticas alegan pruebas para el papel importante en la diferenciación de pasado/presente (futuro). No obstante el fenómeno "lengua" ilustra de dos maneras la historia colectiva: Se desarrolla a lo largo del tiempo, expresa simultáneamente la relación entre los tiempos y está ligado en lo más íntimo con el proceso del reconocimiento de las identidades en el pasado. La concha representa igualmente la "signa memoriae", el emblema de la Memoria en cuanto a la peregrinación mundana realizada, siendo además parte importante del "habitus peregrinorum" que, a muchos peregrinos, acompañaría hasta su sepultura¹³⁹.

MEMORIA POPULAR DEVOCIONAL Y TURÍSTICA TIERRA SANTA

Jerusalén: Pongo un ejemplo relativamente reciente, aunque significativo y estando en la tradición. En la iglesia de Sta. María de Willich-Neersen, en la Baja Renania, se encuentra una vitrina/caja con una "collage" de recuerdos y reliquias a la peregrinación de la IV caravana¹⁴⁰ que fue traída de una peregrinación a Jerusalén en el año 1881¹⁴¹. Todavía está vigente la ya antes mencionada costumbre vieja de coleccionar de los lugares sagrados visitados piedrecitas, polvo, partículas vegetales, imágenes pequeñas o reproducciones de reliquias veneradas. La colección da testimonio de la ruta de los peregrinos: Jaffa, Jerusalén con participación en la procesión de la Via Dolorosa en el día 6 de Mayo, después Nazareth, Carmel, el lago Genezaret, Betlehém y Alexandría. Los peregrinos regresaron por Roma y siguieron en esta ocasión un Agnus Dei del Papa León XIII que - en esta oportunidad - bendijó la cruz de madera de olivo que los peregrinos trajeron del monte Olivo. En el inventario del Museo regional de tradiciones populares, en Kevelaer se ha apuntado una colección de recuerdos de Tierra Santa, que, en el año 1997, llegó en forma de donación al museo¹⁴².

ROMA: MEMORIA APÓCRIFA - LA VERÓNICA

Según la leyenda en su versión más popular, Verónica formó parte del círculo de las mujeres que llevaron luto por Jesucristo en su vía crucis¹⁴³. Allí fue donde recibió el verdadero retrato del Señor en su sudario¹⁴⁴. Siguiendo la tradición de los actos del ps.-Pilatus, Verónica misma llevó el sudario a Roma para curar al emperador¹⁴⁵. En otras versiones, el sudario fue donado por élla al papa Clemente, o llegó solo en el en 705 a Roma para formar parte del gran tesoro de reliquias de San Pedro¹⁴⁶. Sea como sea, la “vera icon” dió el nombre de Verónica como ya reconoció el ebedictino erudito Jean Mabillon (1632-1707)¹⁴⁷. A partir del siglo XIV se reprodujo la “vera ikon” frecuentemente, ofreciéndola en Roma, como “signum peregrinationis”, las llamadas verónicas, pintadas sobre papel, pergamino y seda. También se vendió la versión de plomo colado. Como ejemplo para la distribución enorme que tenía la verónica sirva el hallazgo que se hizo en el monasterio de Wienhausen en la Baja Sajonia donde encontraron debajo del suelo de las monjas un bloque entero de verónicas, quizás hecho allí o traído por una monja de Roma para todo el convento¹⁴⁸.

IX

MEDIAMORIA

La peregrinación es la Memoria de algo, pero de algo importante y es nuestra Memoria que nos coloca en la tradición de la memoria, es lo que vivimos, lo que hemos visto, experimentado, escrito y hecho a lo largo de camino, se ha convertido en tejido de la memoria.

Queda hablar sobre los medios y el manejo de las memoria actuales. Nunca antes la realidad virtual-fictiva ha sustituido tanto a lo que hasta ahora se ha considerado Memoria cotidiana-colectiva. Cada entidad de valoración de datos, cada película y cada medio informativo está manejando, adaptando

143 Lc 23, 27.

144 Según Roger de Argenteuil (alrededor de 1300) este acontecimiento ocurrió en el camino de Cristo a Golgotha, por lo cual esta formando la sexta estación. Cf. A. KATZENELLENBOGEN, *Antlitz, heiliges*, en: *Reallexikon der Deutschen Kunstgeschichte*, ed. O. SCHMITT, vol. I (Stuttgart 1937), cc., 732-42, aquí c. 735.

145 En el ps.-evangelio de Nicodemus: Cf. E. HENNECKE/W. SCHNEEMELCHER,

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, vol. I (Tübingen 1959), p. 358.

146 F.X. KRAUS/J. SAUER, *Geschichte der christlichen Kunst*, vol. I Freiburg 1896/97), pp. 178 s., p. 179.

147 Según J. H. EMMINGHAUS, *Veronika*, en: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, vol. 8 (1976), c. 543.

148 Cf. H. APPUHN, *Der Fund vom Nonnenchor, Kloster Wienhausen*, vol IV (Hamburg 1973), pp. 18-20 y 42.

y falsificando a través de una cantidad enorme de supuestos datos lo que se considera - según intención e interés de grupo o particular - la supuesta memoria: Memoria que atestigua la cultura humana, su evolución y su valor. Conozco en este campo sin embargo una fuerza, un dinamismo excepcional: el del camino de conversión y de la finalidad de la llegada al Santo Lugar, éste con una Memoria de vez en cuando camuflada, negada, sustituida, pero siempre vigente. !A pesar del mediamundo!.



Mario Sensi

Santi Patroni
dei pellegrinaggi

Decisamente vasto il tema affidatomi: in primo luogo, santi patroni dei pellegrinaggi sono i titolari di luoghi della memoria, dove ci si reca collettivamente o individualmente per compiere determinati atti di pietà; e, com'è noto, accanto ai santuari maggiori, c'è un proliferare di santuari minori, spesso legati a quelli, a doppio filo¹. Si aggiunga che, a tutt'oggi, non esiste un atlante esaustivo degli spazi e degli itinerari sacri del mondo mediterraneo, dall'Antichità ai nostri giorni². Da qui la necessità di restringere il campo e di analizzare situazioni emblematiche, al fine di individuare i fondamenti teologici e culturali che vi sottostanno. Stante il titolo, l'attenzione va incentrata al periodo storico in cui il pellegrinaggio -fenomeno che si ritrova in tutte le religioni e in tutte le civiltà- quando nel mondo cristiano divenne di massa, lo si pianificò con una strategia insediativa decisamente rivoluzionaria per quei tempi. Viene spontaneo di pensare alla "via dei santi", quale è descritta nella *Guida del pellegrino di San Giacomo di Compostella*: la guida per antonomasia, apparsa intorno al 1130-1135 ad opera di Aimery Picaud, quasi di certo un chierico di Parthenay-le-Vieux; una teoria di santi

1 I. FROSSARD, J. SOLANE, *Représentation des pèlerines et pèlerins en Champagne, à la fin du Moyen-Age*, in *Medioevo in cammino: l'Europa dei pellegrini*, Atti del Convegno int. di studi, Orta San Giulio, 2-5 settembre 1987, Orta San Giulio 1989, pp. 409-418, ibidem 409, annotano, con un pizzico di ironia, "la litanie des saints protecteurs est interminable, comme innombrables sont les lieux de pèlerinage".

2 Scarsa l'utilità dei vecchi repertori, come quelli di L. DE SIVRY - CHAMPAGNE, *Dictionnaire géographique, historique, descriptif, archéologique des pèlerinages anciens et modernes et des lieux de dévotion les plus célèbres*, Paris 1850-1851, 2 voll. (Encyclopédie théologique Migne); F. R. SALMON, *Les grands pèlerinages et leurs sanctuaires*, Paris 1873, 2 voll. Per questo, nel 1976, l'Ecole française de Rome ha approntato un progetto di ricerca per il censimento dei santuari italiani, progetto coordinato dai proff. André Vauchez e Giorgio Cracco e che fa parte del programma di ricerca su *Lo spazio, l'uomo e il sacro in Italia e nei paesi del Mediterraneo*. L'obiettivo è quello di realizzare un *Atlante degli spazi e degli itinerari sacri del mondo mediterraneo dall'Antichità ai nostri giorni*, atlante che, oltre ai santuari e agli itinerari famosi, elenchi anche quelli meno conosciuti.

3 Pubblicata nel *Liber sancti Jacobi-Codex Calixtinus*, ed. W. M. WHITEHILL, I, Santiago de Compostela 1944, come *Liber IV sancti Jacobi apostoli* (originariamente libro V) la Guida è stata tradotta in varie lingue; cito, per l'Italia, l'ed. tradotta e annotata da P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Guida del Pellegrino a Santiago*, Jaca Book Milano 1989 e quella curata da D. TUNIZ, con un'introduzione di R. OURSEL e F. CARDINI, *Compostella, Guida del pellegrino di San Giacomo; Storia di Carlo Magno e di Orlando*, Ed. Paoline Cinisello Balsamo 1989.

4 P. CAUCCI VON SAUCKEN, *La littérature de voyage et de pèlerinage à Compostelle*, in *Santiago de Compostela. 1000 ans de pèlerinage européen*, Catalogue d'exposition, Grand 1985, pp. 173-181.

5 R. OURSEL, *Pellegrini del Medio Evo: gli uomini, le strade, i santuari*, trad. ital. II ed., Milano 1988 p. 21.

6 "Rursum his qui per viam Turonensem ad sanctum Iacobum tendunt in urbe Aurelianensem lignum dominicum et calix beati Euaricii episcopi et confessoris in ecclesia sancte Crucis visitandum est", *Guida medieval do peregrino. Códice Calixtino, libro V*, Estudio, edición e traducción X. E. LÓPEZ PEREIRA, Xerais de Galicia 1994, p. 176s. Il che obbligava i pellegrini, che seguivano la via di Tours, una volta giunti a Périgeux, "a tornare un po' indietro" -come si precisa nella versione italiana delle ed. Paoline, p. 65- per visitare le reliquie della città di Orléans. Le ragioni si evincono dal contesto del racconto di fondazione dove, indirettamente, si apprende che il ritornare sui propri passi è dettato dalla necessità di impartire al pellegrino una catechesi sul sacrificio della S. Messa, quale è suggerita dalla *legenda* di S. Evurzio, redatta verso l' XI secolo, un tema catechetico non presente nelle successive tappe.

7 Coloro che si dirigono a San Giacomo -lungo la via di Saint-Gilles- devono visitare innanzitutto, ad Arles, il corpo del beato confessore Trofimo, cfr. X. E. LÓPEZ PEREIRA, *Guida medieval do peregrino*, p. 168s.

8 Sui santuari mariani del sec. XI, J. SUMP-TION, *Monaci santuari pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma 1981, p. 63s; G. M. BESUTTI, *Santuari e pellegrinaggi nella pietà mariana*, in "Lateranum" XLVIII (1982), pp. 450-504; inoltre mi permetto di rimandare anche al mio, *I santuari mariani*, in *Gli studi di mariologia medievale, bilancio storiografico*, Convegno della Fondazione Ezio Franceschini, Parma 7-8 novembre 1997, in corso di stampa. Sui Libelli, G. PHILIPPART, *Le récit miraculeux marial dans l'Occident médiéval*, in *Marie: le culte de la Vierge dans la société médiévale*, a cura di D. IOGNA-PRAT, É. PALAZZO, D. RUSSO, pref. di G. Duby, Paris 1996, pp. 563-590. Emblematico il fatto che, di un'apparizione "in carne mortale" della

patroni gerarchizzati, attraverso i quali si giunge a s. Giacomo, *el Padrón*³. Questa guida, un puntuale riassunto di storia, di geografia stradale e di informazioni igienico-sanitarie, di certo una peculiarità rispetto agli *Itineraria romana* e *Hierosolymitana*⁴, cominciò a circolare quando, da circa un secolo, era iniziata una nuova stagione dello Spirito di cui protagonisti erano i pellegrini. A loro servizio era stata messa in opera una serie di percorsi organizzati, sui cui inizi però lo storico ha appena labili tracce; per dirla con Raymond Oursel, il "monumento si rivela terminato, senza che sia dato a noi di vedere le fondamenta o l'innalzarsi dei muri"⁵.

Le quattro vie che portano a Santiago ruotano attorno al culto di corpi santi e di reliquie, mirabilmente posti in punti strategici del percorso jaceo, luoghi della memoria che costituiscono parte integrante di un itinerario, apparentemente anomalo, in quanto non solo non ricalca le vie degli eserciti, né quelle dei commercianti, ma, incurante delle difficoltà frapposte dall'orografia, talvolta impone al pellegrino persino di ritornare sui suoi passi, ripetendo vie che aveva già percorso, onde recarsi presso un santuario che diversamente non avrebbe visitato, privandosi così un elemento indispensabile al suo progresso spirituale⁶.

Il compilatore della *Guida del pellegrino* inizia il cap. VIII dicendo: "Primitus namque his qui per viam Egidianam ad sanctum Iacobum tendunt, beati Trophimi confessoris corpus apud Arelatem visitandum est ... item visitandum est ...inde visitandum est ..." ⁷. Egli usa il verbo *visitandum est*, in senso imperativo; un'ingiunzione categorica -dunque- che però riguarda solo alcune tipologie di santuari, con esclusione di altri; grandi esclusi sono, ad esempio, i santuari mariani che del resto, per quell'epoca, ci vengono attestati dai *Libelli miraculorum*⁸. Quali le ragioni? Quale è la mentalità di fondo



Atti di devozione di pellegrini, particolare di miniatura dell' "Illustratore" (prima metà del sec. XIV), Codice Vat. Lat. 1366, c. 277.

che sottostà agli itinerari dei grandi santuari della cristianità? A quale epoca risale il processo di identificazione di alcuni titolari di santuari con i pellegrini loro devoti, fino ad assumere l'abbigliamento e le insegne⁹? Da qui la necessità di chiarire il concetto di santuario nella cristianità occidentale, dandone una lettura diacronica.

1 - IL SANTUARIO

Per santuario cristiano, in senso lato, si deve intendere qualsiasi 'segno memoriale' indipendentemente dalla monumentalizzazione del luogo¹⁰. E tuttavia condizione per cui uno spazio, oggetto di epifanie o di ierofanie, diventi santuario, ufficialmente riconosciuto dalla Chiesa, è che sia meta di pellegrinaggi istituzionalizzati e periodici: nozione questa che è stata recepita dal can. 1230 nel C. J. C. del 1983¹¹. Niente santuario senza pellegrinaggio, come anche niente *santo*

Madonna all'apostolo Giacomo -mentre predica a Saragozza, per consolarlo dello scarso successo della sua predicazione- si parli, per la prima volta, in un documento del sec. XIII-XIV (*Historia compostellana*, ed. E. FLÓREZ, *España Sagrada*, XX, Madrid 1765 -rist. Madrid 1965- pp. 1-598, ibidem 426-428, oppure PL CLXX, coll. 889-1236; trad. M. SUÁREZ y J. CAMPELO, Santiago 1950).

9 E' in questo contesto che va letto il rito con cui si conclude il pellegrinaggio iacopeo. Il pellegrino, giunto dinanzi alla statua del Santo, l'abbraccia: le donne "per di dietro, tre volte, dicendo: Amigo encomienda me a Dio" (*La Galizia nella relazione inedita di Filippo Corsini relativa al viaggio di Cosimo III dei Medici*, a cura di O. TAVONI, in *I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia*, Perugia 1983, pp. 68-69). Stesso il rito compiuto dagli uomini che, in più, appoggiano sulla statua dell'Apostolo i propri arnesi peregrineschi: "si usa di mettere il nostro cappello in testa della propria immagine del Santo: sicché avendo io fatta questa funzione di mettere il mio cappello in testa, e toccarlo col suo medesimo, così feci anche col bordone, con la mozzetta e stagnera ...", P. G. CAUCCI VON SAUCKEN, *Una nuova acquisizione per la letteratura di pellegrinaggio italiana: il viaggio da Napoli a San Giacomo di Galizia di Nicola Albani*, in *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*, Atti del Convegno int. di Studi, Perugia 23-25 settembre 1983, Perugia 1985, pp. 377-427, ibidem 393, 410. Questo patronato indubbiamente è un'estensione del fenomeno, decisamente più vasto e molto più antico, dell'identificazione del santo patrono con la sua città. Sul tema, A. BUGNINI, *Patrono*, in *Enciclopedia Cattolica*, 9 (1952), coll. 983-990; A. M. ORSELLI, *Spirito cittadino e temi politico-culturali nel culto di san Petronio*, in *La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento*, Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, Todi, Accademia Tudertina 1972, pp. 283-343; Ead., *La città altomedievale e il suo santo patrono: (ancora una volta) il "campione" pavese*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" XXXII (1978), pp. 1-69; P. GOLINELLI, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna 1996.

10 La memoria rimanda a un intervento divino fondante, un avvenimento straordinario dove il sacro si è manifestato personalmente (*epifania*), o in modo impersonale (*ierofania*); così, fenomeni preternaturali (come apparizioni, movimenti, lacrimazioni), corpi santi, reliquie insigni, hanno dato origine a una miriade di santuari, cfr. A. DUPRONT, *Antropologia del sacro e culti popolari: il pellegrinaggio*, in *Società Chiesa e vita religiosa nell'ancien Régime*, a cura di C. RUSSO, Napoli 1976, pp. 351-375, ibidem, 371; R. GUARNIERI, *Fonti vecchie e nuove per una 'nuova' storia dei san-*

tuari, in "Marianum", XLII (1980), pp. 495-522. Sulle marionerie, S. BARNAY, *Les apparitions de la Vierge*, Paris 1992. Sull'idea cristiana del santo, cfr. H. DELEHAYE, *Sanctus. Éssai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927.

11 "Per santuario si intende una chiesa, o un altro luogo sacro ai quali i fedeli, per motivo di devozione, si recano periodicamente in pellegrinaggio, con l'approvazione dell'ordinario del luogo", *Codex Juris canonici*, parte III del Libro V, can. 1230; mentre i canoni 1231-1232 distinguono i santuari in internazionali, nazionali e diocesani. Per conoscere l'iter di questa definizione si veda quanto annota G. BESUTTI, *Metodologia della ricerca storica del culto locale tributato alla Vergine*, in "Ravennatensia" VI (1977), pp. 451-482, ibidem 455s, 459s.

12 Sul culto dei martiri è d'obbligo il rimando a H. DELEHAYE, *Les Origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933. Sulla *novitas*, peraltro sconosciuta ai fratelli d'Oriente, P. BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983. Per l'alto Medioevo, *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, XXXVI Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, (7-13 aprile 1988, Spoleto 1989. Sul significato teologico del culto dei santi nei primi secoli, C. LEONARDI, *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo*, in *Passaggio del Mondo antico al Medio Evo da Teodosio a San Gregorio Magno*, Accademia Nazionale dei Lincei, Atti dei Convegni Lincei, 45, Roma 1980, pp. 435-476.

13 Questi banchetti, detti anche *parentalia*, stigmatizzati da s. Ambrogio, furono invece tollerati dal coevo s. Paolino di Nola, P. PAOLUCCI, *Refrigerium*, Camerino 1923; A. AMORE, *I martiri di Roma*, Roma 1975.

14 Questo papa, come attesta s. Girolamo, fece restaurare nei cimiteri del suburbio le tombe di molti martiri, in onore dei quali compose numerosi epigrammi, S. GIROLAMO, *Comment. in Ezechiel*, XL, 5; A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942.

15 Sull'importanza e significato delle visioni e dei sogni per l'uomo medievale si rimanda a, *Le "Visiones" nella cultura medievale*, Atti della VI settimana res. di studi medievali, Carini 20-25 ottobre 1986, in "Schede Medievali", 19 (Luglio-dicembre 1990), pp. 253-313.

16 PAOLINO DI MILANO, *Vita di S. Ambrogio*, 14, ed. critica di M. PELLEGRINO (*Verba seniorum*, I), Roma 1961, p. 70. S. Ambrogio, dando notizia del prodigioso ritrovamento dei due martiri, così scrive alla sorella Marcelliana: "cognoscant omnes quales propugnatores requiram. Tales ergo ambio defensores, tales milites habeo (...) quorum quo maiora, eo tutiora patrocinia sunt. Horum opto praesidia (...) patronos habebamus et nesciebamus",



Spello, Chiesa conventuale di S. Andrea dei frati minori, affresco in sostituzione di un pellegrinaggio votivo a Compostella e a Vienne da parte di due anziani coniugi (Pittore peregrino, sec. XIV).

senza *miracoli*. Mi spiego: i primi santuari della cristianità occidentale furono le tombe dei martiri e i luoghi dove questi subirono il martirio¹². Quivi infatti i fedeli cominciarono a confluire per commemorare il *dies natalis* del martire, spesso con il rito del *refrigerium* e l'agape, ma anche con la celebrazione dei divini misteri¹³. A partire dal pontificato di Damaso

(366-384), papa archeologo originario della penisola iberica¹⁴, si moltiplicano invenzioni di corpi santi, ritrovati spesso a seguito di sogni o di pretese rivelazioni miracolose¹⁵: esemplare il racconto che fa sant'Ambrogio dell'invenzione dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio, corpi rinvenuti il 17 giugno 386, mentre ferveva la lotta contro gli ariani¹⁶. Quella scoperta suscitò emozione, non solo a Milano, ma in tutta Italia e ben presto trovò altri vescovi che lo imitarono¹⁷. Così come fu imitato l'esempio di Paolino da Nola che non si limitò a magnificare il santuario da lui eretto in onore di S. Felice, descrivendo l'accorrere di diversi popoli a Nola per la scadenza santorale del 14 gennaio, ma, per venire incontro alla pietà che muoveva tanti pellegrini verso la tomba del martire, fondò una piccola comunità di monaci¹⁸.

Questo culto verso i corpi santi, ma anche verso le reliquie diede luogo a due forme di pietà: in primo luogo alla monumentalizzazione dei luoghi della memoria -tali il sito del martirio o la tomba dove era stato rinvenuto il corpo santo-, con la costruzione di un *martyrium*, di una *basilica ad corpus*, o di una *ecclesia ad corpus*, ma anche al culto privato delle reliquie -i *brandea* prima, quindi l'intero corpo di un santo o i suoi resti¹⁹-, oggetti considerati come un pegno di benedizione (*benedictionis munimentum*)²⁰, come difesa dagli innumerevoli pericoli che insidiano la salute e la vita, favorendo la salvezza sia delle collettività, sia del singolo²¹. E contro le obiezioni di coloro che vedevano nel culto delle reliquie qualcosa di pagano, s. Girolamo rispondeva: "noi non adoriamo le reliquie dei martiri (...) le onoriamo bensì per adorare Colui di cui sono testimoni"²². Stanti le premesse, il giorno anniversario della morte di questi testimoni della fede registrò, in breve, un'affluenza sempre più massiccia di fedeli; e poiché nei Vangeli la fede semplice dell'emorroïssa²³ ha un suo spazio,

(*Epist.*, XXII, 10-11; *PL* 16, 1072). Sull'altro rinvenimento dei corpi dei martiri Vitale e Agricola, G. B. RISTORI, *Della venuta e del soggiorno di s. Ambrogio in Firenze*, in "Archivio Storico Italiano", s. V, XXXVI (1905), pp. 241-275. Sulla nozione di patrono presso gli scrittori cristiani antichi, A. M. ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura cristiana antica*, Bologna 1965.

¹⁷ Emblematico l'esempio di Spes, vescovo di Spoleto (380-415 ca.), definito il "Damaso dell'Umbria" da G. B. DE ROSSI, *Spicilegio d'Archeologia cristiana nell'Umbria*, III, *Dell'età in cui sedette Spes vescovo di Spoleto e dei carmi epigrafici del vescovo Achille*, in "Bullettino d'Archeologia Cristiana" s. II, II (1871), pp. 81-148; A. P. FRUTAZ, *Spes e Achille vescovi di Spoleto*, in *Atti del II Convegno di studi umbri, ... Gubbio 1964*, Perugia s. d., pp. 351-357, ried. in *Martiri ed evangelizzatori della Chiesa spoletina*, *Atti del I Convegno di Studi storici ecclesiastici*, Spoleto 2-4 gennaio 1976, Spoleto 1977, pp. 69-90.

¹⁸ PAULINI NOLANI, *Carmina*, ed. HARTEL, in CSEL, 30, *Carne XIII*, pp. 45-50.

¹⁹ Le sanzioni della legge romana contro chiunque avesse osato turbare il riposo di un morto fece sì che, fino al VII secolo, in occidente le reliquie consistessero in lini o stoffe (*brandea, pallioli, sanctuaria*) che, per essere state a contatto con la tomba di un santo, ne avevano attinto parte della *virtus*, cfr. A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris 1943-1945.

²⁰ PAULINI NOLANI *Epistulae*, ed. G. SANTANIELLO, II, Napoli 1992, ep XXXI, p. 216. E nell'epistola successiva, diretta a Severo, s. Paolino afferma che "la morte preziosa dei santi giova per mezzo di questo frammento delle loro spoglie alle preghiere del sacerdote e al bene degli uomini" (*vota sacerdotis viventium et commoda parvo | pulvere sanctorum mors pretiosa iuvat*), ivi, pp. 244-245.

²¹ PRUDENZIO (*Peristeph.*, VI, 135) chiama le reliquie *Fidele pignus*; sant'AMBROGIO, (*Exh. Virgin.*, II, 4) le dice *munera salutis*.

²² S. GIROLAMO, *Epist.* CIX, 2, *PL* XXIII.

²³ L'episodio è riferito dai tre sinottici, ma con sfumature diverse: Mt 9, 21 scrive che l'emorroïssa pensava tra sé: "si tetiger tantum vestimentum eius, salva ero"; Mc 5, 28 "quia si vel vestimentum eius tetiger, salva ero" e infine Lc. 8, 44 "accessit retro et tetigit fimbriam vestimenti eius: et confestim stetit fluxus sanguinis eius".

²⁴ A. A. R. BASTIAENSEN-A. HILHORST-G. A. A. KORTEKAAS-A. P. ORBÁN-M. N. VAN ASSENDELFT, *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987, pp. XII-XVI, riprendendo un postulato di Adolph von Harnack, secondo cui gli *Acta martyrum* rappresentano una sorta di

continuazione della rivelazione del Nuovo Testamento, definiscono il martire "come continuatore della figura di Gesù profeta". Sul pellegrinaggio da occidente e da oriente in Terra Santa, F. PARENTE, *La conoscenza della Terra Santa come esperienza religiosa dell'Occidente cristiano dal IV secolo alle crociate*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, XXIX Settimana del Centro it. di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 23-29 aprile 1981, Spoleto 1983, p. 236s; P. MARVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient, histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris 1985.

25 E. JOSI, *La venerazione degli apostoli Pietro e Paolo nel mondo cristiano antico*, in *Saecularia Petri et Pauli*, Città del Vaticano 1969, pp. 149-197.

26 M. MACCARRONE, *Il vescovo Achilleo e le iscrizioni metriche di S. Pietro a Spoleto*, in *Miscellanea Amato Pietro Frutaz*, Roma 1978, pp. 249-284, ibidem, 267s.

27 A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942.

28 "Qui Roma Romaque venis hunc aspice montem / eque Petri sede pone viator opem / quae meritis quae sancta fide distat ab illa / crux illic regnum hic quoque vincla Petri / omnia magnanimus pastor construxit Achillis / solliciti populi huc adhibete praeces". M. MACCARRONE, *Il vescovo Achilleo e le iscrizioni metriche di S. Pietro*, p. 279, vede nei due termini *croce* e *regno* un accostamento eterogeneo e pensa che la croce designi "non già il simbolo del martirio di Pietro, ma la reliquia insigne della croce di Cristo, che si venera nella chiesa, che portava il titolo, S. Croce in Gerusalemme" e rimanda al *Liber pontificalis*, dove si fa menzione della collocazione di dette reliquie nell' Basilica Sessoriana.

29 G. OTRANTO, C. CARLETTI, *Il santuario di S. Michele arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari 1995, pp. 57-71; 79-89.

30 Sulpicii Severi *Vita Martini*, in *PL* 61, col. 1016 (ed. CSEL, I, pp. 109-37); vedi inoltre Gregorii Turon. *Libri Historiarum*, ed. B. KRUSCH, *MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum*; I 2, Hannover 1969 (*editio altera*); *Liber I de virtutibus sancti Martini*. Sullo scrittore, Gregorio di Tours, in *Atti del XII Convegno del Centro Studi sulla spiritualità medievale* (Todi, 10-13 ottobre 1971), Todi 1977.

31 Per l'occidente, d'obbligo è citare i *Dialogi* di papa Gregorio Magno, l'opera agiografica più importante dell'alto Medioevo in cui vengono narrati e interpretati, alla luce della fede, episodi di vita di alcuni contemporanei. A. DUFOURCQ, *Etudes sur les Gesta Martyrum romains*, I, Paris 1990, si limita a notare un'affinità tra *Gesta Martyrum* e *Dialogi*, quasi delle opere complementari che riguardano: la prima, i martiri, l'altra, i confessori; mentre l'ottica di papa Gregorio è quella di presentare i moderni

la Chiesa non poteva stigmatizzare la fede nel potere taumaturgico di queste reliquie, virtù universalmente riconosciuta dai semplici come dai dotti: ebbero così origine in Occidente i santuari, luoghi della memoria dei combattenti della fede, che ben presto fecero il paio con la Terra Santa²⁴.

Non meno significativi i *transfers* di sacralità da un luogo ad un altro il quale, a sua volta, diviene partecipe della *virtus* particolare legata al luogo della *memoria*: veri e propri santuari che spesso imitavano l'architettura del santuario prototipo, di cui erano autentiche ricostruzioni su modello²⁵. Questa tipologia di santuari, fece la sua apparizione già nel tardo antico, con i santuari petriani che non solo rilevavano il nome dell'eponimo e spesso ne possedevano importanti reliquie, ma talvolta imitavano l'architettura della basilica costantiniana di S. Pietro in Vaticano: tale la basilica di S. Pietro, poco fuori Spoleto, costruita nel terzo decennio del sec. V dal vescovo Achilleo che, in più, dotò il santuario delle catene di s. Pietro. Scopo di questo santuario petriano fu -come si legge nell'iscrizione dettata dallo stesso vescovo- quello di suscitare nei fedeli la devozione verso il grande Pietro: "nessuno creda - recita il primo carme- che questa basilica sia un'aula vuota perché non raccoglie il corpo del martire, a cui è dedicata; il suo *venerabile sepulcrum* si trova nella grande Roma; quella però è solo la *domus corporis*, non è tutto il martire, di cui invero ciò che conta è il *meritum*, acquisito con il martirio, di godere la gloria dei cieli e questo merito è dell'anima, non del corpo il quale, dopo morte rimane racchiuso nei sassi e nel suo monumento, mentre l'anima va in cielo (*ad summum pergit in astra Deum*); e poiché il *totus martyr* è quello che sta in cielo, ricongiunto con Cristo, nel quale egli è vissuto in terra, ne consegue che la vera sede del martire è il cielo dove appunto lo raggiungono le preghiere rivolte dai fedeli a lui rivolte

ed esaudite da Cristo per il suo potente patrocinio²⁶. Con questo carne, che riecheggia la teologia del martirio e del culto dei santi, dottrina delineata sin dal sec. II ed arricchita da papa Damaso, specialmente nei suoi carmi²⁷, fa il paio un altro carne -di poco posteriore- opera di un modesto versificatore spoletino, dove si invita il pellegrino -diretto a Roma, o di ritorno dal pellegrinaggio romano- a guardare il monte che sovrasta la basilica -un ambiente che avrebbe dovuto richiamare al pellegrino il contesto ambientale in cui era collocata la basilica romana di S. Pietro- dicendogli che “*eque Petri sede* -al pari cioè di Roma- egli doveva anche quivi sostare e pregare -*pone opem*- poiché come Roma, anche Spoleto possiede *meriti* petrini: lì il luogo del martirio, quivi le catene di Pietro (*vincla Petri*)”²⁸.

Anche in seguito, nel costruire santuari su modello, si terrà conto della topografica e delle reliquie del prototipo; tipico l'esempio delle grotte micaeliche dell'Italia longobarda: nell'introdurre, in una determinata località, il culto in onore dell'Arcangelo si sceglieranno grotte di altura, con acqua zampillante o stillante e, per la consacrazione degli altari, si preleveranno dalla grotta garganica frammenti di roccia²⁹.

L'onore reso ai martiri ben presto si estese ai confessori: significativo è il caso di s. Martino di Tours, il *sanctus patronus* cui accorrono innumerevoli *clientes*³⁰. Fu poi la stagione dei santi viventi -monaci o eremiti- successori dei martiri in quanto, stante la loro vita eroica, continuavano la tradizione dei combattenti della fede, per cui i loro ritiri divennero, prima in oriente, poi anche in occidente, una seconda Terra Santa³¹. Finché, in età carolina, ci fu una ripresa del culto delle reliquie, grazie anche all'avallo dei cosiddetti *Libri carolini*³².

Sull'esempio della Chiesa Orientale, stante anche l'insicurezza dei cimiteri suburbani, si era cominciato a disseppelli-

confessori come il corrispettivo dei martiri delle persecuzioni. Sui santi eremiti d'occidente dal sec. VI, divenuti meta di pellegrinaggi di quei devoti che prima si recavano alle tombe dei martiri, riflette B. DE GAIFFIER, *Pellegrinaggi e culto dei santi: réflexions sur le thème du congrès*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I.a Crociata*, in Atti del IV Convegno del Centro Studi sulla spiritualità medievale (Todi, 8-11 ottobre 1961), Todi 1963, pp. 9-35, ibidem 25s; G. PENCO, *Il concetto di monaco e di vita monastica in Occidente nel sec. VI*, in “*Studia Monastica*” I (1959), pp. 7-50.

32 Detti *Libri*, il cui titolo originale è *Capitulare de imaginibus*, il cui testo è in *PL*, XCVIII, coll. 999-1248 -meglio *MGH, Concilia*, vol. II, supplemento, (ed. H. BASTGEN) 1924- sono frutto dell'ambiente della riforma e del 'razionalismo' carolino ed ebbero un indirizzo contrario al Concilio di Nicea II: si accettarono le immagini come ornamento e come pedagogia, fu però rigettato il culto delle stesse immagini, pur con le precisazioni di Nicea. Per un primo approccio, G. ARNALDI, *La questione dei Libri Carolini, in Culto cristiano, politica imperiale carolingia*, Atti dell'XVIII Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, Todi, 9-12 ottobre 1977, Accademia Tudertina 1979, pp. 61-86; F. BOESPFLUG - N. LOSSKY, *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Les éditions du Cerf, Paris 1987.

33 La proibizione di asportare le reliquie dai corpi dei martiri fu sancita dal Codice Teodosiano: Costantinopoli, 26 febbraio 386, “*De sepulchri violati: Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat; nemo martyrem distrahat, nemo mercetur*” (*Codex Theodosianus*, IX, tit. XVII, 7, ed. Th. MOMMSEN, *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, Berlino 1904, p. 466).

34 La cappella fu costruita al tempo di papa Silvestro (314-337) che la dedicò a s. Lorenzo. Leone III (795-816), per conservare le reliquie ivi raccolte, fece costruire un'arca di cipresso e la depose sotto l'altare. Stefano VII (886-897) vi portò le teste di Pietro e Paolo, conservate nella Basilica Lateransense dall'epoca di papa Silvestro I: le teste venivano esposte ogni anno, il venerdì santo; una consuetudine che durò fino al papato avignonese, STANISLAO DELL'ADDOLORATA, *La cappella papale del Sancta Sanctorum*, Grottaferrata 1919, pp. 171-172.

35 Elencano e magnificano le reliquie custodite nella cappella papale, GIOVANNI DIACONO, *Descriptio Lateranensis Ecclesiae*, ed. a cura di R. VALENTINI, G. ZUCCHETTI, Roma 1940-1953, p. 356s; TOLOMEO DA LUCCA (Bartolomeo Fiadoni), *Historia Ecclesiastica*, in L. A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, XI, Città di Castello 1913-1932, col.

1181 cfr. inoltre L. MAZZUCCONI, *Memorie storiche della Scala Santa e dell'insigne santuario di Sancta Sanctorum*, Roma 1840, pp. 45-55; Ph. LAUER, *Le trésor du Sancta Sanctorum*, in "Fundation Eugène Piot-Monuments et Mémoires", 15 (1906), pp. 5-146, sp. 39; P. JOUNEL, *Le Culte des Saintes dans les Basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle* (Collection de l'École Française de Rome, 26), Roma 1977. Sull'acheropita del Salvatore, iniziata secondo il racconto di fondazione dallo stesso evangelista Luca e completata da mano angelica, icona che dal pontificato di Stefano II (752-757) si iniziò a portare processionalmente dal Laterano a S. Maria Maggiore, per impetrare particolari grazie, M. ANDALORO, *L'Acheropita*, in *Il Palazzo Apostolico Lateranense*, a cura di C. PIETRANGELI, Firenze 1991, pp. 81-90 con prec. bibl.

36 Per un quadro d'insieme, J. M. ZUNZUNEGUI, *El santuario en la tradición cristiana*, in *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular*, II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco, Vitoria 1982, pp. 23-83, sp. 48s. Su temi specifici, M. DEFOURNEAUX, *Saint-Jacques et Charlemagne, Le pèlerinage et les légendes épiques françaises*, in AA. VV., *Pèlerins et chemins de Saint-Jacques en France et en Europe du Xème siècle à nos jours*, Paris 1965, pp. 105-109; R. MICHALOWSKI, *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les 'Translationes sanctorum'*, in *Hagiographie cultures et sociétés (IVe-XIe siècles)*, Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai 1979, Paris 1981, pp. 339-416.

37 La descrizione del prodigioso ritrovamento si ha in un atto di concordia del 1077 tra Diego Peláez, vescovo di Compostella e s. Egildo, abate del monastero di Antealtares, presso la basilica di s. Giacomo, ed. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la ... iglesia de Santiago*, III, Santiago 1899, ap. n. I. Il racconto fu poi ripreso e ampliato dalla *Historia Compostellana*, I, cap. II, in *PL*, CLXX, coll. 889-1236 (ed. E. FLÓREZ, *España Sagrada*, XX, p. 8).

38 La frase prosegue, "cuius sancta et venerabilis ecclesia sita est in locum arcis marmoricis ubi corpus eius tumulatum esse dignoscitur territorio Gallecie", A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la ... iglesia de Santiago*, II, Santiago 1899, app. n. XVII, anno 885; vedi anche i docc. XIX, XXI, XXII e XXIV, relativi agli anni 886, 895 e 898.

39 I vv. 7-12 dell'inno in cui si chiede all'Apostolo di proteggere il gregge, che gli è stato affidato, contro la peste e ogni sorta di mali materiali e spirituali, recitano: "O vere digne sanctorum apostole, / Caput refulgens aureum Ispanie, / Tutorque nobis et patronus vernulus, / Vitando pestem esto salus caelitus, / Omnino pelle morbum, ulcus, facinus" ed. J. P. Gilson, *The Mozarabic Psalter*, Londra 1905, pp. 208-210; cfr. il commento in J. VAN HER-

re i corpi santi, cosa fino ad allora proibita dalla legge romana; e a prendere l'iniziativa erano stati proprio i papi che trasportarono le più importanti reliquie dai santuari delle catacombe ai nuovi santuari, costruiti all'interno della città³³. Tra i più significativi esempi va citata la cappella del Patriarcato Lateranense dove Leone III (795-816) fece sistemare un'importante collezione di reliquie, ragione per cui quel sacello, arricchito in seguito da altre reliquie³⁴ -di certo a partire dal sec. XIII- ebbe l'appellativo di *Sancta Sanctorum*, il santuario per eccellenza della cristianità occidentale, anche a motivo del fatto che, insieme alle reliquie, vi si custodiva l'acheropita del Salvatore³⁵. L'esempio dato da Leone III fu ben presto seguito da Carlomagno, da Rábano Mauro abate di Fulda poi arcivescovo di Magonza e da altri principi e prelati d'Europa³⁶. Ci furono scambi di reliquie; ci si adoperò per entrarne in possesso e di nuovo, come in età costantiniana, spuntarono *inventores* di inedite tombe di santi; d'obbligo è ricordare la scoperta del sepolcro e delle reliquie dell'apostolo Giacomo che diede origine al *locus sanctus* di Compostella: l'*inventio* operata da Teodomiro (ca. 812-830), vescovo di Iria Flavia, sarebbe avvenuta intorno all'anno 813³⁷. Circa cinquanta anni dopo il re Alfonso III il grande (866-910) faceva donazioni "Dei martiri glorioso beatissimo, nobisque post Deum piissimo patrono nostro Iacopo apostolo"³⁸, confermando così ufficialmente il patronato riconosciuto all'Apostolo nell'inno "O Dei Verbum", scritto al tempo del re Mauregato (785-789), dove è chiamato "capo fulgente, potente difensore e patrono familiare (*patronus vernulus*) della Spagna" (Asturie e Galizia)³⁹, sovrapponendosi al patronato di Fruttuoso, Augurio ed Eulogio, patronato conclamato da Prudenzone nell'inno VI del *Peristephanon*⁴⁰.

Mentre, tra le donne archeologhe, mi piace citare due spoletine, la matrona Abbondanza e la badessa Gunderada. Abbondanza, vissuta nel secolo IX, dopo aver raccolto le reliquie di moltissimi martiri uccisi nel vicino anfiteatro, o sul Ponte Sanguinario, costruì per quelle un sacello intitolato a S. Gregorio e ampliato nel 1079⁴¹. Si ricordi, per inciso, che la costruzione della grande basilica di Santiago a Compostella iniziò verso il 1075⁴². A sua volta Gunderada, badessa di S. Eufemia al tempo di Ottone II (967-983), insieme a due o tre consorelle e a un sacerdote, di notte, si recò in aperta campagna laddove -così come a Compostella- meravigliose luci notturne, da tempo, indicavano la santità del luogo e, scoperta la tomba del martire Giovanni, arcivescovo di Spoleto, ne trasferì il corpo al proprio cenobio dove, a motivo delle numerose guarigioni, divenne meta di pellegrinaggi finché, in un prosieguo di tempo, quel santo vescovo entrò nel novero dei patroni principali della città⁴³. Ma ci furono anche allarmi teologici: tale quello di Claudio, vescovo di Torino che, zelatore di una religione pura e senza macchia, non esitò a condannare gli abusi che si andavano insinuando sia nell'uso delle sacre immagini, sia nel culto prestato alla santa croce e alle reliquie⁴⁴. Questo vescovo fu persino critico nei confronti dei pellegrinaggi; e tuttavia i suoi richiami fecero scalpore non più di tanto e tutto continuò come prima; anzi, quando l'Europa, per dirla con Rodolfo il Glabro⁴⁵, scuotendosi e scrollandosi di dosso la sua vecchiezza, entrò in uno di quei periodi creativi destinati a incidere profondamente nella storia e cominciò a rivestirsi tutta di un candido manto di chiese, la corsa alle reliquie -necessaria per la consacrazione degli altari, ma anche *conditio sine qua non* per il prestigio dei nuovi templi, che imitavano i fasti di Roma- si fece più affannosa⁴⁶. Quindi, con il ritorno in occidente dei primi crociati,

WAARDEN, *Saint James in Spain up to the 12th century*, in *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins München*, a cura di L. KRISSE-RETTENBACH - G. MOHLER, München-Zürich (1984), pp. 235-247.

40 CSEL, LXI, pp. 355-361; P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Gli atti di s. Fruttuoso di Tarragona*, Città del Vaticano 1935 (=Studi e Testi, LXV).

41 F. GELOSI-ROSMARINI, *Osservazioni sopra l'antico cimitero di S. Abbondanza ...*, Spoleto 1759; AA. VV., *La basilica di S. Gregorio Maggiore in Spoleto*, Spoleto 1979.

42 Per il contesto religioso e culturale, F. LÓPEZ ALSINA, *El nacimiento de la población de Santiago en el siglo IX, in Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*, Atti del Convegno internazionale di Studi, Perugia 23-25 settembre 1983, a cura di G. SCALIA, Perugia 1985, pp. 23-35. Sulla cattedrale, costruita sulla tomba dell'apostolo Giacomo e concepita come immagine della Gerusalemme celeste, S. MORALEJO ÁLVAREZ, *La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago de Compostela*, ivi, pp. 37-61.

43 La leggenda che, quanto all'*inventio*, richiama molto da vicino quella della tomba dell'apostolo Giacomo (*Concordia* del 1077, cfr. *supra*, nota 37), compare nel lezionario spoletino compilato nel 1200 da un monaco cassinese di nome Giovanni, su incarico delle monache di S. Eufemia di Spoleto. Edita una prima volta da G. SORDINI, *Di un suntuo inedito di storia spoletina scritto nel sec. X*, Perugia 1906, fu poi ripubblicata e ampiamente commentata da L. FAUSTI, *Del sepolcro di S. Giovanni arcivescovo di Spoleto, martire*, Castelplanio 1911. Certa è l'esistenza di un vescovo spoletino di nome Giovanni, vissuto nel sec. V/VI e destinatario di una lettera di papa Gelasio I (492-496) in cui lo invitava a difendere una donna di nome *Olibula* dai suoi parenti che volevano impedirle di farsi religiosa (P. F. KHHR, *Regesta Pontificum Romanorum*, IV, Berolini 1909, p. 44). Il suo martirio sarebbe avvenuto nel 546 ca. quando Totila distrusse Spoleto. Sui Patroni della città, A. SANZI, *Storia del Comune di Spoleto dal sec. XII al XVII*, I, Foligno 1879, p. 142, n. 4.

44 Perduto lo scritto intitolato *Apologeticum atque rescriptum Claudii adversus Theodemirum abbatem* (ne rimangono pochi estratti, PL, CV, coll. 459-464), ci sono invece pervenute le risposte ai moniti di Claudio di Torino, in materia di immagini e di reliquie e cioè la risposta del recluso Dungal (*Dungalii responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias*, PL, CV, col. 465-530) e quella di Giona d'Orléans, composta per desiderio dell'imperatore (*De cultu imaginum libri tres*, PL, CVI, coll. 305-388).

45 RODOLFO IL GLABRO, *Cronache dell'anno Mille (Storie)*, III, 13, ed. a cura di G. CAVALLO E G. ORLANDI, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1989, p. 133.

46 Sancirono l'obbligo delle reliquie, per la dedicazione di una nuova chiesa, il Concilio di Nicea II e, di nuovo per l'occidente, i *Libri carolini*, E. LUCIUS - G. ANRICH, *Les origines du culte des saints dans l'Église chrétienne*, trad. franc., Paris 1909, p. 374.

47 P. ALPHANDÉRY - A. DUPRONT, *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna 1974, p. 143.

48 Sul *Capitulare de imaginibus*, o *Libri carolini* (il testo, in *PL*, XCVIII, coll. 999-1248 o in *MGH, Concilia*, vol. II, supplemento, ed. H. BASTGEN, 1924), vedi G. ARNALDI, *La questione dei Libri Carolini*, in *Culto cristiano, politica imperiale carolingia*, Atti dell'XVIII Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, Todi, 9-12 ottobre 1977, Accademia Tudertina 1979, pp. 61-86. Il concilio di Francoforte, riunitosi nell'estate del 794 per ordine di Carlo Magno, condannò sia l'eresia spagnola, che riproponeva l'adozionismo, sia il Concilio di Nicea II che sanzionava la legittimità del culto delle immagini (*MGH, Concilia aevi Karolini*, 165); mentre quello di Parigi - un'assemblea consultiva - fu riunito il 1° novembre 825 dietro esplicita autorizzazione di Eugenio II (*MGH, Concilia*, 482, l. 30; 533, l. 12; 534, l. 15-19).

49 C. VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, Friburgo 1976.

50 Queste immagini, diffuse particolarmente in Catalogna, Roussillon e Cerdagne, ma presenti anche in Italia - celebre il Volto Santo di Lucca - rappresentano il Cristo trionfante, maestoso, gli occhi aperti e senza segni di sofferenza sul volto, mentre la corona in testa ne proclama la regalità, E. WÜSCHER-BECCHI, *Der Crucifixus in der Tunica manicata*, in "Röm. Quart." 15 (1901); *Il Volto Santo, storia e culto*, Catalogo della mostra a cura di C. BARACCHINI e M. T. FILIERI, Lucca 1982; M. ARMANDI, "Regnavit a ligno Deus": il crocifisso tunicato di proporzioni monumentali, in *Il Volto Santo di Sansepolcro, un grande capolavoro medievale rivelato dal restauro*, a cura di A. M. MAETZKE, Cinisello Balsamo 1994, pp. 124-135.

51 Sul vasto tema, per un primo approccio, *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*, Atti della X settimana int. di studio, Mendola 25-29 agosto 1986, Milano 1989; J. M. R. TILLARD, *Le 'sensus fidelium', réflexion théologique*, in *Foi populaire Foi savante*, Paris 1976, pp. 9-40; G. LÓBRICHON, *La religion des laïcs en Occident XIe - XVe siècles*, Paris 1994, p. 142. Sull'opposizione che, a partire dai secoli XI-XII, si verificò tra monachesimo e pellegrinaggio - ai valori tradizionali del pellegrinaggio fu contrapposta la stabilità e l'obedienda del



Pellegrini in cammino, particolare di affresco nella chiesa di S. Maria del Parto a Sutri.

il culto delle reliquie, ormai entrato nella vita religiosa, assunse una nuova importanza, facendosi -per dirla con Alphandéry e Dupront- "strumento di rinascita per una spiritualità venuta dall'Oriente"⁴⁷.

Quasi in parallelo, a cominciare proprio dalla Francia dove, dall'epoca del *Capitulare de imaginibus*, avallato dal sinodo di Francoforte (794) e dal concilio di Parigi (825), le autorità avevano preso una posizione rigida sulla questione del culto da prestarsi alle immagini⁴⁸, si verificò una splendida fioritura di statue -rappresentazioni simboliche della Madonna o del santo- che comportò una rivoluzione sconosciuta in Oriente, il passaggio dal culto dell'immagine dipinta a quella tridimensionale, appunto alla statua che, grazie anche alla presenza di reliquie -le più antiche furono *statue reliquiario*- svolse un ruolo del tutto simile a quello dell'icona in Oriente, quello di rendere presente il mondo invisibile e di fungere -per usare un'espressione di s. Giovanni Damasceno- da "canale della grazia con virtù santificatrice"⁴⁹. Con la venerazione delle sta-

tue di Cristo in croce -celebri le Maestà della Catalogna⁵⁰- della Madonna e dei santi iniziò il divario tra “la foi savante et la foi populaire”, o meglio tra “la foi des villes et la fois des champs” e il culto popolare compì così un percorso diverso da quello liturgico⁵¹. La gerarchia intervenne non per proibire, ma per giustificare il nuovo indirizzo⁵². Ci fu così un proliferare di santuari e, quelli mariani, nel giro di tre secoli, si imporranno su tutti gli altri.

Continuarono a riscuotere i maggiori successi le tombe degli apostoli -in particolare quella di Pietro, cui Gesù diede il potere delle Chiavi e quella di s. Giacomo Maggiore, uno dei tre apostoli scelto dal Maestro per contemplare il miracolo della Trasfigurazione; quindi si cominciarono a frequentare anche i luoghi dove si venerano le reliquie di Maria, di Cristo o di persone e oggetti che ne erano stati a contatto, trofei questi portati in occidente da pellegrini o da crociati⁵³. Ovunque fu un accorrere di masse spinte dal desiderio, ancorché “maldestro e fantasioso, di ritrovare Cristo in quella che era stata la sua vita terrena”⁵⁴. E’ in questo contesto che si moltiplicano furti sacri -*pia latrocinia*⁵⁵- talvolta avallati dal fatto che dette reliquie non venivano più onorate in loco, emblematico l’esempio di s. Nicola di Mira⁵⁶. E in quest’opera di spoliazione si distinsero anche alcuni vescovi, come Teodorico di Metz che, nel 970, in Italia al seguito di Ottone I, guidò una spedizione mirata ad asportare, sistematicamente e in “via del tutto legale”, reliquie conservate in antiche chiese⁵⁷. Anche a livello regionale i luoghi frequentati dai pellegrini erano quelli che conservavano reliquie preziose, o corpi di santi locali che diventano oggetto di intensa venerazione da parte del clero e dei fedeli, come testimonia lo splendore delle urne e dei reliquiari che le racchiudono⁵⁸.

Una proliferazione di santuari, richiesti dallo stesso pellegrino-

monaco- J. LECLERCQ, *Monachisme et pèlerinage du XIe au XIIe siècle*, in “Studia monastica” 3 (1961), pp. 35-52; G. CONSTABLE, *Monachisme et pèlerinage au Moyen Age*, in “Revue Historique” 258 (1977), pp. 3-27, riedito in Id., *Religious Life and Thought (11th-12th centuries)*, London 1979. In età umanistica, invece dell’esilio volontario, tipico del pellegrinaggio, si cercò di conculcare l’uscire da sé per compiere appunto un pellegrinaggio interiore, E. DELARUELLE, *Le pèlerinage intérieur au XV^e siècle*, in *La piété populaire au Moyen Age*, Torino 1975, pp. 555-561. Sulla scultura lignea, per uno sguardo d’insieme relativamente all’Italia, E. CARLI, *La scultura lignea italiana dal XII al XVI secolo*, Milano 1960.

52 “Non enim truncus ligneus adoratur, sed per illum visibilem imaginem mens interior hominis excitatur”, Concilio di Arras del 1015, ed. J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 19, (Firenze-Venezia 1759-98), p. 455.

53 Valga l’esempio di Vézelay, in Borgogna, dove reliquie attribuite a S. Maria Maddalena sarebbero state portate in epoca carolingia da un certo Badilone, E. R. LABANDE, *Recherches sur les pèlerins dans l’Europe des XI e XII siècle*, in *Cahiers de civilisation médiévale*, I (1958), pp. 159-169, 339-347; V. SAXER, *L’origine des reliques de sainte Marie-Madeleine à Vézelay dans la tradition historiographique du Moyen-Âge*, in “Revue des sciences ereligieuses” XXIX (1955), pp. 1-18; Id., *Le culte de Marie-Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen-Âge* (= *Cahiers d’archéologie et d’histoire*, 3), Auxerre-Parigi 1959; Id., *Miracula beate Marie Magdalene Vizeliaci facta. Études de la tradition manuscrite des recueils de miracles de la Madeleine à Vézelay*, in “Bulletin de la Société Nationale des antiquaires de France” (1960), pp. 69-82.

54 E. DELARUELLE, *La spiritualité du pèlerinage de Recondour au Moyen Age*, in “Bulletin de la Société des Etudes ... du Lot”, 1966, p. 71. Un caso a sé è rappresentato da Tommaso Becket, arcivescovo di Canterbury (+1170), la cui tomba per quattro secoli vide avvicinarsi folle cristiane attratte dal celebre reliquiario innalzato nella cappella della Trinità e dove si celebravano due giubilei per secolo negli anniversari della morte e della traslazione (1220) fino a quando Enrico VIII ordinò di dissacrare quel luogo, A. J. MASON, *Was became of the bones of saint Thomas?*, Cambridge 1920; R. FOREVILLE, *Thomas Becket dans la tradition historiographique et hagiographique*, London 1981. Una riprova della precoce diffusione del culto di questo santo in Italia è la raffigurazione pittorica del suo martirio nella prima metà del secolo XIII: a Spoleto, nella chiesa dei SS. Giovanni e Paolo; dove l’assassinio dell’arcivescovo è affiancato dall’immagine di s. Nicola da Bari (ed. dell’immagine in

L'Umbria, manuali per il territorio, Spoleto, Roma 1978, p. 221); all'abbazia di Casamari - affresco staccato e collocato nel Museo monastico - dove l'assassinio è affiancato dall'immagine di s. Francesco.

55 L'espressione 'pio latrocinio' compare nella vita di s. Fruttuoso, arcivescovo di Braga "regionis illius defensor et patronus", il cui corpo, conservato nel monastero di Montelios presso Braga, dove era pressoché ignorato, all'inizio del sec. XII fu trasferito dall'arcivescovo Gelmírez a S. Giacomo di Compostella, sua diocesi, BHL, I, 479, n. 3195; *Historia Compostellana*, ed. E. FLÓREZ, *España Sagrada*, XX p. 39; P. J. GEARY, *Furta Sacra. Thefts of relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1978. Un esempio di sanzione, comminata ai trafugatori di reliquie, è la *Glosas Silentes*, della seconda metà del sec. X: "si quis martiria (*id est reliquias*) dispoliat. I. anno in pane et aqua et tres annos se absteineat a vino et carne et omnia que extraxerit restituit (in MENÉNDEZ PIDAL, *Orígenes del español*, p. 15, riferito da J. M. LACARRA, *Espiritualidad del culto y de la peregrinación a Santiago antes la primera cruzada*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa*, pp. 113-144, ibidem 117); mentre il penitenziale di Burcardo di Worms a questa categoria di ladri, se pentiti e dopo aver restituito le reliquie, impone una penitenza di sette quaresime, *A pane e acqua: peccati e penitenze nel Medioevo*, a cura di G. PICASSO - G. PIANA - G. MOTTA, Novara 1986, p. 77.

56 A. GAMBACORTA, *Culto e pellegrinaggi a San Nicola di Bari fino alla prima crociata*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa*, pp. 485-502.

57 E. DUPRÉ THESEIDER, *La "grande rapina dei corpi santi" nell'Italia al tempo di Ottone I*, in *Festschrift Percy Ernst Schramm*, I, Wiesbaden 1964, pp. 420-432; B. DE GAIFFIER, *Saints et légendiers de l'Ombrie*, in *Ricerche sull'Umbria tardoantica e preromantica*, Atti del II Convegno di studi umbri, Gubbio 24-28 maggio 1964, Perugia 1965, pp. 248-250. Spazia sulla vendita e sul furto delle reliquie, nonché sulle false reliquie J. SUMP-TION, *Monaci, santuari, pellegrini*, pp. 38-49.

58 Sulle reliquie vedi la bibliografia in *Agiografia altomedievale*, a cura di S. BOESCH CAJANO, Bologna 1976, pp. 281-285; N. HERMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, (Société d'histoire du droit, Collection d'histoire institutionnelle et sociale, 6), Paris 1975.

59 L'invito a pellegrinare è tipico della spiritualità dell'uomo del Medioevo, ma il pellegrinaggio di massa ai grandi santuari della cristianità è un fenomeno che si registra a partire dal X secolo. Le nostre informazioni fino al secolo XII sono assai lacunose, cfr. E. D. LABANDE, *Éléments d'une enquête sur les conditions de déplacement du pèlerin aux X-XI siècles*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa*, pp.

naggio che da fenomeno elitario era divenuto di massa⁵⁹; ormai erano moltitudini i fedeli che, da soli o in carovana, sottoponendosi per giorni o per settimane, alla rude penitenza del cammino, a digiuni prolungati e a privazioni d'ogni genere, prima di giungere alla meta prescelta, passavano da un santuario all'altro, la maggior parte oculatamente disposti lungo le grandi vie del pellegrinaggio che portavano ai santuari più frequentati: la via, o meglio le vie jacobee; quella jerosolimitana; la via romea e la via dell'Angelo⁶⁰.

2 - I PELLEGRINI, MODERNI MARTYRES CHRISTI

Da tempo, grazie anche all'influenza della spiritualità del monachesimo celtico-irlandese, il testimone della fede era passato dal santo eremita, emblema del martirio incruento, ai pellegrini -eremiti o semplici laici- riscoperti dalla pietà popolare come i moderni martiri di Cristo⁶¹. Valga l'esempio di S. Maria dei Martiri a Molfetta. Una pergamena della cattedrale di Molfetta, dopo la data cronica, marzo 1162, reca la seguente data topica: "foras, (cioè fuori città) in loco Carnare, ubi corpora peregrinorum, martirum Christi, requiescunt"⁶². Quel sito era dunque un cimitero *extra moenia*, dove erano stati sepolti dei pellegrini, definiti *martires Christi*. La scelta era caduta su di un terreno dell'episcopio (*nostri episcopii*) e lungo una strada battuta dai pellegrini diretti al Gargano o a S. Nicola di Bari⁶³. Quivi, proseguì il documento, Urso, vescovo di Ruvo, su richiesta dell'arcidiacono Rogerio e alla presenza delle tre dignità del capitolo della cattedrale, di numerosi chierici e laici -assente tuttavia l'ordinario del luogo- benedisse quel terreno dove si stava per edificare una chiesa "in honorem virginis Marie et sanctorum martirum": un cimitero lungo una delle mille strade del pellegrinaggio, che da luogo di transito diviene meta⁶⁴. Di questo santuario, dedica-

to alla Vergine e ai Martiri, titolo che rimanda alla dedicazione del Pantheon fatta da Bonifacio IV, ben presto si obliterò l'origine⁶⁵. Pur rimanendo il legame con il pellegrinaggio, il sacello assunse l'appellativo di S. Maria dei Martiri⁶⁶, mentre il racconto di fondazione del santuario fece del luogo una chiesa cimiteriale di crociati e, insieme a s. Corrado il Guelfo -un santo locale, venerato come monaco pellegrino- in un prosieguo di tempo, S. Maria dei Martiri fu assunta come patrona della città e della diocesi: due patronati in linea con la tendenza, allora diffusa in area mediterranea, di esaltare i numerosi pellegrini che popolavano le strade dirette ai grandi santuari della cristianità⁶⁷.

Variegate le ragioni di questa mobilitazione generale. Le reliquie per l'uomo del medioevo attualizzavano la presenza di Dio e assolvevano alla funzione di compiere i miracoli; v'era inoltre la convinzione che lo sforzo compiuto in onore di Dio, o dei suoi santi, obbligasse in un certo senso la potenza divina a manifestarsi⁶⁸. Quando poi alla stagione del contatto, legato



Roma, S. Prassede, lastra tombale dello speziale Giovanni Montopoli in abito di pellegrino.

95-111. Eloquent è lo schema proposto da É. DELARUELLE, *Dévoction populaire*, in *La piété populaire au Moyen Age*, p. 148. Durante il secolo X, l'età di ferro del papato, proprio quando il trono di Pietro troppo spesso veniva conteso e conquistato con le stesse arti con cui si contestavano e conquistavano impero, regni e feudi, andava di moda soprattutto il pellegrinaggio alle tombe degli Apostoli. Nel secolo successivo, caratterizzato dalla riforma gregoriana, che comportò una riforma del clero e una riabilitazione del sacerdozio e durante il quale il popolo cristiano cominciò a emergere lentamente, acquistando, a poco a poco, coscienza di sé, Gerusalemme fu la meta preferita dei grandi pellegrinaggi. Siamo ormai nell'epoca della visione quando si cominciano a privilegiare alcuni aspetti esteriori, come vedere, toccare, pregare, cantare; appendere gli ex voto, quali teste, braccia, gambe, piedi, cuori, di cera o d'argento: oggetti di cruda eloquenza espressiva. Nel riprendere la via del ritorno i pellegrini ricevevano le patenti -lettere testimoniali del loro pellegrinaggio- le quali, durante il ritorno, servivano per ottenere speciali sussidi da istituzioni a ciò deputate e, da ultimo, da mostrate a chi eventualmente aveva imposto o commissionato quel pellegrinaggio, É. VAN CAUWENBERGH, *Les pèlerinages expiatoires et judiciaires*, p. 152s.

60 Vasta la letteratura sulle vie dei pellegrinaggi, per un primo approccio su quelle dirette ai grandi santuari della cristianità occidentale, R. OURSEL, *Le strade del Medioevo, arte e figure del pellegrinaggio a Compostella*, trad. it., Milano 1982; Id., *La via lattea, i luoghi, la vita la fede, dei pellegrini di Compostella*, Milano 1985 (che è una stupenda rievocazione del V libro del *Codex Calixtinus*, la *Guida del pellegrino di Santiago*); P. G. CAUCCI VON SAUKEN, *Il cammino italiano a Compostella, Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella e l'Italia*, Università degli Studi di Perugia 1984; *Medioevo in Cammino: l'Europa dei pellegrini*, Atti del Convegno intern. di studi, Orta San Giulio 2-5 settembre 1987, Orta San Giulio 1989; *L'arte negli Anni Santi, Roma 1300-1875*, Roma 1985; R. STOPANI, *Le grandi vie di pellegrinaggio del Medioevo. Le strade per Roma*, Firenze 1986; Id. *La via Francigena, una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze 1996. Per una rassegna degli studi in area tedesca, K. HERBERS, *Gli studi iacopei pubblicati in lingua tedesca negli ultimi dieci anni*, in *La 'peregrinatio studiorum' iacopea in Europa nell'ultimo decennio. Per una mappa della cultura iacopea: un bilancio sui principali contributi di studio e sulle attività collaterali*, Atti del Convegno internazionale di studio, Pistoia - Altopascio, 23-25 settembre 1994, a cura di L. GAI, Pistoia 1997, pp. 161-182, ibidem, 165s.

61 Sui vari aspetti del pellegrinaggio e del relativo diritto fra XI e XII secolo, E. R. LABAN-

DE, *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XIème et XIIème siècle*, in "Cahiers de civilisation médiévale", I, 1958; L. CARLEN, *Walfahrt und Recht im Abendland* (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Band 23), Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag 1987.

62 L. M. DE PALMA, *La pergamena più antica del fondo del capitolo cattedrale nell'Archivio diocesano di Molfetta*, Atti del Convegno di studio su "Momenti di storia molfettese", Molfetta 11-12 settembre 1982, (=Società di Storia patria per la Puglia, Convegni, XVIII), Bari 1987, pp. 5-21, ibidem 19.

63 L. M. DE PALMA, *San Corrado il Guelfo, indagine storico agiografica*, Molfetta 1996, p. 103 (quivi anche l'esatta lettura di *Martirum X.ii*).

64 "Noster antistes absens extra regnum erat", il vescovo Riccardo (1155-1162) era fuori sede in quanto avendo aderito all'eresia Ottaviana, era al seguito dell'antipapa, L. M. DE PALMA, *La pergamena più antica*, pp. 13s., 19.

65 La dedicazione fatta *B. Mariae de Martiribus*, titolo giunto fino ai nostri giorni rimanda a due chiese romane, a S. Maria Maggiore e al Pantheon: nella prima, stante la dedica dettata da Sisto III (432-440), i martiri rappresentati nella navata centrale (ora scomparsa) offrivano alla Vergine le proprie corone in segno di riconoscenza a colei che li aveva sostenuti durante le prove (H. DUMANOIR, *Maria. Etudes sur la s. Vierge*, Paris 7 voll 1949 1964, IV, p. 31; altro esempio nei mosaici di S. Apollinare Nuovo a Ravenna del VI sec.); il Pantheon da Bonifacio IV (608-15) trasformato in Chiesa fu dedicato alla Beata Vergine e a tutti i martiri, associando quella a questi, *Liber Pontificalis* (ed. Duchesne), I, pp. 110 e 317.

66 Il racconto appare la prima volta nel Bovio, un erudito del sec. XVII divenuto vescovo di Molfetta, il quale narra come, subito dopo la prima crociata, Ruggero, figlio di Roberto il Guiscardo, fece costruire, a un miglio a Nord di Molfetta, due ospitali con relativi cimiteri a servizio dei pellegrini diretti in Terrasanta. La venerazione, sorta attorno a queste reliquie, avrebbe spinto il re Guglielmo 'il Malo' a erigervi nel 1160 il santuario della Madonna dei Martiri, G. A. BOVIO, *Breve historia della origine, fondazione e miracoli della devota chiesa de S. Maria de' Martiri di Molfetta*, Napoli 1635. M. I. DE SANTIS, *Nuovi studi su Santa Maria dei Martiri e sulla fiera di Molfetta*, in "Luce e Vita, Documentazione", Molfetta 1995, fasc. 1, pp. 319-372. Sul Bovio, carmelitano, teologo e vescovo di Molfetta (+ 1622), si veda la voce redatta da G. DE CARO, nel *Dizionario biografico degli italiani*, XII, Roma 1971, pp. 556-559.

67 Incerto quando il santuario entrò a far parte del circuito dei luoghi santi da visitare per chi

appunto al culto delle reliquie, subentrò quella della visione per cui si andava al santuario non più per chiedere la grazia, ma per ringraziare e contemplare, il culto delle reliquie dei martiri e dei confessori entrò in crisi a vantaggio del culto della



Compostella, Portico della gloria, S. Giacomo patrono dei pellegrini (M^o Matteo, 1168/1188).

Madonna, spesso associata alla sofferenza redentrice di Cristo e pertanto riconosciuta dalla pietà popolare come partecipe dei dolori, delle ansie, delle speranze e della tragedia di una madre⁶⁹. Soprattutto a seguito della peste nera, dopo un tenta-



percorreva la via dell'Angelo; come tale lo ritrovo, nell'Italia centrale -in area umbra- in un testamento dettato da certo Pace di Andrea Nacche di Spello il 30 novembre 1447; "item reliquit quod* mictatur unus homo qui vadat et visitet ecclesias infrascriptas, videlicet: S. Angeli de Monte Gargano, S. Marie de Martiribus, S. Nicolai de Bari, S. Marie de Monte Virgine, Sanctorum apostolorum Petri et Pauli et ecclesias aliorum sanctorum de Urbe pro anima dicti testatoris et suorum mortuorum et detur dicto homini (cioè, al pellegrino vicario), de pretio recepto, competens salarium", Spello, Archivio Notarile, Matteo Lilli Pucciarello (1396-48), c. 166.

68 Quanto al miracolo, R. MANSELLI, *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo*, Roma 1985, pp. 34-38, fa notare che, mentre nell'alto Medioevo il santo fu considerato polivalente, a mano a mano che si procede nel basso Medio Evo ci si trova di fronte ad un processo che egli definisce "di specializzazione": si tende cioè a collegare un santo -o un'immagine- ad un determinato tipo di intervento presso Dio, in aiuto del fedele. Per una bibliografia sul miracolo, *Agiografia Altomedievale*, a cura di S. BOESCH GAJANO, Bologna 1976, pp. 285-289, da aggiornare con Ead., *La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale, qualche riflessione*, in "Schede Medievali", 5 (Luglio-dicembre 1983), pp. 303-312. Sul ruolo dei miracoli nella vita spirituale dell'uomo del medioevo, A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medioevale, secoli VIII-XII*, Milano 1978, p. 164s, inoltre R. BROOKE, C. BROOKE, *La religione popolare nell'Europa medioevale (1100-1300)*, Bologna 1989, p. 40s.

69 R. MANSELLI, *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo*, Roma 1985, p. 43; G. BESUTTI, *Santuari*, in *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinesello Balsamo 1986, p. 1263.

70 F. CARDINI, *Una nuova fonte sulla peste del 1348 ad Avignone, Firenze, Siena: il culto di s. Sebastiano e Filippo dell'Antella*, in "Bullettino senese di storia patria" LXXXII-LXXXIII (1975-76), pp. 372-384.

71 Manca un quadro d'insieme, per un primo approccio e relativamente all'Italia, G. M. BESUTTI, *Saggio di ricerca sull'origine dei santuari mariani d'Italia*, in *De cultu mariano saeculis VI-XI*, Roma Pont. Academia Mariana Internationalis 1972, V, pp. 275-305. M. M. PEDICO, *La Vergine Maria nella pietà popolare*, Roma 1993, p. 127-140; E. M. BEDONT, *Ruolo del santuario mariano in Italia*, in "Theotokos" I (1993/1) 233-245. J. SUMP-TION, *Monaci, santuari pellegrini*, p. 206, dove però si limita a registrare che "il XV secolo vide anche un notevole aumento numerico di santuari, e i nuovi erano quasi tutti nelle mani del clero secolare".

72 Sull'ospitalità, per un quadro d'insieme, H. C. PEYER, *Viaggiare nel Medioevo, dall'ospitalità alla locanda*, Bari 1990, p. 125s e passim. Sul problema delle indulgenze, N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, I-II, Paderborn 1922-1923; H. DELEHAYE, *Les lettres d'indulgence collectives*, Bruxelles 1928. Sulla politica delle indulgenze 'ad instar' o sostitutive e sulla loro ripercussione nella pratica del pellegrinaggio, B. GUILLEMAIN, *Les papes d'Avignon, les indulgences et les pèlerinages*, in *Le pèlerinage* (Cahiers de Fanjeaux, 15), pp. 257-268; J. SUMPTION, *Monaci, santuari*, pp. 179-184; 206; 364-379.

73 P. ALPHANDRÉRY - A. DUPRONT, *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna 1974.

74 Sul giubileo di Bonifacio VIII, nato da un impulso spontaneo e immediato dell'anima popolare, A. FRUGONI, *Il giubileo di Bonifacio VIII*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano" 62 (1950), pp. 1-103; R. MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Bari 1968, pp. 265-282; R. MANSELLI, *Arnaldo da Villanova e i papi del suo tempo tra religione e politica*, in "Studi romani" 7 (1959), pp. 141-161, *ibid.* 148-151; M. MACCARRONE, *L'indulgenza del giubileo del 1300 e la basilica di San Pietro*, in *Roma anno 1300*, Roma 1983, pp. 731-752 (ora in *Id.*, *Romana Ecclesia Cathedra Petri*, pp. 1157-1206).

75 É. DELARUELLE, *Dévoion populaire et hérésie au Moyen Age*, in *La piété populaire*, pp. 195-203, *ibid.* 152; inoltre, R. MANSELLI, *Il soprannaturale*, pp. 57-74.

76 Oltre al bastone o bordone (*baculus, burdo*), nodoso, alto e ricurvo in cima -duplice la sua funzione: serviva per difendersi in caso d'attacco, e da punto di appoggio per attraversare i tratti difficili; in cammino veniva portato sulle spalle, e in caso di sosta serviva da appoggio- e alla bisaccia o scarzella (*pera, scarcella*) -una borsa pendente da una tracolla sopra la schiavina dove riporre denaro (ma veniva nascosto anche nella tracolla), medicinali e piccole cose, come "ago e refe"- facevano inoltre parte dell'abbigliamento del pellegrino, di età medievale: il cappello di feltro (*galerum*), a larghe tese per difendersi dal sole (specie nei secc. XIII-XIV), o con la falda rimboccata; il soggolo, una tela che inquadrava il viso e scendeva sulle spalle; la *schivina*, un mantello di panno grosso, con cappuccio e maniche ampie, o la *pellegrina*, mantello corto con un cappuccio ricoprente la testa e il collo; la zucca per portare acqua, vedi DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, alle voci: *pera, scarcella, burdo, burdonarii, burdone*; C. CECCHETELLI, *La vita di Roma nel Medio Evo, 1/2*, *Le arti minori e il costume*, Roma 1960, pp. 1202-1204. Mentre sul

tivo di ripresa del culto delle reliquie, -emblematica la ricerca delle reliquie di s. Sebastiano⁷⁰- ci fu uno sviluppo della devozione mariana divenuto impressionante nel secolo XV⁷¹. Nel frattempo, già dal secolo XIV, la stragrande maggioranza dei santuari aveva cominciato a dipendere dalle indulgenze papali: il che favorì la nascita di nuovi santuari, quasi tutti nelle mani del clero secolare, mentre molti dei vecchi santuari, retti da monaci o da canonici regolari cominciarono a decadere⁷². Resistettero i luoghi più lontani, quelli di frontiera come S. Giacomo di Compostella, S. Michele del Gargano, S. Nicola di Bari e soprattutto Gerusalemme⁷³ e Roma che, dopo l'anno Santo indetto da Bonifacio VIII, tornò ad essere una meta di prima grandezza⁷⁴.

3 - I SANTI PATRONI DELLE VIE DEL PELLEGRINAGGIO

Ieri come oggi, mettersi in viaggio, quando questo duri settimane o mesi, è sempre un'impresa, vieppiù quando si sa che le strade sono insicure e malattie endemiche sono in agguato. Il pellegrino, durante l'*iter* culturale che, di stazione in stazione, lo conduce alla meta finale dove finalmente può contemplare e dialogare con il suo intercessore, di per sé è un solitario, uno straniero, ma al termine del suo vagabondare da un santuario all'altro, tornato alla dimora abituale d'un tempo, prende coscienza che la dura ascesi del pellegrinaggio, cui si era sottoposto, ha fatto di lui una persona diversa: sa di appartenere alla *societas peregrinorum*⁷⁵. Si tratta di uno *status* che fa del pellegrino laico un semireligioso: molti ex pellegrini intesero così prolungare nel tempo la spiritualità vissuta durante il pellegrinaggio. Su questa spiritualità del pellegrino le fonti dirette sono particolarmente avare di notizie. Suppliscono testimonianze iconografiche e materiali.



Visso (Macerata), Collegiata, Pellegrinaggio vicario a S. Giacomo di Compostella da parte di due apostoli di Visso, B. Meo e B. Nicola (Pittore marchigiano, sec. XV).

Come ogni *societas* medievale, anche i pellegrini avevano il loro distintivo: l'insegna del pellegrinaggio, della quale si fregiavano in vita e con la quale alcuni amavano anche farsi seppellire⁷⁶. Di notevole interesse, non tanto dal punto di vista iconografico o del costume, quanto della storia della pietà, è la lastra tombale posta nella navata destra della chiesa di S.

vestito si appuntavano le insegne del pellegrinaggio, cioè medaglie, in genere fissate sul cappello o sulla pellegrina, come la conchiglia di San Giacomo, insegna del pellegrinaggio sia di Compostella, sia di Mont-Saint-Michel, o la croce, o altro, che potevano essere di legno, di metallo, di pietra, di stoffa o di altra materia. L'insegna dei pellegrinaggi ai santuari mariani di norma era un'immagine della Vergine, tale l'insegna del santuario di Puy, R. GOUNOT, *Les enseignes de pèlerinage de la Vierge du Puy du XIII e et XIV e siècles*, in *Le pèlerinage* (Cahiers de Fanjeaux 15), Toulouse 1980, pp. 93-95; tale l'insegna lauretana (ci sono pervenute quelle con l'immagine della Santa Casa cfr. LUCA DA MONTERADO, *Storia del culto e del pellegrinaggio a Loreto (sec. XIV-XV)*, Loreto 1979; C. BERTELLI - F. GRIMALDI, *Oggetti devozionali antichi rinvenuti nella santa Casa di Loreto*, in "Studia picena" 36, 1968, pp. 106-108; F. GRIMALDI, *Aspetti devozionali, pellegrini e viaggiatori a Loreto nei secoli XIV-XX*, in *Il sacello della Santa Casa*, Loreto 1991, pp. 223-359). 77 J. QUICHERAT, *Une tombe plate dans l'église de sainte-Praxède a Rome*, in "Revue Archeologique" n. s. 38 (1879)/2, pp. 129-138. Altre rappresentazioni del sec. XIV si hanno in una lapide in S. Lorenzo in Damaso -sono raffigurati in rilievo due pellegrini (+1383), hanno cappello a larghe tese, una schiavina ben modellata sui fianchi, scarpe e bastone con pomo ben tornito- e a Sutri in un affresco di S. Maria del parto, dove sono rappresentati pellegrini -fra cui una donna che si distingue per avere una pezzuola sul capo- mentre salgono la montagna del Gargano: gli uomini hanno un cappello a larghe tese e indossano una schiavina. Tra gli ultimi interventi su questo importante affresco, G. OTRANTO, *Riflessi del culto di S. Michele del Gargano a Sutri in epoca medievale*, in AA. VV., *Il paleocristiano nella Tuscia*, Roma 1984, pp. 43-6; P. BELLI D'ELIA, *Il toro, la montagna, il vescovo. Considerazioni su un tema iconografico, in Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e Medioevo*, Atti del Convegno, Monte San'Angelo 18-21 novembre 1991, a cura di C. CARLETTI, G. OTRANTO, Bari 1994, pp. 575-618, ibidem 584s. Mentre a S. Maria Novella a Firenze, nell'affresco sulla Chiesa militante e trionfante viene raffigurato un pellegrino il cui cappello è adorno di tre insegne: della Veronica (=Roma) di S. Giacomo (conchiglia) e di Gerusalemme (palma), cfr. P. BARGELLINI, *I chiostrì di S. Maria Novella e il cappellone degli Spagnoli*, Firenze 1954, p. 32. Per la Francia si veda l'esempio del Giudizio universale, nella cattedrale di Autun, dove sono raffigurati due pellegrini, uno con l'insegna di Compostella, l'altro di Gerusalemme, E. MÂLE, *L'art religieux du XII e siècle en*

France. *Études sur les origines de l'iconographie du Moyen âge*, Paris 1922, p. 245. Altre indicazioni, I. FROSSARD, J. SOLANE, *Représentation des pèlerines et pèlerins en Champagne, à la fin du Moyen-Age*, in *Medioevo in cammino*, pp. 409, dove però l'attenzione è riservata a sante che hanno compiuto - o si ritene che avessero compiuto - uno o più pellegrinaggi (s. Bona di Pisa, s. Brigida di Svezia, s. Paola nobile romana, s. Savina martire di Saint-Germain-lès-Troyes, s. Sira martirizzata a Rilly).

78 Nel mondo pagano ciascuna azione quotidiana assumeva, attraverso il nome ricostruito di una divinità, un involucro protettivo: così al mangiare sovrintendeva *Educa*, al parlare *Fabulinus*, al dormire *Cunina*. S. Paolo ricorda ai cristiani di agire sempre e comunque nel nome del Signore (Col 3, 17) e la lettera agli Ebrei ricorda che in cielo abbiamo tutti un grande e unico intercessore Cristo Gesù (Hebr 4, 14s). Ben presto però tra i fedeli ebbe inizio il culto dei martiri e dei santi che ebbe la sua definitiva approvazione al concilio di Nicea II che vide nei santi modelli di comportamento cristiano e ne riconobbe il ruolo di intercessore. Solo che in età medievale ci furono delle contaminazioni, fino ad attribuire ai santi intercessori potere anche sugli elementi naturali, tali i santi tempestari che avevano il privilegio di poter suscitare o placare le tempeste R. MANSELLI, *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo*, Roma 1985, pp. 25 e 34; Id., *Gregorio VII di fronte al paganesimo nordico: la lettera a Haakon, re di Danimarca (Reg. VII, 21)*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 28 (1974), pp. 127-132, ibidem 128s.

79 Il decreto sulla intercessione dei santi fu approvato e definito come dogma, nella VII sessione del Concilio Niceno II (787), *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO, G. L. DOSSETTI, P. P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, consulenza di H. Jedin, ed. bilingue, Bologna 1991, p. 131s; mentre i fondamenti teologici e scritturali erano stati ampiamente esposti fra il 726 e il 730 da s. GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre*, a cura di V. FAZZO, Città Nuova, Roma 1983 (Collana di Testi Patristici, 36); inoltre, Id., *De fide ortodoxa*, IV, 15; PG 94, 1164-1168.

80 J. CHALON, *Fétiches, idoles et amulettes*, I, Namur, Chalon s. d. (ma 1921), pp. 32, 57s, 154. Per i santi guaritori degli animali, M. MAMMERICKX, *La superstition en médecine vétérinaire et sa survivance en Wallonie*, in *La médecine populaire en Wallonie*, pp. 68-81, sp. 72-73; J. M. SALMANN, *Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo*, in "Quaderni storici" XLI (Religioni delle classi popolari) 1979, pp. 584-602; G. B. BRONZINI, *Santi taumaturghi e taumaturgia*



Rinvenimento del corpo del Pellegrino, sommerso dal fango dell'alluvione, la posizione del quale è indicata dal bordone fiorito, secondo riquadro degli affreschi di ignoto pittore del sec. XV, particolare, chiesa di S. Pellegrino.

Prassede in Roma, e assegnata al sec. XIII⁷⁷. La lastra raffigura Giovanni da Montopoli, in Toscana, di professione speciale, in abiti da pellegrino: barbuto e capelluto, come richiedeva la prassi, con cappello a larghe tese su cui è appuntata

una conchiglia -insegna che è ripetuta sulla scarzella- indossa una tunica e, al di sopra, la schiavina. Lungo la lastra (cm. 178 x 72) corre la scritta "Istud est sepulcr(u)m Ioh(ann)is Montis Opuli speciarii: q(uod) vos estis ego / fui, q(uod) su(m) vos erit/is. Oretis pro me peccatore, agite penitentiam". Si tratta di un atto di fedeltà alla *societas peregrinorum* per cui i pellegrini, sul modello degli ascritti ai terz'ordini, disponevano per testamento di essere sepolti con l'abito di religione.

Come tutte le altre *societates* medievali, anche la *societas peregrinorum* ebbe i suoi patroni⁷⁸. I Concilio di Nicea II, che vide nei santi modelli di comportamento cristiano e ne riconobbe il ruolo di intercessore, ufficialmente riconobbe il concetto cristiano di patrono; da allora ci fu un proliferare di patroni⁷⁹. Ma la maggior parte dei santi assunsero a patroni per la malattia, come per la salute, per aver acquisito in terra titoli speciali per curarla o prevenirla; o per analogia tra il nome della malattia e quello del santo, per cui si ebbe in tutta l'Europa cristiana una casistica varia ed estesa, imperniata sulla sacralità del nome⁸⁰.

Sufficientemente studiati i nessi devozionali e nominali tra malattie e santi⁸¹. Recente è invece la riscoperta dei santi patroni del pellegrinaggio, una piccola schiera di intercessori: alcuni, noti a tutta la cristianità occidentale, come s. Alessio, s. Brigida di Svevia, s. Cristoforo, s. Francesco Saverio, s. Giacomo, s. Raffaele, s. Rocco; altri, legati a una nazione o a una regione, come Benedetto Labre; Colmano di Stokereau; Enrico di Ebrantshausen; Gertrude di Nivelles; Giudoco (*Jodokus*) in Piccardia; Marino, Vimio e Zimio chiamati in Germania santi pellegrini (*elenden Heiligen*); Sebaldo di Norimberga⁸². Altri, infine, noti nello stretto abito di una contrada: pellegrini, senza nome, morti lungo le vie del pellegrinaggio, in onore dei quali furono erette chiese, cappelle e inti-

dell'ex voto, in "Lares" LVI (1190), n. 4, pp. 493-541, ibidem 504s.

81 A. PAZZINI, *I santi nella storia della medicina*, Roma 1937.

82 Per un quadro d'insieme, P. J. GEARY, *The Saint and the Shrine. The Pilgrims' Goal in the Middle Ages*, in *Walfahrt kennt keine Grenzen*, pp. 265-273, sp. 267s. e le relative schede, *Heilige Pilger - Pilgerheilige*, pp. 276-290. Sulle ragioni storiche del loro patronato, per un primo approccio, d'obbligo è il rimando alla *Bibliotheca Sanctorum*, ad voces.

83 A Roma, nella cappella di Theodoto, dipinta al tempo di papa Zaccaria (741-752), nelle storie della Passione di S. Giulitta e del figlioletto Quirico, martiri a Tarso di Cilicia, sono effigiati i committenti Theodoto, in piedi, con un cero in ciascuna mano, che presenta a Maria un fanciullo, mentre sua moglie presenta una fanciulla; lo stesso committente compare nel quadro a sinistra dell'ingresso della navata: è rappresentato in atto di implorare la protezione dei santi Giulitta e Quirico, mentre il quadro di destra rappresenta quattro santi martiri, sopra i quali un'iscrizione dice che i loro nomi sono noti al Signore "quorum nomina Deus scit", W. DE GRUNEISEN, *S. Marie Antique, Le caractère et le style des peintures du VI au XIII siècle*, Roma Breitschneider 1911; E. TREA, *La basilica di S. Maria Antiqua*, Milano 1937.

84 "O Dei martyr, tu qui solus Christum Dominum pro ipsis imagine patiendo et sanguinem effundendo imitatus es (...) o egrotantium medice et varii generis morborum depulsor, o afflictorum defensor, et mediis in fluctibus periclitantium portus tranquillus: o pauperum administrator et peregrinorum nunquam deficiens consolatio; o dux errantium, o fulcimentum orthodoxorum iam credentium", così Stefano, diacono della Chiesa di Costantinopoli, che scrisse la *Vita S. Stephani iunioris monaci et martyris* nell'anno 808, PG 100, 1067-1186, ibidem 1183-6, inoltre BHG, II, p. 253, n. 1666.

85 J. CANTERA ORIVE, *La batalla de Clavijo y aparición en ella de nuestro patrón Santiago*, Vitoria 1944; CI. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La autentica batalla de Clavijo*, in "Cuadernos de Hist. de Esp.", IX (1948), pp. 94-139; il miracolo si rinnovò all'interno della cattedrale di Compostella, *Hist. Silense*, ed. PÉREZ DE URBEL, Madrid 1959, p. 192.

86 Sulla predicazione di S. Giacomo in Spagna, per un primo approccio, J. FERNÁNDEZ ALONSO, *Giacomo il Maggiore*, col. 364s. V'è anche una ierofania in cui Giacomo appare vestito da pellegrino e compare tra i miracoli recensiti dalla *Leggenda aurea*, JACOPO DA VARAGINE, *Leggenda aurea*, trad. ital. a cura di C. Lisi, Firenze 1985, p. 419.

87 Cleofa, uno dei due discepoli di Emmaus,

rivolgendosi a Gesù gli disse: "Tu solus peregrinus es in Ierusalem, et non cognovisti quae facta sunt in illa his diebus?", Lc 24, 18.

88 Sul monumento, *Raseña histórica del Pórtico de la Gloria de la S. A. M. I. Catedral de Santiago*, por D. B. C. F. A., Santiago 1970, ed. anastatica La Coruña 1993, p. 15; S. MORALES ALVAREZ, *Saint Jacques de Compostelle. Les portails retrouvés de la Cathédrale romane*, in "Les dossiers de l'archéologie" 20 (1977), pp. 87-103, sp. 100s.

89 Sulla iconografia iacopea, R. PLÖTZ, *Imago Beati Iacobi. Beiträge zur Ikonographie des hl. Jakobus Maior im Hochmittelalter*, in *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, pp. 248-264, ibidem 253s (*Indumenta peregrinorum et inter signa Beati Iacobi: eine Kontamination*).

90 L. MAILLET-GUY, *Saint-Antoine et Montmajour au Concile de Bâle 1434-1438*, Valence 1928; I. RUFFINO, *Canonici regolari di sant'Agostino di sant'Antonio, di Vienne (Francia)*, in D.I.P. II, coll. 134-141.

91 Appena due esempi, per altrettanti ospizi per pellegrini, lungo strade a forte rischio. S. Bernardo di Monte Giove, sul valico del Gran S. Bernardo (2469 m.): costruito intorno all'800, come eremo alle dipendenze della chiesa monastero di S. Pietro di Monte Giove, per il servizio dei pellegrini, verso la metà del secolo XI fu trasformato in prepositura e la famiglia religiosa ricevette il titolo di congregazione di canonici regolari, cfr. L. QUAGBLIA, A. LOVEY, *Canonici regolari della congregazione ospitaliera del Gran S. Bernardo*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione (= DIP)*, II (1973), coll. 89-97. Simile la vicenda degli eremiti di Arrouaise, un eremitaggio costruito nel sec. XI per dare alloggio a pellegrini e mercanti che transitavano per la strada che conduceva da Arras -la città più ricca delle Fiandre- a Péronne, attraversando una foresta tutt'altro che sicura. Gli eremiti di Arrouaise, nel 1121, si riformarono in Canonici regolari, dando vita a un ordine monastico di stretta osservanza, L. MILIS, *Canonici regolari di Arrouaise*, in *DIP*, II, coll. 63-70.

92 A dare un grande impulso al pellegrinaggio jacopeo furono il vescovo Compostellano Diego Gelmírez (1100-1139/40) il quale ebbe l'appoggio dei re di Spagna e il consenso dei papi munifici di privilegi. J. GUERRA, *Roma-Santiago. La bula "Deus omnipotens"*, Santiago 1954; mentre J. FERNÁNDEZ ALONSO, *Giacomo il Maggiore, apostolo, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI (1965), coll. 363-388, ibidem, 372, dubita che l'Ordine cluniacense sia stato il grande propulsore dei pellegrinaggi a Compostella.

93 Sul personaggio, ricordato nel Codice Calistino, A. MOISAN, *Aiméri Picaud de Parthenay et le Liber Sancti Iacobi*, in

tolati passi, al pari dei caduti in guerra, militi ignoti -o meglio- martiri del pellegrinaggio, *quorum nomina Deus scit*⁸³.

L'elezione di tanti patroni va letta nel contesto delle coordinate del pellegrinaggio e cioè: luogo della memoria -corpo santo, reliquia insigne, sito dell'apparizione- e fama dei miracoli. Ma, allo stesso tempo, postula, per il Santo, esperienza di pellegrinaggio -messa sullo stesso piano della missione apostolica, o dell'azione missionaria- e garanzia di identità; per il santuario, una capacità menageriale esplicita dai rispettivi rettori, o affidata agli stessi ex-pellegrini, come nel caso dei devoti di S. Giacomo di Compostella. A sua volta il patronato fa del pellegrino uno degli eredi del *genius* del santo.

Il primo, a quanto sembra, ad essere invocato quale *peregrinorum defensor* fu S. Stefano il Giovane, monaco-eremita di Monte S. Aussenzio, vittima della furia iconoclasta sotto Costantino Copronico (+766)⁸⁴. Lo seguì, in occidente, l'apostolo s. Giacomo. Fra le due jerofanie dell'Apostolo: quella in veste di *matamoros*, di cavaliere splendente -quale fu visto nella battaglia di Clavijo dell'844⁸⁵- e quella in veste di pellegrino, che dipende dalla leggenda di Giacomo pellegrino ed evangelizzatore della Spagna⁸⁶- prevalse quest'ultima, facendo di s. Giacomo il patrono dei pellegrini. Una delle più antiche raffigurazioni di Giacomo, esemplata sul modello di Cristo -il pellegrino per eccellenza⁸⁷- è quella che appare a Compostella, nel *Portico della Gloria*, scultura eseguita tra il 1168 e il 1188 da maestro Matteo: s. Giacomo vi appare seduto, alla maniera del Cristo in Maestà (*Majestas*), vestito con alba bianca e dorata, mantello d'oro foderato di incarnato, sopravveste verde e oro, simile alla banda che gira attorno al bastone, a forma di *Tau*, cui è appoggiato, mentre sul rotolo corre la scritta, "Deus autem incrementum dedit in hac regione" e nel capitello vi è rappresentata la Penisola Iberica⁸⁸.

Dovranno tuttavia passare circa due secoli, prima che -per una singolare contaminazione- il Santo appaia, un po' ovunque nella cristianità occidentale, con gli attributi propri del pellegrino⁸⁹.

4 - CONFRATERNITE LAICALI E PELLEGRINAGGIO

Quando, nel secolo XI, si affermò il pellegrinaggio di massa, specie in funzione di santuari cittadini, sorsero nuovi ordini religiosi. Emblematico è il caso dell'istituto ospitaliero degli Antoniani di Vienne⁹⁰. Mentre alcuni eremiti, custodi di ospizi per pellegrini, furono istituzionalizzati dando vita a una congregazione⁹¹. Man mano che aumentava il flusso dei pellegrini i loro crescenti bisogni comportarono l'esigenza di una accurata organizzazione stradale, assistenziale, giuridica e liturgica. Fece scuola Santiago di Compostella⁹².

Ci si chiede se il *Libro del pellegrino*, composto nel momento della *Reconquista* ad opera di Alfonso I (+1134), il grande guerriero d'Aragona, nel fissare le tappe della via sacra, codificò quanto ormai era di dominio comune, o se invece pianificò con esiti dai risvolti pastorali. Indubbiamente, già prima che Aymericus (Aimery Picaud) -o altri⁹³- scrivesse la *Guida*, i pellegrini di Compostella erano soliti visitare i santuari che incontravano lungo la strada; questo, del resto, da tempo accadeva in Italia per chi compiva l'*iter magnum*, il pellegrinaggio che collegava Roma con il Gargano, la cosiddetta via dell'Angelo per cui era d'obbligo, prima di giungere alla meta, visitare una serie di santuari⁹⁴. Ma la genialità e l'ingegnosità di questo canonico sta nell'aver approntato un manuale di catechesi per il pellegrino; la ha fatto collegando sapientemente fra loro santuari che, tramite le *legende* dei titolari -racconti di fondazione, o anche vari messaggi iconografici- permettevano di far riflettere sui misteri della fede, sui sacramenti,

"Bibliothèque de l'École des Chartes" 143 (1985), pp. 5-52. Per K. HERBERS, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der "Liber Sancti Jacobi"*, (Historische Forschungen, 7) 1984, il codice è opera di più mani e i compilatori del *Liber Sancti Jacobi* appartengono all'ambiente dei canonici regolari e forse condivisero anche i principi e gli scopi degli ordini militari. Dal punto di vista codicologico, fondamentale è lo studio di M. C. DIAZ Y DIAZ, *El Codice Calixtino de la Catedral de Santiago*, con la collaborazione di M. A. GARCIA PIÑEIRO y Pilar del ORO TRIGO, Santiago de Compostela 1988.

⁹⁴ A. PETRUCCI, *Aspetti del culto e del pellegrinaggio di S. Michele Arcangelo sul Monte Gargano*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa*, pp. 145-180; A. GAMBA-CORTA, *Culto e pellegrinaggi a San Nicola di Bari fino alla prima crociata*, ivi, pp. 485-502.

⁹⁵ E.g. il santuario di S. Eutropio permetteva di meditare sui misteri dell'Unità e Trinità di Dio e della Redenzione; quelli di s. Trofimo, S. Frontone e s. Giacomo, sul tema della Chiesa fondata sugli apostoli; sulla difesa della fede fino al martirio, quelli di S. Genesio, dei Ss. Facondo e Primitivo, dei Ss. Tiberio, Modesto e Fiorenzo, di S. Fedele, S. Guglielmo, dei Ss. Compagni di Carlo Magno; sul ruolo del vescovo nella Chiesa -padre dei poveri e difensore dell'ortodossia- quello di S. Martino di Tours e di S. Ilario di Poitiers; sul sacramento della penitenza, quelli di S. Giovanni Battista, S. Maria Maddalena e S. Leonardo nel Limosino; sugli stati di perfezione, quelli di s. Cesario e di S. Isidoro; sul valore del sacrificio della Messa, quello di S. Evurzio; sulla proposta ecumenica, quello di S. Eutropio, nel cui vita si narra della comune matrice delle chiese di Roma, di Costantinopoli e di Caldea, nonostante la diversità dei riti; sul tema della pianificazione dei pellegrinaggi, S. Domenico di Calzada ecc. Per la lettura dei singoli temi sono assai preziose le indicazioni di J. VIELLIARD, *Le Guide du Pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, Paris 1938.

⁹⁶ Così ad esempio, X. E. LÓPEZ PEREIRA, *Guía medieval do peregrino*, p. 20, che la definisce una "solución enxeñosa, xa que os devotos dos santos eran solicitados por aqueles centros de culto que estaban máis preto deles, e para non provocar discusións con eles, o que fai o autor de guía é aconchegalos todos, recoñéndolles todas súas virtudes, però colocándolos en situación de subordinación ó sepulcro do Apóstolo". I *cammini iacopei*, detti anche *vie canoniche*, sono stati oggetto di particolare attenzione a partire dal congresso del 1988 a Schney, organizzato dal Consiglio europeo e dalla "Deutsche Jakobusgesellschaft", cfr. K. HERBERS, *Gli studi iacopei pubblicati in lingua tedesca negli ultimi dieci anni*, p. 178s.

⁹⁷ F. CARDINI, *Storia di Carlo Magno e di*

Orlando, in *Compostella, Guida del pellegrino*, pp. 97-113.

98 Sul tema, d'obbligo è il rimando a I. VÁZQUEZ DE PARGA, J. M. LACARRA, J. URÍA, *Las peregrinaciones a Santiago de Copostela*, Madrid 1948-1949, 3 voll., ristampati nel 1992; vedi inoltre J. VAN HERWARDEN, *Le pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle (Xème au XVIIIème siècle)*, in *Santiago de Compostela. 1000 ans de pèlerinage européen*, Catalogue d'exposition, Grand 1985.

99 In Italia la maggior parte degli ospizi dedicati a S. Giacomo sono posti sulla *via francigena* (o lungo i suoi diverticoli), via documentata dalla letteratura odeporea che la dice *vero camino dritto* (cfr. P. G. CAUCCI VON SAUCKEN, *Il cammino italiano a Compostella*, Perugia 1983), ma anche dalla toponomastica (e. g. le via francesche attestate per Assisi e lungo la dorsale appenninica). Alcune confraternite accoglievano di preferenza determinate categorie di pellegrini. Così l'Ordine ospitaliero di S. Giacomo -ordine che operò dal 1127 al 1452 quando da Pio II fu unito ai Betlemiti- e le confraternite di S. Giacomo l'uno e le altre specializzate nell'assistenza ai pellegrini diretti a Compostella e persino nella manutenzione delle strade, E. LAMBERT, *Ordres et confréries dans l'histoire du pèlerinage de Compostelle*, in "Etudes médiévales", I (Toulouse 1956), p. 142s; J. A. FERNANDEZ ARRUTY, *Hospitales italianos en el camino de Santiago*, in *Il pellegrinaggio a Santiago*, pp. 103-107. Per l'Umbria vedi ora, A. MELELLI, *Memorias históricas, presencias físicas y testimonios toponímicos ligados a la peregrinación y al culto de Santiago de Compostela en Umbria, Región de tránsito devocional*, in *Los Caminos de Santiago y el territorio*, Congreso internacional de Geografía, Santiago de Compostela, 20-23 sept. 1993, Santiago de Compostela (s. a) pp. 641-663. Mentre P. SAMBIN, *Il monastero benedettino del Venda prima della riforma olivetana*, in "Archivio veneto" 56 (1954-1955), 1-25, presenta S. Giovanni Battista di Padova come uno dei primi esempi di confraternite italiane non jacobee che organizzavano pellegrinaggi.

100 G. C. BASCAPE', *Le vie dei pellegrinaggi medievali attraverso le Alpi e la pianura lombarda*, in "Archivio storico della Svizzera italiana" 11 (1936), pp. 129-169; R. STOPANI, *Le grandi vie di pellegrinaggio del medioevo. Le strade per Roma*, Firenze 1986; *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale*, a cura di L. Gai, Napoli 1987; P. GOLINELLI, *Culti comuni su versanti opposti: Venerio, Prospero, Geminiano*, in *Società civile e religiosa in Lunigiana e nel vicino Appennino dal IX al XV secolo*, Aulla, 1986, pp. 17-34, ried. in Id., *Città e culto dei santi nel Medioevo ita-*



S. Rocco di Montpellier. Anon. (sec. XVIII) Compostella. Colegiata de Santa María de Sar.

sull'organizzazione della Chiesa e sul ruolo dei santi⁹⁵: una felice intuizione pastorale, finora però letta in chiave politica⁹⁶. Mentre, fortemente condizionato dai *Libri Carolini*, il compilatore rifiuta la teologia dell'immagine e non dà spazio - come si è detto - al culto mariano. Da parte sua, stante la crescente devozione, Diego Gelmírez, vescovo di Santiago dal

1100 e quindi, dal 1120, primo Arcivescovo di quella città, grande promotore del pellegrinaggio jacopeco, facendo leva sul fatto che la sua era la diocesi più occidentale dell'intero mondo cristiano, abilmente pilotò l'asse di devozione che, passando per Roma, giungeva a Gerusalemme -la diocesi più orientale del mondo cristiano- rafforzando anche il vecchio legame fra Crociata per la Terra santa e *Reconquista* della Spagna⁹⁷. Santiago divenne così, insieme a Roma e a Gerusalemme, le meta per eccellenza dei pellegrinaggi⁹⁸.

A diffondere, fuori della Penisola Iberica, il culto e l'immagine dell'apostolo Giacomo furono i molti pellegrini di Compostella che, tornati alle loro case, si dedicarono all'assistenza ospitaliera, dando vita a confraternite che, oltre ad un contributo finanziario e all'alloggio gratuito per i pellegrini di passaggio, si assunsero anche l'onere organizzativo dello stesso pellegrinaggio jacopeco⁹⁹.

Il flusso dei pellegrini -da e per la Spagna- costituì un prezioso veicolo di cultura e di devozioni creando un'osmosi di culti, specie tra Spagna, Francia, Germania e Italia. A questa problematica di recente, in Italia, sono stati dedicati dei convegni o sono apparsi dei saggi che hanno toccato aree dell'Italia centro settentrionale, in particolare Toscana e Liguria, con speciale attenzione alla zona appenninica della Lunigiana e Garfagnana studi che andrebbero estesi al resto d'Italia¹⁰⁰. Da questi studi esemplari emerge una presenza notevole di agiotopónimi che, se letti in senso diacronico, permettono di scoprire antichi luoghi di culto con *trasfert* di sacralità e di riti mutuati dai santuari celebri di cui avevano rilevato il nome. Tendenza costante fu infatti quella di costruire, nella propria terra, spazi sacri capaci di ricreare il clima di spiritualità vissuto durante il pellegrinaggio, facendo attenzione che il santuario sia una ricostruzione su modello, cioè

liano, Bologna 1996, pp. 131-169; A. C. QUINTAVALLE, *Vie dei pellegrini nell'Emilia medievale*, Milano 1977; *Medioevo in cammino: l'Europa dei pellegrini*, Atti del Convegno internazionale di studi, Orta San Giulio, 2-5 settembre 1987, Orta San Giulio 1989; U. FORMENTINI, *L'ospedale dei Ss. Giacomo e Cristoforo e gli itinerari per S. Iacopo di Compostella attraverso la Lunigiana*, in "Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le ant. prov. modenesi" s. VIII, V (1953), pp. 48-53 P.L. DALL'AGLIO, *Dalla Parma-Luni alla Via Francigena, storia di una strada*, Dipartimento di Archeologia, Università di Bologna, Sala Braganza (PR) 1998.

101 Sul santuario garganico e relativi pellegrinaggi si vedano gli Atti dei due appositi convegni tenutisi nel 1978 e nel 1992: *Il santuario di s. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo. Contributo alla storia della Langobardia meridionale*, a cura di C. CARLETTI, e G. OTRANTO, Edipuglia Bari 1980; *Culto e insediamenti micaelici fra tarda antichità e medioevo*, a cura di C. CARLETTI, e G. OTRANTO, Edipuglia Bari 1994. Sul santuario micaelico francese, *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel*, III, *Culte de Saint Michel et pèlerinages au Mont*, Paris 1971.

102 Sul tema mi permetto di rimandare alla relazione, *Santuari del perdono e santuari eremitici 'à répùt': esempi umbro-marchigiani*, che ho presentato alla Tavola Rotonda *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, methodologiques, historiques et monographiques*, tenutasi all'Ecole française de Roma nei giorni 2-3 giugno 1997.

103 Sull'interdipendenza fra devozione alla Madonna, vita religiosa femminile e ordini religiosi nei secoli XII e XIII, K. ELM, *Devozione alla Madonna e vita religiosa femminile negli ordini religiosi dei secoli XII e XIII*, in *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente*, Atti del Convegno, Villa Cagnola di Gazzada, Fondazione Ambrosiana 'Paolo VI', 19-21 maggio 1995, a cura di F. CITTERIO, L. VACCARO, Vago di Lavagno Morcelliana 1997, pp. 33-50.

104 S. DE SANDOLI, *Viaggio di Santa Brigida di Svezia da Roma a Gerusalemme, 1372, brani scelti dalle "Rivelazioni" e dagli Atti della Canonizzazione*, Jerusalem 1991.

105 R. ELLIS, *La donna svedese, la vedova, la pellegrina e la profetessa: immagini di santa Brigida nel sermone di canonizzazione di papa Bonifacio IX*, in *Santa Brigida profeta dei tempi nuovi*, Atti dell'incontro intern. di studio, Roma 3-7 ottobre 1991, Città del Vaticano 1993, pp. 121-150, ibidem 138s.

106 *Acta Sanctorum Octobris*, IV, Bruxelles 1780 pp. 368-560, ibidem 446s; T. NYBERG, *Brigidini, Brigidine*, in *DIP*, I (1974), coll. 1578-1593.

107 Sull'iconografia brigidina, I. COLLIJN, *Iconographia Brigittina typografica*, Stoccolma 1918; M. C. CELLETTI, *Brigida di Svezia, iconografia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, III (1963), coll. 530-531.

108 Sui santi antipeste e sulle ragioni del loro patronato mi permetto di rimandare ai miei, *Santuari, culti e riti 'ad repellendam pestem' tra Medioevo ed età moderna*, in *Luoghi e spazi della santità*, Atti del convegno L'Aquila 27-31 ottobre 1987, a cura di S. BOESCH GAJANO - L. SCARAFFIA, Torino 1990, pp. 135-149; Id., *Le Madonne del Soccorso Umbro-Marchigiane nell'iconografia e nella pietà*, in "Bollettino storico della città di Foligno" XVIII (1994), pp. 7-88.

109 S. MASON RINALDI, *Le immagini della peste nella cultura figurativa veneziana*, in *Venezia e la Peste 1348/1797*, Comune di Venezia, Assessorato alla Cultura e Belle Arti, Venezia 1980, pp. 209-286, ibidem 214s; F. LOMASTRO TOGNATO, *Santità e miracoli: S. Rocco e la peste a Vicenza (1485-1487)*, Vicenza 1994.

110 H. DORMEIER, *Nuovi culti di santi intorno al 1500 nelle città della Germania meridionale. Circostanze religiose, sociali e materiali della loro introduzione e affermazione*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, a cura di P. PRODI E P. JOHANEK, Bologna 1984, pp. 317-352.

111 *Oratores, bellatores, laboratores* -le tre componenti della *societas* medievale- si fanno tutti pellegrini, almeno una volta in vita per un viaggio chi più lungo, chi più breve. Morire lungo la strada era considerato segno di benedizione divina. E' in quest'ottica che vanno inquadrati i santi pellegrini anonimi, una lunga teoria di corpi santi o di semplici luoghi memoriali dislocati in tutte le contrade d'Occidente. Cito, relativamente a una città dell'Umbria -Foligno e suo retroterra- l'agiotoponimo S. Pellegrino, in quel di Nocera Umbra per la cui parrocchiale Giovanni di Girolamo da Camerino eseguì nel 1465 una pala d'altare con Madonna e santi, fra cui s. Pellegrino con due conchiglie appuntate, una sul galero e l'altra sulla pellegrina, AA.VV., *Il museo ritrovato, opere d'arte sacra*, Roma 1998, p. 59; il santo pellegrino -uno spagnolo, secondo la redazione recensore del racconto- il cui corpo è esposto alla pubblica venerazione nella chiesa di S. Agostino in Montefalco (ha la mano alzata, come il beato Nantwein, pellegrino); il pellegrino sepolto nella chiesa di S. Antonio a Foligno -vissuto nel secolo XIV e sepolto nell'ospizio di S. Spirito, nel sec. XVII ebbe l'appellativo di B. Antonio Ungaro; riesumato nel sec. XVIII, le sue spoglie furono trasferite in cattedrale, nella cappella delle reliquie- appena dei cenni su una lunga teoria di santi locali, pellegrini o ex pellegrini, per i quali bisogna ancora rifarsi

oltre a rilevare il nome del prototipo, ne imiti il più possibile anche i connotati morfologici dell'ambiente e le linee architettoniche del monumento. Sufficientemente studiati i santuari micaelici¹⁰¹. Mentre attendono ancora un'interprete le varie ricostruzioni su modello dei santuari della *via dei santi*. Valga l'esempio dei tanti santuari dedicati a S. Leonardo e disseminati lungo le vie del pellegrinaggio, luoghi della memoria finora visti in funzione del patronato tradizionale, cioè della liberazione dei prigionieri, in realtà da leggere in senso spirituale, nell'accezione di santuari del perdono: luoghi della riconciliazione cui, solo di recente, si è cominciato a prestare attenzione¹⁰².

Il consolidarsi della società pellegrina e il proliferare di santuari comportò l'aumento del numero dei patroni del pellegrinaggio: vi contribuirono i nuovi ordini religiosi, ma anche gruppi laicali emergenti, in cerca di un proprio spazio¹⁰³. La scelta, di norma, cadde su santi *moderni* che, a loro volta, erano stati pellegrini: emblematici i patronati di S. Brigida di Svezia e di S. Rocco.

Fece scalpore che una principessa, maestra di corte, quale Brigida di Svezia, seguendo "nuda il Cristo nudo", si facesse pellegrina, stante il suo rango e i pericoli e i disagi dei lunghi viaggi che la portarono, prima a Compostella (1342), poi a Roma (1349), quindi presso i vari santuari dell'Italia centro-meridionale (Assisi, le tombe degli apostoli lungo l'Italia meridionale, il Gargano, ecc.) e infine, settantaduenne, alla vigilia della sua morte, a Gerusalemme (1372)¹⁰⁴. Già nel discorso fatto da Bonifacio IX, per la proclamazione della canonizzazione di Brigida (1391), la Santa fu presentata come novello Abramo che, per obbedienza a rivelazioni divine, si era recata in Terra Santa onde avere un contatto diretto con le scene e i personaggi della vita di Cristo, così come era anda-

ta ai santuari degli apostoli per incontrarsi con il papa, il successore di s. Pietro¹⁰⁵. Interprete del pensiero di Bonifacio IX, l'Ordine del Santo Salvatore -fondato da Brigida nel 1369, allora con forti difficoltà di decollo, a motivo dei monasteri doppi¹⁰⁶- colse l'occasione per presentare la propria fondatrice con gli attributi del pellegrinaggio; lo fece servendosi della stampa: emblematica la *xilografia* che rappresenta la Santa con la veste monastica, il capo coperto da un *galerum* su cui sono appuntate due insegne del pellegrinaggio, la conchiglia e la Veronica; al di sotto, il soggolo che ne inquadra il viso e scende sulle spalle. La Santa indossa un'ampia *schivina* di panno grosso, con maniche ampie, ma, stante la sua condizione, non porta né bisaccia, né la zucca per l'acqua. Rappresentata in posizione di sosta, in un campo fiorito e il volto estatico, con la sinistra regge il bordone appoggiato sulla spalla, mentre con la destra mostra la croce¹⁰⁷.

L'elezione di S. Rocco è invece la conseguenza di un nuovo approccio della società medievale nei confronti della peste, la terribile malattia endemica con la quale, impossibilitato ad esorcizzarla, ogni uomo era costretto a convivere. I precedenti patronati -come nel caso di S. Sebastiano- avevano avuto la funzione di esorcizzare la peste, assolvendo a un ruolo di tipo profilattico¹⁰⁸. S. Rocco e, dopo di lui, altri infermieri della peste vissuti al tempo della seconda pandemia, con il loro esempio svolsero un ruolo terapeutico, aiutarono cioè a guarire dalla peste chi ne era stato colpito¹⁰⁹. Da qui la fortuna di questo santo pellegrino, peraltro miseramente morto in prigione¹¹⁰.

Grande protagonista non tanto dei santuari, quanto delle vie che conducono ai santuari, fu però il pellegrino anonimo, il santo Pellegrino di cui non si conosce, né il nome, né l'età, né l'anno di morte: la toponomastica è disseminata di tanti ano-

all'agiografo folignate, L. IACOBILLI, *Vite de' santi e beati dell'Umbria* ..., t. 3, Foligno 1647-1661.

112 Sui pellegrinaggi sostitutivi e sui pellegrini di professione, L. SCHMUGGE, *Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter*, in "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken" 64 (1984), pp. 1-83. Per l'area umbra, dove detti "professionisti" del pellegrinaggio avevano preso l'appellativo di *romeri* / *romipeti* -così a Foligno e a Bevagna- si veda P. L. MELONI *Appunti sulla Peregrinatio Iacopea in Umbria*, in *Il pellegrinaggio a Santiago*, pp. 171-197; e il mio, *Pellegrinaggi votivi e vicari alla fine del Medioevo, l'esempio umbro*, in "Bollettino storico della città di Foligno" 16 (1992), pp. 7-108.

113 Il canone "Si quis Romipetas", improntato a un decreto di Graziano e che riprende un testo di Callisto II, promulgato al primo concilio del Laterano nel 1123, recita: "Si quis Romipetas et peregrinos et apostolorum limina et aliorum sanctorum oratoria visitantes cape-re seu rebus quas ferunt spoliari et mercatores novis teloniorum et pedagiorum exactionibus molestare tentaverit, donec satisfecerit, communione careat christiana" DG, c. 24, q. 3, c. 23.

114 Sui clareni -famiglia francescana che ereditò le istanze dei fraticelli marchigiani- più volte messi a tacere e definitivamente soppressi da Pio V, cfr. AGOSTINO DA STRONONE, *L'Umbria serafica*, in "Miscellanea francescana", 9 (1902), p. 58 e passim. Sulla pratica del pellegrinaggio vicario da parte di questi frati, rimando al mio *Pellegrinaggi votivi e vicari*, p. 30 e passim. Sugli apostoletti (apostolini) marchigiani, C. BENEDETTUCCI, *La chiesa di S. Giovanni in Pertica di Recanati e il sepolcro del beato che vi si venera*, Recanati 1935, R. SASSI, *Per la storia di un ordine religioso scomparso, gli apostoletti a Fabriano*, in "Studia picena" 13 (1938), pp. 139-154; M. SENSI, *Storie di bizzeche tra Umbria e Marche*, Roma 1995 (= Storia e Letteratura, Raccolta di Studi e Testi, 192).

115 Sul dipinto e sugli apostolini di Visso, A. VENANZANGELI, *L'alto Nera: Visso, Ussita Castelsantangelo sul Nera*, Roma 1988, p. 195; M. SENSI, *Il Quaresimale del B. Matteo da Agrigento minore osservante (+ 1450)*, (Nocera Umbra, Bibl. Seminarile, cod. II/3), in "Bollettino storico della città di Foligno" XIX (1995), pp. 7-74, ibidem 24. Non meno significativo l'altro esempio, pure umbro: a Spello, da sotto lo scialbo, nella testata sinistra del transetto di S. Andrea ap., dei frati minori conventuali, di recente è venuto alla luce un interessante affresco votivo (fig. 3). Il dipinto, eseguito da un pittore perugino del sec. XIV - forse il Maestro di S. Giuliana- raffigura la Madonna in maestà con, ai lati del trono, due

intercessori che la supplicano: s. Antonio di Vienne a destra e s. Giacomo il Maggiore -con la conchiglia ripetuta due volte, sul mantello rosso e sulla tunica celestina- ai piedi dei quali sono poste due figurine in ginocchio e imploranti -i committenti, probabilmente colpiti da ergotismo- mentre i rispettivi patroni impongono una mano sulla loro testa, in segno di protezione. Ottenuta la guarigione dalla Madonna, invocata tramite due grandi intercessori, anziché compiere il pellegrinaggio ai rispettivi santuari, o inviare in loro vece un pellegrino stipendiato, i due graziosi di Spello preferirono farsi effigiare ai piedi dei due patroni, cfr. *Pinacoteca comunale di Spello*, a cura di A. MARABOTTINI MARABOTTI, Perugia 1995, p. 25.

nimi santi Pellegrini¹¹¹. Ma anche le chiese -chiese monastiche, conventuali, cattedrali, o semplici chiese rurali- brulicano di corpi di pellegrini, morti in concetto di santità, in quanto si sono santificati percorrendo le strade del pellegrinaggio: semplici laici, o professionisti del pellegrinaggio, in quanto compivano pellegrinaggi vicari¹¹².

Gli eremiti, che facevano questa professione, venivano indicati con l'appellativo di *heremipeta/eremipeta*, termine derivante dalla fusione di *eremita* con *romipeta*-¹¹³. Tra quest'ultimi figurano gruppi molto vicini a frange contestatarie: si distinsero quelli a indirizzo fraticellesco; assai diffusi, nell'Italia centrale, i clareni e gli apostoletti¹¹⁴. Un affresco nella collegiata di Visso, in provincia di Macerata, raffigura quest'ultimi nel loro ruolo di pellegrini vicari a Compostella: al centro S. Giacomo apostolo con le insegne del pellegrinaggio (bordone e conchiglia) e ai lati, due apostoletti con copricapo, mantello con borchia, tunica con cinghia e i piedi scalzi; al di sotto di ciascuna figura, le scritte: "beatus Meus; sanctus Iacobus; beatus Nicola (*lacuna*)". In ginocchio dinanzi a s. Giacomo, una figurina con schiavina e i piedi scalzi, il committente il quale, impossibilitato a compiere il pellegrinaggio jacopeo, scioglie il suo voto facendosi effigiare come umile servo dinanzi al *Patrón* e ai suoi più fedeli vassalli, gli apostoletti che si erano santificati percorrendo, avanti e indietro, il cammino jacopeo¹¹⁵.



Renato Stopani

Le croci stradali: un elemento di sacralizzazione dello spazio, comune ai percorsi delle tre "peregrinationes maiores"

Il pellegrinaggi, le processioni, le circumambulazioni, sono tutti percorsi, itinerari e circuiti che incidono nell'ambiente ordinario e lo plasmano creando uno spazio sacrale, nello sforzo dell'uomo di inserire nel proprio universo conoscitivo "le fughe sublimanti verso la trascendenza".

Sul territorio, pertanto, si viene a creare una sorta di reticolato sacrale che dà un significato diverso agli elementi che compongono l'abituale realtà ambientale. Cammini e sentieri, pur non cessando di appartenere al mondo delle relazioni umane "normali", si trasformano in una via verso l'Altro, cosicchè il pellegrinaggio e le altre pratiche religiose itineranti diventano memoria vissuta dello spazio sacrale esistente.

Uno degli strumenti che contribuiscono a realizzare la sacralizzazione dello spazio è costituito dalle croci stradali. Con esse venivano punteggiati gli itinerari di pellegrinaggio, non tanto (e non solo) per ovvi motivi pratici di carattere più o meno segnaletico, ma soprattutto allo scopo di creare un percorso dell'anima, svolgentesi parallelamente a quello fisico che conduceva alla meta.

La scelta dei luoghi ove fissare la croce non era quindi di maggiore importanza della decisione di quali figure e motivi

I Oursel, Raymond, *La via lattea. I luoghi, la vita, la fede dei pellegrini di Compostela*, Milano 1984, pp.93-98

Per le croci stradali della Galizia, fondamentale resta il lavoro di Alfonso R.Castelao ("As Cruces de pedra na Galiza", Buenos Aires, 1950), ristampato dalle Ediciones Akal di Madrid nel 1990.

simbolici scolpirvi. E' dato così trovare croci nude o istoriate; croci che servono da supporto al corpo del Crocifisso; altre che fungono da ostensioni di simboli, oppure che recano iscrizioni, e così via. Nei vari casi hanno agito il richiamo di una presenza protettrice, l'esorcizzazione della strada da percorrere, o anche la maggiore o minore intensità di una "memoria" legata alla meta del pellegrinaggio.

Del pari, riguardo alla scelta di dove erigere il segnacolo, possiamo trovare collocazioni nelle vicinanze di istituzioni religiose ospitaliere e caritative, allo scopo di indicare tali luoghi di ricovero e assistenza, oppure in prossimità di aree sacre, quasi a voler rafforzare il carattere delle stesse. Ma se ne trovano anche in corrispondenza di passi montani e di ponti, con chiara funzione apotropaica, oppur presso biforcazioni e crocicchi stradali, con evidenti intenti segnaletici.

In quanto elementi di richiamo rivolti ai pellegrini, le croci stradali erano particolarmente frequenti lungo le principali vie di pellegrinaggio. Così, ad esempio, i pii viandanti che si recavano a Santiago de Compostela, già in terra francese trovavano i percorsi punteggiati di croci viarie. Raymond Oursel ne ha evidenziato la presenza lungo il "Camino", documentando i più noti esempi e precisandone la cronologia, per la quale la maggior parte di esse è collocabile nel tardo medioevo o addirittura in età moderna. Dalla croce di Puy, a quella di Monistral; dalla croce del cosiddetto "ponte del pellegrino" a Saint-Chély l'Aubac, a quelle di Saint-Privat d'Allier e di Roncisvalle¹.

Tuttora non sono poche le croci superstiti lungo gli itinerari compostellani, nonostante la facilità di deterioramento dei manufatti abbia inciso in misura notevole sul loro numero, in aggiunta alle distruzioni perpetrate dall'uomo. Riguardo a queste ultime, nella memoria di un pellegrinaggio a Santiago de Compostela, dei primi anni del Settecento, il pellegrino, un frate romagnolo, notava con rincrescimento che nella Francia



2 Stopani, Renato, *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela di Fra Giacomo Antonio Naia - anno 1717*, Firenze 1997, p.34

3 Raisi Pompeo di Ravenna, *Memorie della città di Ravenna per supplire al Dizionario Ravennate del Sig. Conte Ippolito Gamba Ghiselli*, I, ms. autografo (1794), Biblioteca Comunale di Ravenna (alla voce "Croci")

meridionale, tra Nîmes e Montpellier, molte croci erano state abbattute dalla furia iconoclasta dei protestanti durante le guerre di religione : "...e per la via spesse volte si vedono rotte le Croci di legno, e di marmo, che stanno per segnali per tutta la Francia, e queste sono rotte da gl'eretici"². Qualcosa di simile, alla fine dello stesso secolo, si verificherà all'ingresso delle truppe napoleoniche in Italia, quando ad esempio, a Ravenna, la quasi totalità delle croci "nella notte del 9 aprile 1798 - 21 Germinale, Anno sesto della Repubblica, furono clandestinamente e di mano propria atterrate da vari cittadini sediziosi, poco amanti del culto, troppo del libertinaggio"³.

Decisamente inferiore rispetto a quelle presenti sul "Camino" è la consistenza residuale delle croci viarie lungo gli itinerari italiani per Roma e Gerusalemme : di esse ci occuperemo in questo nostro contributo.

Anzitutto è da rilevare che gli esempi superstiti raramente sono ancora in loco, più spesso si trovano infatti esposti in Musei, dove furono trasferiti per lo più all'inizio di questo secolo, purtroppo non sempre annotando la loro originaria ubicazione, che oggi, pertanto, è individuabile solo grossolanamente.

Poche sono ad esempio le croci lungo il tracciato della via Francigena, che percorreva longitudinalmente tutta la penisola italiana, portando a Roma, ma anche ai porti della Puglia, almeno sino a tutto il Duecento luogo privilegiato per imbarcarsi per la Terrasanta. L'importante arteria, come si sa, rappresentava un po' il punto d'incontro degli itinerari delle tre "peregrinationes maiores" poichè, oltre i due passi alpini del Gran San Bernardo e del Moncenisio, verso cui si dirigevano le sue due principali ramificazioni settentrionali, la strada si collegava con la via tolosana, e veniva pertanto a costituire il ramo più meridionale del "Camino" per Compostela.

E' significativo, tuttavia, che se ne trovino, assieme ad altri segnacoli svolgenti funzioni similari, in punti nodali del lungo percorso. Così, dinanzi alla Precettoria di Sant'Antonio di

Ranverso, importante punto di accoglienza sulla strada del Moncenisio, si conserva il fusto di una colonnetta ottagonale il cui capitello, recante scolpito il segno del "TAU", simbolo del pellegrinaggio, doveva un tempo sostenere una croce, oggi non più esistente.

Nuda, nella sua assolutezza di pietra, è la croce (probabilmente rinnovata) che si eleva alla sommità di una colonnina circolare rastremata, dalla semplice base troncoconica, che si trova presso la chiesa di Arnaz, in val d'Aosta, sulla strada del Gran San Bernardo.

Famosa è, nella facciata della romanica cattedrale di Borgo San Donnino, la statua raffigurante l'Apostolo San Simone che, dall'alto della colonna su cui è collocata, sostiene con la mano un cartiglio, la cui scritta costituisce una sorta di indicazione stradale, così recitando: "SIMON APOSTOLUS EUNDI ROMAM SANCTUS DEMONSTRAT HANC VIAM" ("L'Apostolo San Simone indica che questa è la via per andare a Roma"). È da notare che Borgo San Donnino (oggi Fidenza) si trovava in un punto della via Francigena ove convergevano più percorsi romei, che davano poi vita ad un unico tracciato che puntava verso il valico appenninico di Monte Bardone (oggi la Cisa).

Più a sud, in Toscana, lungo uno dei percorsi previsti dalla via nella ricca Valdelsa, poco prima dell'attraversamento dell'Arno, troviamo un simbolo che spesso ricorrerà, vedremo, nelle croci viarie lungo altri percorsi romipeti. Nell'architrave del portale della pieve di San Giovanni Battista a Monterappoli, assieme ad una iscrizione recante la data "1165", è infatti scolpita la "Dextera Domini", la mano benedicente, manifestazione diretta della potenza, e quindi della protezione, divina.

Sempre in Valdelsa, a Cedda, presso Poggibonsi, importante nodo stradale della Francigena, è una croce viaria in pietra liscia, elevata sopra un pilastro ottagonale, la cui esistenza fu già



Arnaz



Cedda



Monterappoli

rilevata alla fine degli anni Venti da Mario Salmi, che ne fece menzione in una sua opera ⁴. La chiesa di San Pietro a Cedda ospitava nel medioevo una comunità di canonici che, in quanto tale, era dedita all'attività ospitaliera: la croce, che si trova in corrispondenza di un bivio, ne doveva quindi segnalare la presenza.

Integra, e ancora in loco, è una croce stradale a Troia, in Puglia. E' l'unica che rimane, a quanto ci risulta, sul proseguimento della via Francigena verso i porti pugliesi. Significativa la sua ubicazione, fuori dell'antico abitato, dove la via dava luogo a una biforcazione prevedendo, oltre all'itinerario principale verso i punti d'imbarco per la Terrasanta (Barletta, Trani, Molfetta, Bari, Monopoli, ecc.), un percorso diretto a un'altra importante meta dei pellegrinaggi medievali: il Santuario di San Michele Arcangelo sul Monte Gargano. La croce, sorretta da un rocchio di colonna classica a scanalature, evidentemente di recupero, è opera riferibile al basso medioevo, ed è scolpita con tutta una serie di simboli e personaggi religiosi: la Madonna col Bambino, un Santo di difficile individuazione perchè assai deteriorato, figure di aquile

⁴ Salmi, Mario. *Architettura romanica in Toscana*, Milano-Roma 1928, p.72, nota 61

alle quattro estremità, un fiore stellato. La foggia, assai simile a quella di certe croci del tratto galiziano del “Camino” costituisce una precisa testimonianza della “koiné” culturale attuata nell’Europa del medioevo, grazie anche alle vie di pellegrinaggio.

Un addensamento di croci viarie si riscontra in un altro percorso romipeto assai usato nel medioevo: ci riferiamo al più orientale degli itinerari che, dall’arco alpino, convergevano verso l’Italia peninsulare, tutti immettendosi poi in quella specie di collettore rappresentato dalla via Emilia, fulgido esempio di “longue durée” di un tracciato stradale dell’antichità. Tale itinerario, che giungeva in Italia attraverso il passo del Brennero, è puntualmente descritto negli “Annales Stadenses” di Alberto, un monaco tedesco che, intorno alla metà del Duecento, compilò, sotto forma di dialogo, una vera e propria guida ad uso di coloro che dalla Germania settentrionale volevano recarsi in pellegrinaggio a Roma⁵.

Una volta superato il passo, gli Annales consigliano due percorsi che, puntando entrambi su Ravenna, attestano la funzione di nodo stradale svolta dalla città nel medioevo, in ordine al pellegrinaggio romano. Il primo perveniva all’antica capitale dell’Esarcato transitando per Vipiteno, Bolzano, Trento, Bassano, Rovigo e Ferrara; il secondo la raggiungeva invece per la Valpusteria, passando per Treviso, Venezia e Chioggia (questo secondo percorso, nella sua parte finale, conserva ancor oggi l’appellativo di “via romea”). Oltre Ravenna gli Annales propongono di raccordarsi alla via detta “dell’Alpe di Serra”: i pellegrini dovevano pertanto usare uno dei tracciati che si dirigevano verso la via Emilia, da dove si dipartiva più di un percorso che, risalendo le valli del Bidente o del Savio, portava a Bagno di Romagna e, quindi, al passo dell’Alpe di Serra, con il quale veniva superata la dorsale appenninica. La strada scendeva poi per la valle dell’Arno, toccava Arezzo e proseguiva per la val di Chiana, transitando



Troia

⁵ “Annales Stadenses auctore Alberto”, in “Monumenta Germaniae Historica”, Scriptorum, vol. XVI, pp. 335-341, Hannoverae 1858

6 Stopani, Renato, *Le vie del Giubileo. Guida, Storia, Percorsi*, Roma 1996, pp.159-188

7 Museo Nazionale di Ravenna, numero inventario 849

8 Museo Nazionale di Ravenna, numero inventario 124.

Nella croce che si trovava presso la Canonica di Porto è l'iscrizione: "DESTERA D(omi)NI FECIT VIRTU(tem) IOB".

9 Museo Nazionale di Ravenna, numero inventario 852

10 Museo Nazionale di Ravenna, numero inventario 850.

In una delle croci di provenienza ignota appare l'iscrizione: "RUB(ra manus) PATRIS".

per Castiglion Fiorentino, Cortona, il lago Trasimeno, Città della Pieve e Orvieto. Da questa città, usando un tracciato trasversale, ci si poteva poi collegare con il percorso della via Francigena, che veniva raggiunto a Montefiascone ⁶.

Orbene, come dicevamo, numerose sono le testimonianze dell'esistenza di croci stradali lungo l'itinerario ora sommariamente descritto, specie nel tratto romagnolo e toscano. Anche se nella maggior parte dei casi le croci non sono più in loco perchè conservate in Musei cittadini (Ravenna, Faenza, Arezzo, Cortona, ecc.), tuttavia, almeno per alcune di esse, è possibile risalire all'originaria ubicazione, che conferma quanto andiamo affermando.⁷

A Ravenna, presso i Musei Nazionale e Arcivescovile, sono custodite ben otto croci viarie integre, poste su colonne o rocchi di colonne di reimpiego, tutte caratterizzate da temi iconografici ricorrenti: la "Dextera Domini" benedicente all'incrocio dei bracci, oppure l'Agnello "crucigero" (letteralmente, "portatore della croce"), talvolta con l'aggiunta di epigrafi che si sviluppano lungo i bracci. Cronologicamente sono collocabili entro un periodo che va dal XII al XIII secolo; soltanto per la metà di esse abbiamo però notizie riguardo alla primitiva loro ubicazione. E' certo che una si trovava originariamente nel territorio di Classe, in prossimità della Basilica di Sant'Apollinare, lungo la via Romea vecchia, e un'altra presso la Canonica di Porto, già luogo di ospitalità ⁸. Le altre due, a loro volta, erano: in via della Crocetta, fuori delle mura urbane, nel sobborgo di Cesarea ⁹, e in corrispondenza di un trivio, detto del "Pontastro" (corruzione di "Pons Augusti"), all'interno della città ¹⁰.

A sud di Ravenna, lungo la direttrice che oltre Classe conduce a Cervia, prossima allo scomparso ospizio di San Gervasio, documentato dall'inizio dell'XI secolo, erano altre due croci stradali. Una è conservata attualmente nella chiesa ravennate di Castiglione: all'incrocio dei bracci ha scolpiti, entro un



Polenta

medaglione, la "Dextera Domini" e l'Agnello crucigero. L'altra è la croce della pieve di Santo Stefano a Pisignano, della quale rimane solo un frammento murato nella fiancata destra della chiesa: è in marmo bianco e reca scolpita la mano benedicente.

Significativa è poi la presenza di croci viarie lungo le strade che si dipartono dalla via Emilia, dirigendosi verso Bagno di Romagna onde superare l'Appennino, abbiamo detto, al passo dell'Alpe di Serra. Se ne trovano a Faenza, a Forlimpopoli, a Castrocaro (Castiglione), alla pieve di Polenta (nel forlivese), tutte scolpite con i consueti temi della mano divina e dell'Agnello¹¹.

Al di là dell'Appennino, proseguendo lungo l'itinerario per Roma, altre croci non a caso si trovano ad Arezzo, nel medioevo punto di convergenza di più percorsi di pellegrinaggio. Nel Museo di Arte Medievale della città toscana si conservano due croci viarie, di entrambe le quali non conosciamo però la precisa collocazione originaria, anche se sicuramente provengono dall'area periurbana.

La più antica, riferibile agli anni a cavallo tra XII e XIII secolo, è in marmo ed ha scolpito in bassorilievo la figura del Cristo crocifisso, con il cartiglio "IHS NAZAREN(US) REX IUDE(ORU)M", sovrastato da un Angelo, e con una iscrizione, svolgentesi nei bracci della croce, che recita: "IHS NAZAREN(US) Q(UI) P(RO) NOB(IS) PEPE(N)DIT I(N) T"

L'altra croce, più tarda, è in arenaria, possiede ancora l'originale supporto costituito da un'esile colonnetta dello stesso materiale lapideo ed ha scolpito dai due lati il Crocifisso.

Oltrepassata Arezzo, la strada romea proseguiva mantenendosi sulle alture collinari che oggi sovrastano la val di Chiana, ma che nel medioevo si affacciavano sulla vasta area palustre formata dall'antico affluente del Tevere. Il percorso non doveva discostarsi molto da quello della Statale "umbro-casentinese", e transitava quindi ai piedi di Cortona, città

11 A Faenza si conservano due croci: una, già posta presso la distrutta chiesa di Sant'Antonino, è attualmente alla Pinacoteca Comunale; l'altra è ancora "in situ", presso la chiesa di San Silvestro, nell'agro faentino.

La croce viaria di Forlimpopoli è conservata nel locale Museo Archeologico Civico. Quella di Castrocaro è stata trasferita nella chiesa di San Mercuriale.

Infine la croce della pieve di Polenta si trova inserita nella lunetta del portale della chiesa.

Per queste croci viarie e, in generale per le croci dell'area romagnola, si rimanda alle accurate ricerche svolte da Paola Novara ed esposte nel saggio "Appunti sulle croci viarie romagnole", in corso di stampa sulla rivista "De Strata Francigena. Studi e ricerche sulle vie di pellegrinaggio del medioevo", anno 1999.



Arezzo

12 Negli "Annales", infatti, riguardo alla scelta del percorso transappenninico per giungere a Roma, si dice : "...ibi habe optionem duarum viarum trans montes, vel ad balneum sanctae Mariae, vel ad Aquam pendentem. Sed puto, quod melior sit via ad balneum sanctae Mariae sic", dove naturalmente "balneum sanctae Mariae" sta per Bagno di Romagna.



Arezzo



Cortona

nella quale si conserva, presso il Museo dell'Accademia Etrusca, un'altra croce viaria di notevole rilievo artistico. Si tratta di un'opera databile anch'essa tra il XII ed il XIII secolo, realizzata da un "Maestro Uberto", come indica la scritta incisa alla base della croce, che dice : "UBERTUS M(agister) F(ecit)". All'incrocio dei bracci è scolpito l'Agnello crucifero e, alle quattro estremità della croce, sono i simboli degli Evangelisti. Inoltre, sempre alla base, al di sopra della scritta, è rappresentata una scena nella quale si vede la mano di Dio punire un monaco : un richiamo ai religiosi perche non venissero meno al dovere dell'ospitalità nei confronti dei pellegrini?

Dal numero di esempi che abbiamo portato ci sembra quindi evidente come lungo il tracciato della via detta "dell'Alpe di Serra" le croci stradali avessero una frequenza ignota agli altri percorsi romipeti, a iniziare dalla stessa via Francigena. Il fenomeno, anche sulla scorta di quanto lasciano chiaramente intendere gli "Annales Stadenses"¹², ci induce ad affermare l'uso preferenziale di tale itinerario per Roma, almeno nel XIII secolo. Infatti le croci, avvertibili segni del pellegrinaggio, costituiscono una precisa conferma dell'importanza del percorso, sul quale si attuò quella sacralizzazione dello spazio di cui dicevamo in apertura, frutto della correlazione tra il Luogo Sacro della meta e la dinamica della marcia per raggiungerla.

Índice

PRÓLOGOS

- I. Excmo. Sr. Presidente de la Xunta de Galicia *D. Manuel Fraga Iribarne* 5
- II. Excmo. Sr. Conselleiro de Cultura e Comunicación Social y Turismo *D. Jesús Pérez Varela* ... 7

INTRODUCCIÓN

- Prof. Dr. D. Paolo G. Caucci Von Saucken* 9

VICENTE ALMAZÁN

- Santa Brigida de Suecia Peregrina a Santiago, Roma y Jerusalén 13

PAOLO CAUCCI VON SAUCKEN

- Militia Sacra e cura peregrinorum: Ordini militari ed ospitalieri e pellegrinaggio 29

OLIVIER CEBE

- La Vía Tolosana *Via ad limina Sancti Jacobi et Sancti Petri* 51

MARIO D'ONOFRIO

- L'iconografia di Cristo ad Emmaus e l'abbigliamento del pellegrino medievale 63

MANUEL DÍAZ Y DÍAZ

- Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago 81

DEE DYAS

- Journeying to Jerusalem: Literal and Metaphorical Pilgrimage in Middle English Literature 99

COSIMO DAMIANO FONSECA

- "Spiritualium gratiarum munera...perpetuo concesserant" Indulgenze e Pellegrinaggi 119

BERNARD HAMILTON

- The way to Rome and Jerusalem pilgrim routes from France and Germany at the time of the crusades 135

ERNST-DIETER HEHL

- Cruzada y peregrinación bajo el signo de la *Imitatio Christi* 145

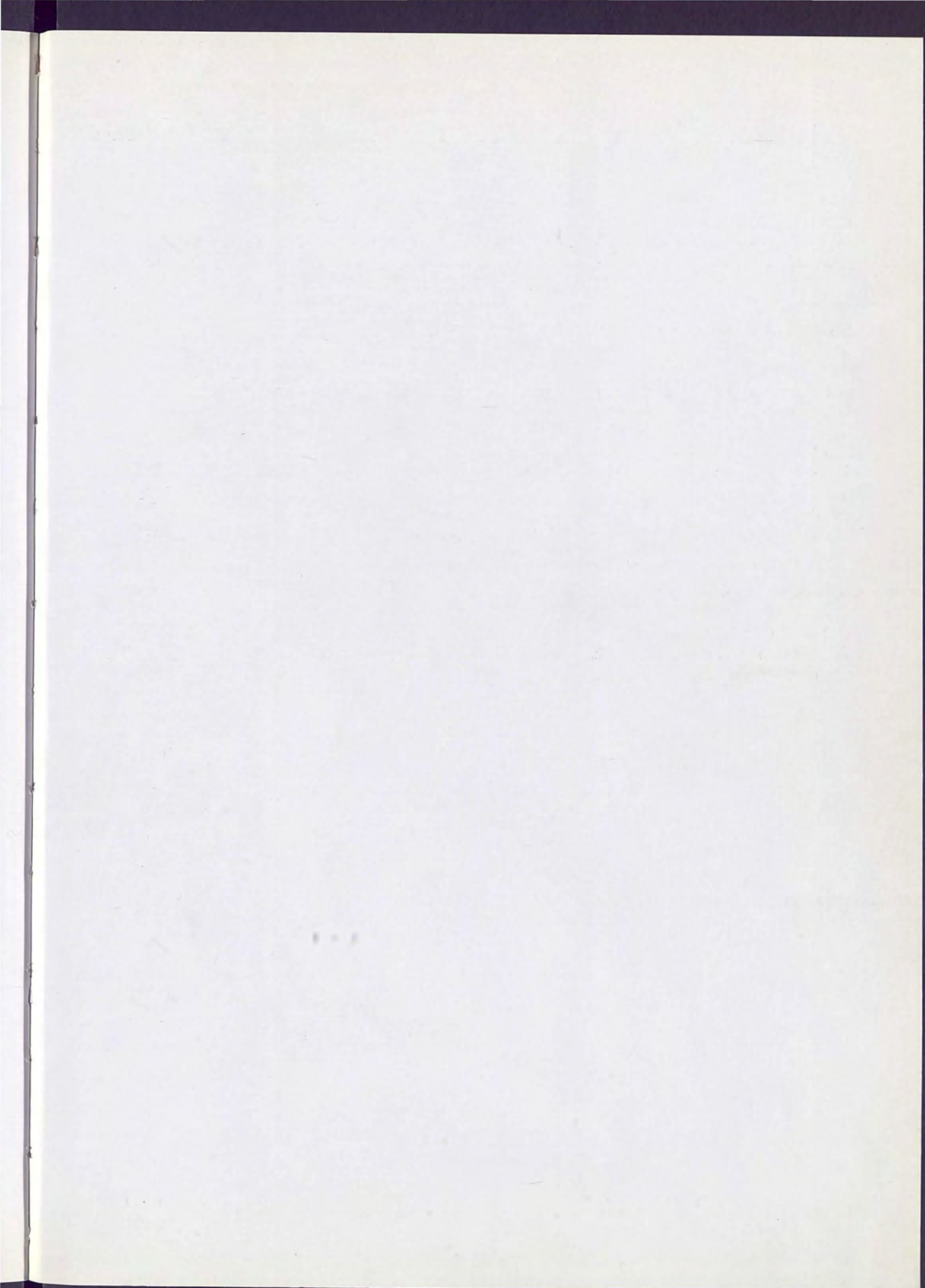
KLAUS HERBERS

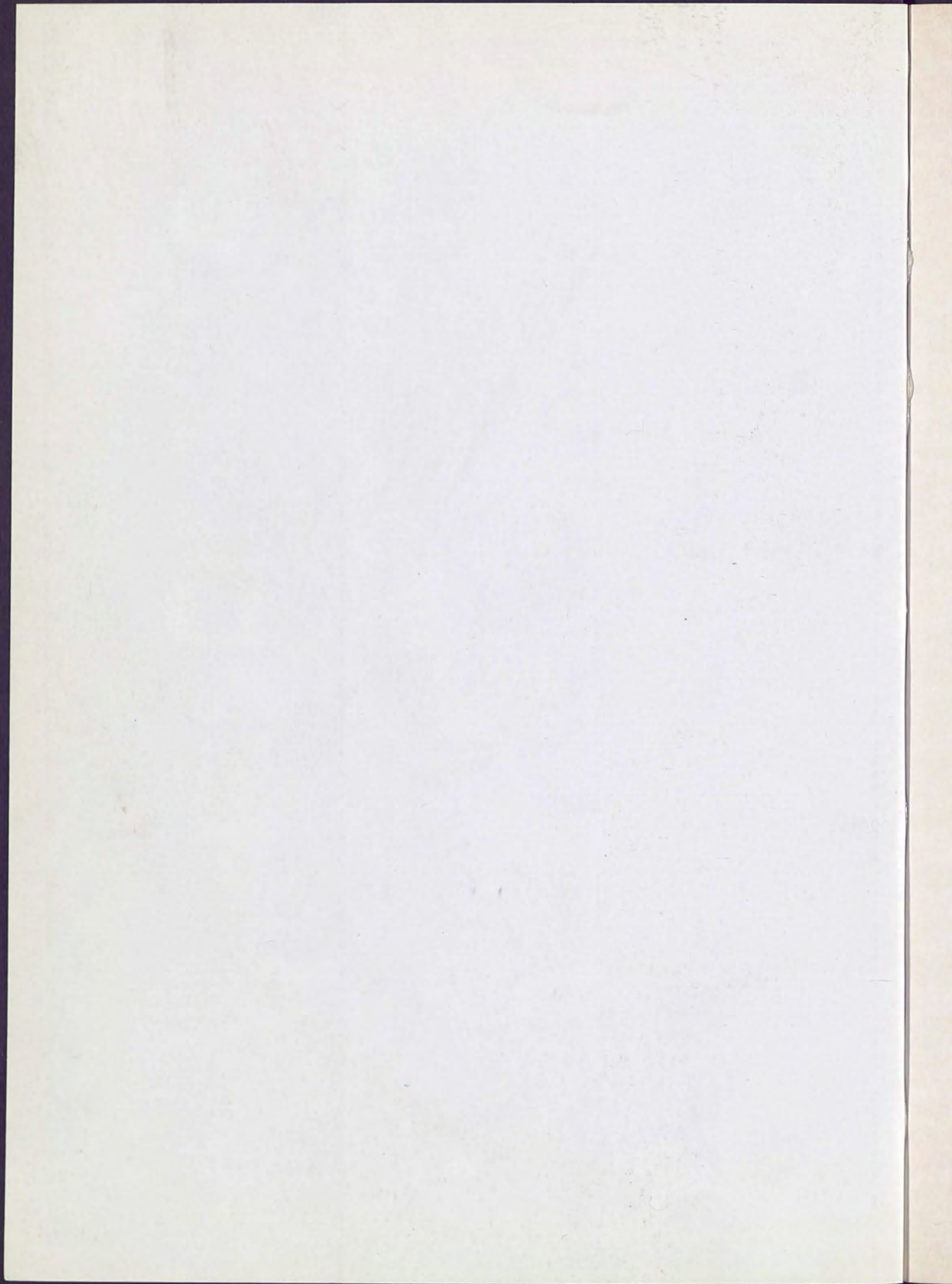
- Las órdenes militares ¿lazo espiritual entre Tierra Santa, Roma y la Península Ibérica?
El ejemplo de la Orden de Santiago 161

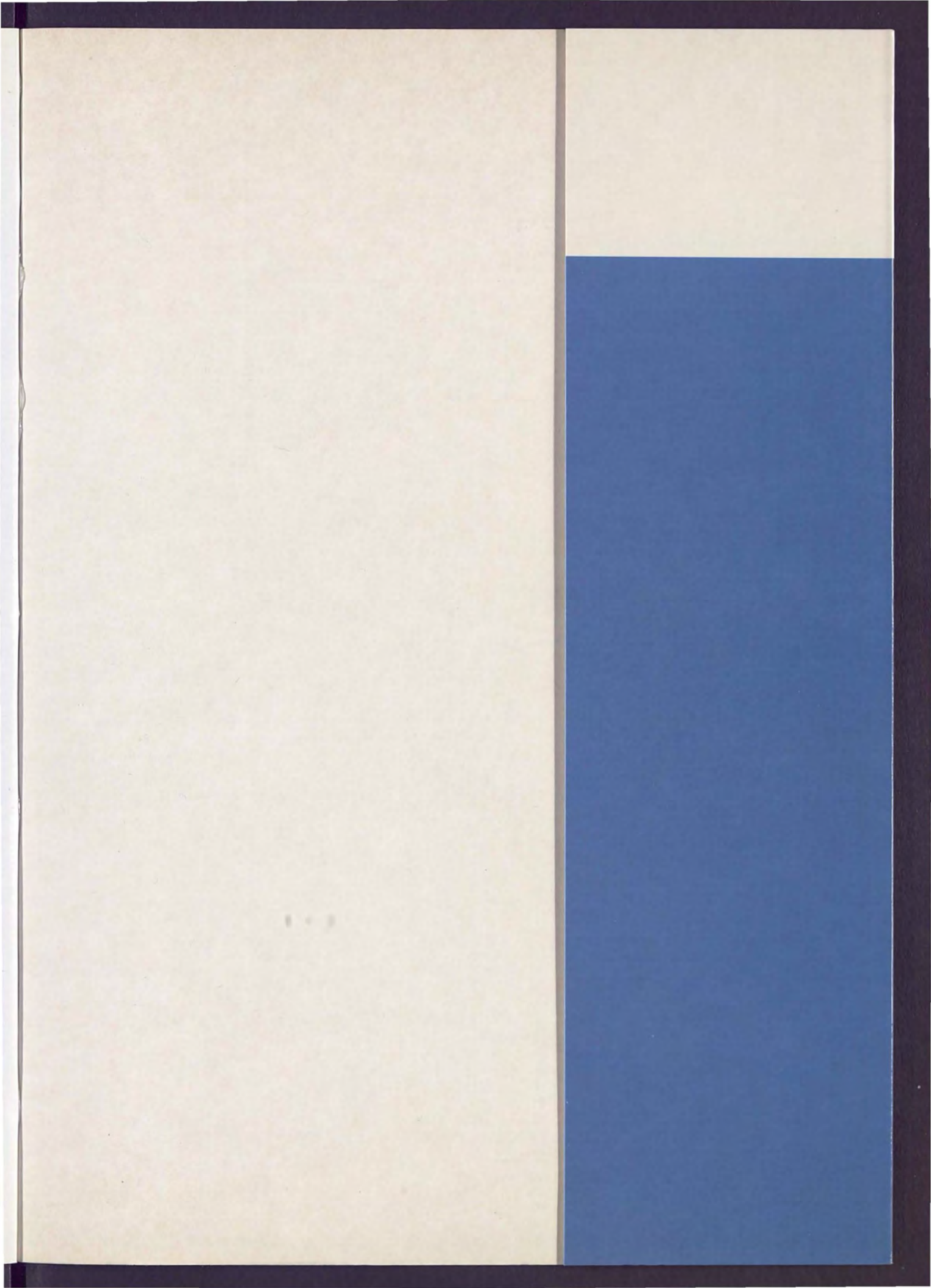
VOLKER HONEMANN

- Motives for Pilgrimages to Rome, Santiago and Jerusalem in the later Middle Ages 175

NIKOLAUS JASPERT	
“Pro nobis, qui pro vobis oramus, orate”. Die Kathedralkapitel von Compostela und Jerusalem in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts	187
FERNANDO LÓPEZ ALSINA	
Años Santos Romanos y Años Santos Compostelanos	213
ENRICO MENESTÓ	
La letteratura odeporica dei pellegrinaggi in Terrasanta: l'esempio del <i>De locis sanctis</i> di Beda il Venerabile	243
ADALBERT MISCHLEWSKI	
Saint Anthony and Saint James – The Antonines and the Pilgrimage to Santiago	265
ROBERT PLÖTZ	
Memoria de peregrinación y de peregrinos	277
MARIO SENSI	
Santi Patroni dei pellegrinaggi	305
RENATO STOPANI	
Le croci stradali: un elemento di sacralizzazione dello spazio, comune ai percorsi delle tre “peregrinationes maiores”	331









XACOBEO'99
Galicia

ISBN 84-453-2556-6



9 788445 325568



XUNTA
DE GALICIA 

CONSELLERÍA DE CULTURA,
COMUNICACIÓN SOCIAL E TURISMO
XERENCIA DE PROMOCIÓN DO
CAMIÑO DE SANTIAGO