

che. La *renovatio imperii* di Carlomagno alla fine dell'VIII secolo, con i suoi simboli e il suo apparato ideologico, non fu insomma l'astratta riesumazione di un modello politico defunto e sepolto dalla storia, ma il rilancio di un progetto di dominio universale cristiano non molto dissimile da quello che le popolazioni germaniche avevano incontrato al momento del loro ingresso nei territori dell'Impero romano.

Testi citati e opere di riferimento

- Anderson, P., *Dall'antichità al feudalesimo*, Milano 1978.
- Arce, J., *El último siglo de la Hispania romana*, Madrid 1986.
- Brown, P., *Il mondo tardoantico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Torino 1971.
- Cammarosano, P. - Gasparri, S. (a cura di), *Longobardia*, Udine 1990.
- Delogu, P., *Il regno longobardo*, in *Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, Torino 1980, I, pp. 3-216.
- Giardina, A. (a cura di), *Società romana e Impero tardoantico*, Roma-Bari 1986, 3 voll.
- Harries, J., *Sidonius Apollinaris and the fall of Rome, ad 407-485*, Oxford 1994.
- Jarnut, J., *Storia dei Longobardi*, Torino 1995.
- Jones, A. H. M., *Il Tardo Impero Romano*, Milano 1974-1981, 3 voll.
- Mazzarino, S., *La fine del mondo antico*, Milano 1959 (rist. Milano 1989).
- Mazzarino, S., *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, Milano 1990, 2ª ed.
- Milano capitale dell'Impero romano, 286-402 d.C., catalogo della mostra a cura di G. Sena Chiesa, Milano 1990.
- Pohl, W. (a cura di), *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, Leiden-New York-Köln 1997.
- Schiavone, A. (a cura di), *Storia di Roma*, vol. III, t. 1 e 2, *L'età tardoantica*, Torino 1993.
- Wood, I., *The Merovingians Kingdoms. 450-751*, London-New York 1994.
- Zecchini, G., *Aezio: l'ultima difesa dell'Occidente romano*, Roma 1983.

v. Cristianesimi

di Cristina La Rocca

SOMMARIO: La spinta evangelizzatrice – La pluralità delle culture «pagane» – Da credenza minoritaria a religione di stato: Costantino e Teodosio – Una forte varietà di interpretazioni del Vangelo – Vescovi, preti, diaconi – Le controversie dogmatiche e il dibattito sulla natura del Messia – Ascesa e condanna dell'arianesimo: il Concilio di Nicea – Dogma trinitario e doppia natura del Cristo – Il Concilio di Calcedonia e il primato della Chiesa romana – La cristianizzazione: un processo lineare di civilizzazione? – Spinte anticristiane – Realtà e ideologia della evangelizzazione – L'assimilazione della cultura romana e la penetrazione del cristianesimo – Le popolazioni germaniche e il cristianesimo ariano – La presunta violenza degli «eretici» – Le trasformazioni del termine «pagano» – La conversione di Clodoveo – Un «nuovo Costantino» – Capi militari franchi e vescovi gallo-romani – Dopo la conversione: Clodoveo «console e Augusto» – Avanzate e arretramenti: le miserie del clero franco secondo il monaco Bonifacio – *Damnatio memoriae* – Monachesimo e privazione – La diffusione del monachesimo in Occidente – La regola di Benedetto – L'evangelizzazione delle isole britanniche – L'Irlanda e la predicazione di san Patrizio – Il modello ecclesiale irlandese – La Britannia e il monaco Agostino – L'istituzionalizzazione delle strutture ecclesiastiche – Frisia, Turingia, Sassonia – Conquista franca ed espansione religiosa – Contrapposizioni pagane: i *frilingi* e i *lazzi* – Un processo lento e graduale – Da regione ostile a «cuore dell'impero» – Pipino e l'olio santo – Un'intensa attività normativa – La «rinascenza carolingia» – Un unico ordine – Controllo dei comportamenti quotidiani dei laici – Gli «oblato» – L'esclusione delle donne dall'amministrazione del sacro – I santi vescovi – Le «Vite dei santi» – Santità maschile – Santi vivi e santi morti – Le sante «virili» – L'agiografia femminile, tra monastero e famiglia – Un mosaico complesso di fedi e identità.

1. Il problema.

Uno dei fenomeni più rilevanti dell'alto medioevo europeo è senza dubbio la diffusione del cristianesimo; essa investe dapprima i territori dell'Impero romano, raggiungendo anche aree geografiche – come l'Irlanda, le isole britanniche e i territori al di là del Reno – dove la dominazione romana era stata intermittente o era mancata del tutto. La diffusione del cristianesimo si compì sia grazie alla spinta evangelizzatrice delle prime comunità e all'iniziativa dei monaci inviati dal papato di Roma, sia attraverso le costanti relazioni politiche e diplomatiche stabilitesi tra il ceto vescovile, di matrice e origine senatoria, e i capi militari germanici. Tale processo – che portò complessivamente all'omogeneizzazione della cultura e delle pratiche religiose dell'Europa occidentale durante la piena età carolingia, e favorì il ruolo incontrastato di chierici e di monaci nel disciplinamento della vita dei laici – fu tutt'altro che lineare e omogeneo.

La spinta evangelizzatrice

Quali sono i canali di propagazione del cristianesimo dopo che la fede evangelica è diventata, nel IV secolo, religione ufficiale dello Stato e la sua Chiesa ha assunto anche funzioni civili e politiche? Esiste fin dalle origini una matrice cattolica unitaria o per più secoli si confrontano pratiche religiose diverse e diversi modelli di organizzazione ecclesiastica?

La pluralità
delle culture
«pagane»

Il cristianesimo si confronta, nel corso dei processi di evangelizzazione con una pluralità di culture, di pratiche religiose, di identità riunite tutte sotto la sigla del *paganesimo**, e combattute in modo più o meno aspro. Ma in quale prospettiva è da intendersi l'aggettivo *paganus*, usato con tanta insistenza nelle fonti alto-medievali? Quali furono le spinte che motivarono anzitutto i re delle popolazioni germaniche a convertirsi e ad allearsi politicamente con le élites tardoromane? Come avvenne che, tra le differenti forme di orientamento religioso che coesistevano nei regni in cui si era articolato il territorio dell'Impero romano di Occidente durante il IX secolo, alle élites monastiche fu indiscutibilmente riconosciuto il ruolo di custodi e di tutori dei comportamenti anche dei laici? Quali azioni e iniziative concrete permisero alle pratiche cristiane di diffondersi nei territori rurali? Quali furono, infine, i livelli coscienti di accettazione della nuova dottrina? In quale senso si può affermare che l'adozione del cristianesimo modificò in profondità i comportamenti sociali?

2. Culture teologiche e identità cristiane.

Da credenza
minoritaria
a religione
di Stato:
Costantino
e Teodosio

I primi secoli di vita del cristianesimo furono segnati dalla svolta che, nel corso del IV secolo, trasformò una credenza minoritaria, clandestina e a tratti perseguitata dal potere imperiale in religione ufficiale dello Stato. È in questo radicale salto di condizione che la diffusione del cristianesimo assunse una direzione e una forza del tutto nuove. Il collegamento con il potere politico conferì rilievo istituzionale alla rete organizzativa delle chiese locali e aumentò il prestigio dei loro capi, i vescovi, tanto che, venuta meno l'autorità imperiale in Occidente, il tessuto degli episcopati non ne risentì, emergendo anzi, in alcune aree (in Italia, in Gallia meridionale, in Iberia e in Africa) come la principale garanzia di coesione sociale.

La svolta è racchiusa nelle due celebri date del 313 e del 380. La prima è quella dell'Editto di Milano con il quale Costantino ordinò che i cristiani e tutti i sudditi dell'impero godessero della piena libertà di culto. La seconda, preceduta da provvedimenti che negli anni quaranta limitarono la pratica dei culti pagani, è quella dell'Editto di Tessalonica con cui Teodosio I proibì tutte le fedi non cristiane, obbligando i sudditi dell'impero a professare l'insegnamento del Vangelo. Le scelte degli imperatori vanno interpretate innanzitutto come tentativo di individuare un nuovo principio di legittimazione del potere imperiale e di unificazione del complesso mosaico culturale ed etnico* tardoantico (cfr. la lezione II). Esse segnalano al contempo un dato che qui va messo in evidenza: e cioè i progressi che la diffusione della nuova fede aveva registrato a partire dal II e soprattutto dal

III secolo. La fortuna del Vangelo e di alcuni messaggi elementari di rinnovamento sociale e di riscatto individuale fu senz'altro prodigiosa negli ultimi secoli dell'Impero occidentale. Vedremo tuttavia che tale diffusione non può essere interpretata come semplice e lineare allargamento, senza contraddizioni e senza resistenze, di uno spazio di ortodossia nettamente definito e condiviso. Al contrario, proprio la crescita delle chiese e il fatto che le adesioni alla nuova fede provenissero da tutti i settori della società determinarono una spiccata varietà di inclinazione della sensibilità religiosa nelle varie realtà locali e nei diversi ambienti sociali; si affermarono così modi diversi e contrastanti di interpretare la parola del Vangelo e la tradizione apostolica, nonché diverse strategie di evangelizzazione dentro e fuori i confini dell'impero*.

Nonostante il richiamo comune a una parola sacra racchiusa in un'unica fonte i cristiani non condividevano, nei primi secoli della loro storia, la medesima cultura teologica, e d'altra parte non appartenevano neppure a una struttura associativa organicamente e gerarchicamente ordinata. Essi vivevano la loro esperienza religiosa all'interno di comunità – le chiese locali – che godevano di sostanziale autonomia. A capo di queste comunità emersero presto figure carismatiche dette vescovi (*episkopoi*, cioè sorveglianti), che avevano anche funzioni giurisdizionali e che dirigevano un clero fatto di preti (*presbiteroi*, cioè anziani) e di diaconi. L'istituzionalizzazione dell'episcopato è un fenomeno graduale che si compie fra III e IV secolo, con un'accelerazione sensibile nel momento in cui l'organizzazione ecclesiastica entra in rapporto stabile con il potere imperiale e assume anche l'esplicitamento di funzioni temporali in ambito locale. Fu allora, nel corso del IV secolo, che le sedi vescovili si moltiplicarono, legandosi assai spesso, ma non sempre, alle città, e fu allora che si precisò l'inquadramento della rete delle comunità in un doppio livello organizzativo: quello episcopale e quello delle province o metropoli che comprendevano più episcopati, ricalcando grosso modo la suddivisione in distretti amministrativi del tardo impero, e i cui vertici erano costituiti da vescovi dotati di speciali poteri di controllo e di coordinamento. Sempre nel corso del IV secolo si affermò così la superiorità di alcune sedi metropolitiche: Milano, Aquileia, Ravenna, Roma in Occidente; Costantinopoli, Antiochia, Gerusalemme, Alessandria in Oriente.

La diffusione del cristianesimo non fu sostenuta dunque dalla costruzione di una struttura monolitica. La molteplicità delle sedi episcopali racchiudeva al contrario una grande varietà di situazioni: in termini di estensione, di ricchezza, di prestigio. E corrispondeva anche a un sostanziale pluralismo dottrinario, ad esempio in materia liturgica e di amministrazione del culto, che talora poteva trascendere nella vera e propria divergenza dogmatica. Tali controversie proliferarono facilmente proprio a causa della diffusione del cristianesimo in tutto il bacino del Mediterraneo, nel contatto fra la parola evangelica e culture molto diverse fra loro. Non è possibile ripercorrere qui gli intricati percorsi del dibattito teologico dei primi secoli del cristianesimo (cfr. la lezione XVIII); non c'è dubbio tuttavia che il nucleo fondamentale di questo dibattito fosse costituito da un problema che assillò e divise per secoli intellettuali cristiani e semplici fedeli: quello della natura

Una forte varietà
di interpretazioni
del Vangelo

Vescovi, preti,
diaconi

Le controversie
dogmatiche
e il dibattito
sulla natura
del Messia

della persona del Messia. Se e come coesistessero natura divina e umana in Gesù Cristo fu questione che si esasperò gradualmente a misura che il cristianesimo penetrava in ambienti colti, suscitando l'esigenza di risposte razionalmente approfondite. In rapporto alla soluzione che veniva offerta poteva cambiare l'immagine e il significato dell'azione di Gesù e della sua passione, e dunque il fondamento stesso della fede. Il ventaglio delle risposte, fin dall'inizio assai ampio, era delimitato da due indirizzi radicali e opposti: uno che faceva di Gesù un uomo sommamente ispirato da Dio, precludendogli alcun attributo di divinità, l'altro che sosteneva l'assoluta impossibilità di una simbiosi di umano e divino e negava dunque al Cristo una qualunque natura umana.

Ascesa
e condanna
dell'arianesimo:
il Concilio
di Nicea

Con l'affermazione in età costantiniana dell'arianesimo* – dottrina che semplificava l'idea della trinità (la fede cioè nella dimensione molteplice della divinità, composta da tre persone, Padre, Figlio e Spirito Santo) e sminuiva il ruolo divino di Cristo – per la prima volta una controversia di carattere religioso non solo lacerò il mondo della cristianità, ma ebbe forti conseguenze di carattere politico e istituzionale. L'obiettivo di fermare la diffusione dell'arianesimo indusse infatti Costantino a convocare per la prima volta una grande assemblea episcopale (un concilio* ecumenico). L'evento del Concilio di Nicea del 325 rivela due aspetti della Chiesa tardoantica: da quel momento sarà il concilio la massima espressione istituzionale della cristianità, l'unica istanza a potere pronunciare verità di fede e a poter emanare riforme organizzative valide per tutti gli episcopati; ma l'imperatore, che aveva bisogno dell'unità della Chiesa o almeno che i dissidi al suo interno non superassero una certa soglia, svolgerà un ruolo assolutamente centrale nell'amministrazione delle cose ecclesiastiche.

Dogma trinitario
e doppia natura
del Cristo

Come vedremo l'arianesimo, benché condannato a Nicea, non si esaurì. Il Concilio riuscì tuttavia a fissare un fondamento del dogma trinitario (la fede nella presenza della stessa sostanza divina nel Padre e nel Figlio, ossia nella consustanzialità) che sarebbe rimasto invariato. Le polemiche successive, sviluppatesi soprattutto in Oriente a cavallo fra IV e V secolo, riguardarono infatti la persona del Cristo e come essa riunisse umanità e divinità: il confronto fra le due ipotesi principali, quella che riconosceva la presenza tanto della natura divina quanto di quella umana (il diofisismo) e quella che invece riconosceva come prevalente la natura divina del figlio di Dio (il monofisismo*), si manterrà a lungo. Una parziale ricomposizione si ebbe solo dopo il Concilio di Efeso del 431, quando venne condannato il nestorianesimo, dottrina che esaltava la natura umana di Cristo a detrimento di quella divina, e soprattutto dopo il Concilio di Calcedonia del 451, che stabilì, per contro, l'insostenibilità del monofisismo e l'inseparabilità delle due nature in Cristo.

Queste e altre controversie dogmatiche non si svolsero solamente sul piano del raffinato dibattito teologico e filosofico; al contrario, investirono la collocazione e l'identità di intere comunità, come nel caso delle Chiese metropolitiche di Alessandria e di Antiochia che a lungo rappresentarono gli indirizzi diversi etichettati come monofisismo e diofisismo; e pesarono sulle modalità dell'evangelizzazione tanto in Oriente e in Africa, quanto in Europa centro-occidentale, dove

la conversione delle etnie germaniche fu mediata a lungo da una dottrina, l'arianesimo, giudicata eretica, ma tollerata almeno fino al VI secolo.

Con l'età dei grandi concili tardoantichi non si chiuse la stagione delle controversie dottrinali. In Oriente la diffusione del monofisismo rimase grande, come mostra, pochi anni dopo il Concilio di Calcedonia, l'emanazione da parte dell'imperatore Zenone, nel 482 di un editto (*l'Henotikon*) che in parte ne contraddiceva le deliberazioni. Venne fissata però una base dogmatica sufficientemente condivisa: il canone di Calcedonia è, in questo senso, particolarmente significativo perché vide l'accordo delle principali sedi metropolitiche, Roma e Costantinopoli, Antiochia e Gerusalemme contro quella di Alessandria. Non solo: Calcedonia per la prima volta significò il riconoscimento di una speciale autorevolezza della sede romana, il cui primato cominciò a essere teorizzato nel III secolo. Una promozione soprattutto onorifica, cui fece riscontro, grosso modo negli stessi anni, nel 455, la concessione al vescovo romano da parte dell'imperatore Valentiniano III di una superiorità in campo giurisdizionale (per quanto riguarda le Chiese occidentali). Il prestigio di papi (che cominciarono a essere definiti i vescovi di Roma) quali Leone Magno (440-61), e Gelasio I (492-98), specie nella sfera del governo civile della città di Roma, incrementò la forza politica e la centralità del papato nascente. Per tutto l'alto medioevo, tuttavia, la superiorità del vescovo romano rimase una condizione non formalizzata, più o meno efficace a seconda della capacità di iniziativa concretamente esplicata dai vari titolari, tanto sul piano del coordinamento delle attività di evangelizzazione quanto su quello del confronto con i nuovi poteri di matrice germanica.

3. Paganesimi e cristianesimi.

Oltre i confini dell'impero, tempi e modi dell'affermazione del cristianesimo rappresentarono i fattori cruciali di un grande processo di acculturazione delle popolazioni barbariche* che ha disegnato gradualmente la fisionomia dell'Europa altomedievale. Non si trattò però di un processo lineare, di uno spostamento progressivo del confine dello spazio della conversione.

Per molto tempo invece la diffusione del cristianesimo è stata interpretata in una prospettiva confessionale, evolucionista e trionfalistica. In questo senso i fenomeni di cristianizzazione sono stati presentati come fonte di radicali e definitivi mutamenti nelle società germaniche (considerate rozze e primitive), come generatori di progresso in tutti i campi rispetto ai precedenti usi e costumi pagani e tribali. Si sosteneva infatti che la cristianizzazione avrebbe portato a un miglioramento etico, giacché la nuova religione si ispirava a un più alto rispetto della vita umana; a una maggiore eguaglianza sociale, poiché essa favoriva il miglioramento della condizione dei deboli, anzitutto donne e bambini, all'interno della società; infine a un generalizzato progresso culturale, poiché la sua diffusione portava con sé anche un decisivo avvicinamento alla cultura latina. Secondo tali presupposti, insomma, la diffusione del cristianesimo avrebbe costituito un fondamentale fat-

Il Concilio
di Calcedonia
e il primato
della Chiesa
romana

La cristianizzazione: un
processo lineare
di civilizzazione?

tore di civilizzazione, grazie alla forza irresistibile della nuova fede, che appariva in sé dotata della capacità di abbattere ogni ostacolo e di modificare durevolmente ogni diversa mentalità.

Spinte
anticristiane

Gli studi più recenti sulle modalità di diffusione del cristianesimo durante l'alto medioevo hanno superato questo schema apologetico, mettendo in evidenza, per contrapposizione, le difficoltà che il cristianesimo incontrò nell'essere accettato e praticato. Si è constatato infatti, non solo sulla base di testi letterari e delle fonti scritte, ma anche a fronte delle testimonianze materiali – fonti archeologiche, anzitutto, ma anche resti architettonici e monumentali – che se il tradizionale ruolo del cristianesimo e dei suoi ministri nel tutelare e garantire la conservazione sociale risultò per i capi militari germanici un efficacissimo strumento di controllo dei comportamenti della popolazione, d'altro canto, specie nel corso del VII secolo, si manifestarono vigorose spinte anticristiane, sia tra le popolazioni rurali, ma soprattutto tra le élites germaniche dei territori dell'Europa occidentale. Esse si espressero soprattutto nelle forme dei riti relativi alla celebrazione della morte (vale a dire attraverso le forme di celebrazione rituale della continuità del prestigio familiare), attraverso la riutilizzazione di monumenti funerari preistorici e la riproposizione di culti di matrice pagana (per esempio i sacrifici umani): tutti strumenti di rivendicazione delle peculiarità sociali e culturali delle comunità.

Realtà
e ideologia della
evangelizzazione

Accanto ai fenomeni di vero e proprio *revival* tradizionale, il processo più significativo da osservare appare infatti quello che portò, in una sorta di triangolazione tra il gruppo parentale dei Pipinidi, il papato di Roma e i monaci* anglosassoni a un progressivo controllo e inquadramento religioso della popolazione della Gallia, attraverso l'intervento sempre più intenso ed esclusivo degli ecclesiastici nei rituali che regolavano tutti i principali passaggi della vita umana. La vigorosa accentuazione del primato romano e l'impegno con il quale i Pipinidi sostennero, anche militarmente, l'imposizione dei precetti e delle norme approvate da Roma sul vasto territorio di loro dominazione, rappresentarono infatti un forte cambiamento di tendenza rispetto agli orientamenti, assai variabili, che si possono constatare nel corso dei secoli precedenti.

Una discontinuità, dunque: l'immagine inversa, quella del progresso trionfale della Chiesa, nonostante le vigorose resistenze dei pagani, risultava dall'accettazione troppo letterale da parte degli storici dell'atteggiamento trionfalistico e propagandistico delle stesse fonti altomedievali, prodotte dai chierici che dell'evangelizzazione e della cristianizzazione erano stati i diretti protagonisti, oppure i diretti discendenti. Non di rado, infatti, per evidenziare ancor più le difficoltà e dunque la forza e l'efficacia dello zelo missionario, venivano enfatizzati risolutamente i caratteri antitetici e selvaggi delle popolazioni germaniche: le quali apparivano così caratterizzate da una religiosità tanto primitiva quanto tenace e ostile; tanto dedicata a pratiche oscure e malvagie quanto bisognosa di conversione e di umanizzazione. Un esempio per tutti. Nella *Vita di san Gallo*, redatta nell'VIII secolo, si narra della decisione del monaco di fondare un proprio monastero; ma nei rifacimenti che di quella stessa *Vita* furono effettuati in età carolingia, non solo la decisione del santo appare strettamente collegata alla presenza, in quel luogo, di un

tempio pagano, ma il santo è descritto mentre fronteggia la più accesa ostilità degli abitanti: «egli aveva incendiato i templi in cui si sacrificava agli dei e gettato nel lago le statue dei loro dei. Perciò, mossi dall'ira e dall'invidia, gli abitanti iniziarono a molestare il santo, progettarono di ucciderlo, o di allontanarlo alla loro terra, dopo averlo ferito e coperto di insulti».

Fino allo scorso ventennio, la geografia della diffusione dei culti pagani appariva certa: il paganesimo si sarebbe mantenuto inalterato soprattutto in quelle regioni che erano rimaste esterne al dominio di Roma, e solo con grande impegno e fatica esso sarebbe stato scardinato e vinto. Il paganesimo era perciò interpretato come adesione generale della popolazione a culti di matrice protostorica: un giudizio che riflette una visione del tutto immobilistica dei germani dal I al V secolo. Ma le popolazioni germaniche furono tutt'altro che entità culturalmente conservatrici: le modificazioni degli assetti economici e sociali delle società germaniche furono invece profonde e non si caratterizzarono unicamente come il risultato di processi endogeni perché spesso derivavano dai rapporti complessi, di ostilità o di collaborazione, intrattenuti con l'impero (cfr. la lezione III). Attraverso tali rapporti con la società romana, esse acquisirono dunque una complessità sempre maggiore, anzitutto attraverso l'elaborazione, l'imitazione e l'adattamento ai modelli culturali romani, di cui il cristianesimo era parte integrante. Il continuo confronto con la cultura romana, e anche con i suoi modelli di supremazia sociale, ebbe dunque come principale conseguenza la diffusione del cristianesimo, che gradualmente soppiantò il paganesimo come vera e propria religione, cioè come «serie organica e strutturata di pratiche e di credenze che riflettono l'atteggiamento e il rapporto umano nei confronti del soprannaturale».

La mobilità delle varie popolazioni germaniche, e dunque da una parte il tipo di percorso compiuto nel processo di migrazione e di insediamento e dall'altra l'intensità dei contatti con le élites locali rappresentano fattori che condizionarono i caratteri della cristianizzazione: variava pertanto il modo di aderire alla nuova fede perché diverse erano le culture teologiche con le quali quelle popolazioni entravano in contatto. Nel corso del IV e del V secolo fu infatti il cristianesimo ariano a diffondersi ampiamente tra le popolazioni germaniche che gravitavano, grazie a rapporti di alleanza militare, nell'orbita dell'impero, soprattutto nella sua parte orientale: ostrogoti, visigoti e vandali, sotto l'impulso dell'imperatore d'Oriente, accolsero così l'arianesimo e diedero vita a una propria gerarchia ecclesiastica. Attorno alla metà del IV secolo, i goti di Mesia ebbero come proprio vescovo il goto di Cappadocia Ulfila, il quale provvide a tradurre in lingua gotica la Bibbia, fornendo così un ulteriore elemento di identità «nazionale» ai propri discendenti. La confessione ariana, insieme con l'elaborazione del mito delle comuni origini scandinave di tutte le popolazioni germaniche, e di uno stile di ornamentazione di armi e gioielli caratterizzato dalla presenza di corpi di animali intrecciati, divenne, nel corso del V secolo, uno degli elementi culturali distintivi di tali popolazioni, nello sforzo di elaborare un'identità comune da contrapporre a quella romana. Da qui, e dal successo stesso di una dottrina giudicata eretica dai vescovi

L'assimilazione
della cultura
romana
e la penetrazione
del cristianesimo

Le popolazioni
germaniche
e il cristianesimo
ariano

del Concilio di Nicea nel 325, derivarono le accuse, così frequenti nelle fonti del V e del VI secolo, di violenza e intolleranza mosse contro gli ariani e i loro atteggiamenti nei confronti dei cattolici. Si pensi al significato traslato del termine «vandalò» (cioè quello di distruttore senza raziocinio): esso deriva dalla fama di oppressori e di indiscriminati distruttori della romanità che i vescovi cattolici diffusero sulla dominazione dei vandali – stanziatisi nell'Africa settentrionale nel corso del V secolo –, i quali, attraverso altre fonti, appaiono invece i più tenaci conservatori dello stile di vita romano e i più precoci sostenitori di forme di legittimazione imperiale (per esempio, la coniazione di proprie monete* recanti il nome dell'imperatore).

La presunta
violenza
degli «eretici»

Le accuse di violenza e intolleranza rivolte dai cattolici agli ariani (distruzione di chiese, violenze a danno della popolazione) sono dunque, in gran parte, il frutto di una strumentalizzazione ideologica operata dall'episcopato cattolico nei confronti dei propri rivali dottrinari: data la diffusione dell'arianesimo fra le popolazioni germaniche, esso appariva anzitutto come un fattore di minaccia politica. L'intolleranza religiosa si esercitò con più veemenza dalla parte opposta: poiché il cattolicesimo si presentava come fattore di coesione all'interno dei territori dell'impero, ogni devianza dottrinale assumeva automaticamente il significato di insubordinazione politica. Particolarmente significativo è, a questo proposito, l'ammonimento che Gregorio, vescovo di Tours (539-94), attribuì al visigoto Agila, non senza averlo preventivamente presentato come «uomo di nessun ingegno e del tutto sprovvisto della capacità di ragionare». Durante un acceso dibattito teologico tra i due, Agila, stremato, avrebbe infatti concluso: «Non bestemmiate la legge che tu non osservi. Noi [gli ariani], peraltro, anche se non crediamo in quello che voi credete, tuttavia non lo bestemmiamo, perché non va stimata come un crimine l'osservanza di questa o di quell'altra convinzione. Così, dunque, noi diciamo in parole povere che non è dannoso che qualcuno, passando tra gli altari dei Gentili e la Chiesa di Dio, li veneri entrambi» (*Storia dei Franchi*, v, 43).

Le trasformazioni
del termine
«pagano»

Piuttosto che accogliere alla lettera le accuse di violenza e di sopraffazioni rivolte agli «eretici», oppure accettare come sicure attestazioni di paganesimo le notizie relative alle pratiche culturali giudicate «devianti», si è preferito, di recente, indagare le trasformazioni, nel corso dell'alto medioevo, del significato del termine «pagano» e il modo in cui esso viene adoperato nelle fonti scritte. Nel VII secolo, Isidoro di Siviglia spiegava la sua etimologia sulla base della sua diffusione geografica poiché «nelle zone rurali [*pagi*] la popolazione venerava idoli e alberi sacri». Nel linguaggio cristiano tale termine era comunque riferito a ogni credenza, rito o pratica delle religioni politeistiche, fossero esse di matrice greco-romana, celtica o germanica: tale definizione aveva dunque un significato genericamente comparativo e scaturiva, per differenza, dal forte senso di solidarietà e di identità delle comunità cristiane. Con Agostino, un tale significato si fuse insieme con quello di *superstitio* (intesa sia come falsa religione, sia come sopravvivenza delle credenze combattute dal cristianesimo), e divenne strettamente connesso con le pratiche umane volte a controllare la natura: la magia, l'astrologia, l'uso di amuleti, e così via. Nei sermoni di Cesario di Ar-

les (470 ca.-542), oppure nel trattato *De correctione rusticorum* di Martino di Braga (515 ca.-580), si auspica, per esempio, l'abolizione delle feste in onore delle divinità e dei sacrifici loro tributati, dell'abitudine di aiutare, con gli ululati, il tragitto della luna durante l'eclisse, di consultare maghi, di fare voti agli alberi e di pregare le fonti: si tratta, quindi, nel complesso, di esortazioni rivolte alla comunità cristiana, la quale appariva ancora dedita a pratiche reputate devianti, ma che non era certo consciamente pagana. L'identificazione di comportamenti definiti pagani aveva perciò essenzialmente lo scopo di «definire l'identità della comunità cristiana unita al vescovo da un sistema di lealtà e di valori comuni» (Markus), senza contare l'intendimento didattico che stava, tradizionalmente, alla base di tali ammonimenti.

Nella recente letteratura si tende pertanto a ridimensionare vigorosamente l'entità e la presenza del paganesimo come coerente sistema religioso, e a ridiscutere di conseguenza il carattere di radicale azzeramento delle credenze precedenti attribuito di solito all'azione di evangelizzazione, e alle missioni monastiche in particolare. Il cristianesimo, probabilmente, non dovette essere impiantato *ex novo* neppure nelle regioni settentrionali poste alla periferia dell'impero: l'azione svolta dagli ecclesiastici fu piuttosto dettata dall'esigenza politica e dottrinale – manifestatasi con tutta la sua forza a partire dalla metà del secolo VIII – di unificare e uniformare le pratiche religiose diffuse all'interno del mondo romano, modulando e scandendo il ritmo della vita umana attraverso un ciclo di rituali, di preghiere, di cerimonie che apparivano corrette in quanto approvate e controllate dagli ecclesiastici stessi.

4. L'esperienza controversa dei franchi.

Per esprimere compiutamente il contraddittorio significato politico, oltre che religioso, dell'adesione al cristianesimo all'interno di un regno latino-germanico, è utile esaminare anzitutto il caso del regno dei franchi, su cui la storiografia ha offerto letture di segno radicalmente diverso* (cfr. la lezione VII). C'è infatti chi ha più volte sottolineato l'eccezionalità della conversione del re Clodoveo, un capo militare che passò direttamente dal paganesimo al cattolicesimo, senza che tra le due esperienze si inserisse, come di norma per i regni romano-germanici, l'adesione all'arianesimo. E c'è chi, d'altro canto, analizzando la successiva evoluzione delle strutture ecclesiastiche all'interno del regno franco, ha stimolato negli storici una valutazione assai negativa della conversione e delle sue conseguenze, sottolineando gli aspetti di corruzione morale del clero franco e di deviazione dalle tradizioni originarie dell'episcopato, e in generale la rozzezza culturale dei gruppi che si aprivano al messaggio cristiano, specie quelli insediati nella parte settentrionale della Gallia, meno soggetta all'influenza della cultura romana. Una più attenta valutazione dell'orientamento ideologico che caratterizza le fonti scritte prodotte in Gallia tra V e VIII secolo ha in parte attenuato questo quadro, e si è anzi sottolineato come «le fonti disponibili siano, paradossalmente, l'ostacolo principale per comprendere la cultura e la società merovingia» (Hen).

La conversione
di Clodoveo

Fermiamoci allora sull'episodio più celebre, per molto tempo utilizzato per simboleggiare la precocità e l'efficacia della penetrazione del cristianesimo nei regni romano-germanici: la conversione di Clodoveo, in seguito alla quale il re fu battezzato dal vescovo di Reims, Remigio (496). L'importanza dell'avvenimento – sulla cui esatta collocazione cronologica si discute ancora oggi – sarebbe consistita nel passaggio, tramite il battesimo del re, di tutta la popolazione dei franchi dal paganesimo al cattolicesimo, e nell'instaurazione di un clima del tutto nuovo di collaborazione politica tra le élites vescovili gallo-romane e le élites militari della Gallia settentrionale.

Un «nuovo
Costantino»

Secondo la narrazione di Gregorio di Tours, nel II libro della sua *Storia dei Franchi* (la fonte principale per gli avvenimenti del regno dei Merovingi), Clodoveo persisteva con tenacia nel paganesimo, nonostante avesse preso in moglie la cattolica Clotilde, figlia del re burgundo Gundebaldo (o Gundobado), che lo esortava continuamente a convertirsi. In occasione di una campagna militare contro gli alamanni, il re, trovatosi improvvisamente in difficoltà poiché il suo esercito «cominciò a subire una grande strage», si era rivolto al Dio cristiano promettendogli l'immediata conversione se avesse ottenuto la vittoria. Il successo sugli alamanni ebbe puntualmente luogo. Allora il re raggiunse Reims, e nel palazzo regio venne battezzato dal vescovo Remigio, non prima di essere stato istruito da quest'ultimo sui nuovi precetti che avrebbe dovuto seguire. Scrive Gregorio che Clodoveo si avvicinò al lavacro (il fonte battesimale) come «un nuovo Costantino», e che dopo di lui «più di tremila uomini del suo esercito» e una sorella del re seguirono il suo esempio. La conversione di Clodoveo era dunque avvenuta in tre fasi: una prima, apparentemente inefficace, attraverso le esortazioni della regina Clotilde; la seconda, attraverso la prova dell'efficacia militare del Dio cristiano; la terza, attraverso la persuasione dottrinale del re attuata dall'efficacia retorica del vescovo di Reims.

Capi militari
franchi
e vescovi
gallo-romani

Il racconto di Gregorio, improntato a celebrare la vittoria culturale dell'episcopato cattolico, prosegue narrando la trasformazione ideologica dell'attività bellica del re: le guerre di espansione intraprese da Clodoveo a danno dei vicini alamanni e visigoti non furono più effettuate soltanto per ottenere il tributo e la sottomissione delle popolazioni vicine, ma vengono descritte come vere e proprie «crociate» contro gli infedeli ariani, cioè dettate dall'esigenza di sconfiggere i nemici dell'episcopato cattolico.

La vicenda di Clodoveo, nella sua eccezionalità, ha assunto un rilievo paradigmatico per esprimere l'intensità delle relazioni politiche e culturali che si erano venute a creare tra le élites gallo-romane e quelle germaniche, e la stretta penetrazione di interessi tra il ceto episcopale e i capi militari franchi, i quali vedevano nei primi anzitutto un modello di prestigio e di preminenza che li incoraggiava a consolidare la propria autorità in senso più ampio, sull'esempio del potere imperiale romano. Il riferimento a Costantino, infatti, fa intendere come, in seguito alla conversione e al battesimo, si fossero ampliate le responsabilità del sovrano: egli si trovava ora a dover tutelare l'unità religiosa all'interno del suo regno, come era già stato tradizionale compito dell'imperatore. L'incontro tra i capi mili-

tari germanici e i vescovi aveva cioè offerto ai primi anzitutto un modello di autorità – morale e temporale – che si discostava molto dai semplici compiti militari dei re germanici. Provenienti dalle famiglie senatoriali gallo-romane, e dunque imparentati con le famiglie di funzionari e di amministratori dell'apparato pubblico, forniti di amplissimi possessi fondiari, educati alla retorica e alla dialettica, i vescovi si ponevano al vertice della gerarchia sociale, ed erano riconosciuti responsabili dell'integrità morale dei fedeli, dotati cioè di un compito generale di controllo sociale esplicito attraverso il diritto a correggere gli errori di comportamenti e di pensiero. La corrispondenza epistolare tra i vescovi della Gallia e Clodoveo, – anche in data anteriore alla conversione del re – prova quanto fosse stato intenso lo sforzo da parte del ceto episcopale di rapportarsi con le nuove élites, e il linguaggio utilizzato testimonia quanto grande fosse l'abilità retorica e letteraria di questi prelati, tesi a dimostrare, attraverso il proprio elaborato eloquio, la propria superiore forza culturale.

Anche se molti dubbi sussistono tutt'oggi sulla sequenza temporale degli avvenimenti e sulla stessa attendibilità della versione di Gregorio (le fonti scritte per la Gallia relative alla fine del V e all'inizio del VI secolo sono infatti scarsissime e non è chiaro da dove Gregorio abbia tratto le sue informazioni), il battesimo di Clodoveo, oltre a incrementare e a rafforzare il prestigio del re tra le famiglie di tradizione senatoria, ebbe certamente anche dirette conseguenze sulla legittimazione personale del re dei franchi. Egli ricevette infatti le insegne consolari da parte dell'imperatore d'Oriente, Anastasio, «e, indossata nella basilica del beato Martino la tunica di porpora e la clamide, si pose in capo il diadema [...] e da quel giorno fu chiamato console o augusto», diventando così delegato ufficiale dell'impero nell'antica provincia della *Gallia Belgica secunda*. La conversione, inoltre, stimolò il diretto coinvolgimento del re come mediatore e punto di equilibrio nei rapporti fra le gerarchie ecclesiastiche: una funzione testimoniata dalla convocazione da parte di Clodoveo del Concilio di Orléans (511), a cui presero parte trentadue vescovi, e nel quale si discusse anzitutto l'organizzazione delle istituzioni ecclesiastiche, l'amministrazione delle proprietà ecclesiastiche e infine i doveri e il comportamento del clero. Oltre che porsi come tutore dell'accordo e dell'ortodossia, il re si impegnò attivamente nella costruzione di monasteri e di edifici ecclesiastici, dotandoli di ampi beni fondiari, e predisponendo la propria sepoltura cristiana all'interno della chiesa dei Ss. Apostoli, fondata a Parigi insieme con la regina Clotilde. È sufficiente quest'ultimo aspetto per misurare la distanza che separava il cattolico Clodoveo dal suo avo Childerico: il quale invece era stato sepolto sotto un grande tumulo nel centro dell'odierna città di Tournai, nel Belgio, insieme con tutti gli ornamenti preziosi del potere regio (fibbie, armi, monete), circondato da cinque grandi fosse contenenti ognuna svariati giovani puledri, offerti in sacrificio dall'aristocrazia* franca al re defunto.

Dopo la conversione, Clodoveo appare dunque, a tutti gli effetti, trasformato da barbarico re militare in una figura che ha i tratti prestigiosi del funzionario romano: un mutamento che pare caratterizzare anche altri re, in seguito all'adesione al cattolicesimo. Il re visigoto Leovigildo, per esempio, dopo essere rimasto a

Dopo
la conversione:
Clodoveo
«console
e augusto»

lungo ariano, anzi «riempito del furore dell'eresia ariana», decise di assecondare le pressioni dell'episcopato iberico. Allora, secondo Isidoro di Siviglia, egli adottò le insegne regie, fondò una città chiamata *Reccopolis* in onore del figlio Reccaredo, e infine riformò il codice delle leggi: anche per Leovigildo l'adesione al cattolicesimo significava aumentare il proprio prestigio e la propria azione in una direzione «imperiale».

Da quanto si è detto finora potrebbe sembrare che il processo di cristianizzazione del Regno franco fosse stato relativamente semplice e lineare. Non è del tutto così. Ci si è chiesti a lungo quanto la conversione del re avesse significato un reale cambiamento nelle pratiche religiose dei franchi, e se non si fosse piuttosto trattato della semplice imposizione di una «vernice cristiana» sui culti idolatri tradizionali e pratiche religiose pagane. Certamente la narrazione di Gregorio di Tours, tutta improntata a sottolineare in senso «pagano» i comportamenti violenti dei re suoi diretti nemici politici – anzitutto Chilperico, che egli dipinse in una luce pessima e moralmente abietta – ha incoraggiato questa interpretazione. Soprattutto una fonte più tarda, e cioè lo scambio epistolare intrattenuto tra il monaco anglo-sassone Wynfrid-Bonifacio e il papa Zaccaria (metà dell'VIII secolo) sulla necessità di riformare il clero franco, ha fatto però ritenere che la penetrazione del cristianesimo fosse stata del tutto superficiale e che l'assunzione all'episcopato di rappresentanti dell'aristocrazia franca – come avvenne a partire dal VII secolo – avesse inevitabilmente comportato una «germanizzazione» del ceto episcopale con il conseguente decadimento dello stile di vita di vescovi e di prelati. Bonifacio scrisse infatti nel 741 che «da più di ottanta anni i franchi non hanno riunito un concilio, né avuto un arcivescovo, né riconfermato o rinnovato i canoni della Chiesa». Aggiunse poi che molti dei vescovi «sono dediti all'ubriachezza, incuranti del loro ministero, amanti della caccia; e vi sono quelli che combattono armati nell'esercito e versano di propria mano il sangue dei pagani e dei cristiani»: essi dunque non perseguivano più l'antico stile di vita di ispirazione romana (uno stile da sobri intellettuali e uomini di cultura), ma si dedicavano invece alle attività che contraddistinguevano l'aristocrazia laica, la caccia e i banchetti, anzitutto. Misero gli appariva poi il livello di istruzione del clero delle campagne e deplorabili le sue abitudini morali «vivendo sin dall'infanzia tra fornicazioni e turpitudini». Assumendo alla lettera il quadro di desolazione, sia morale sia materiale, tracciato da Bonifacio, si è spesso collegata la corruzione della chiesa franca nel corso del secolo VIII alla sempre più massiccia penetrazione di elementi franchi all'interno del clero stesso, e alla sua conseguente germanizzazione, interpretata come vistoso allontanamento dai comportamenti originari. Vista in questa prospettiva, la conversione di Clodoveo è stata perciò valutata alla stregua di una semplice mossa politica, ritenendo che la decadenza del clero franco fosse direttamente originata dalla scarsa convinzione con cui la fede stessa era praticata dai suoi più alti rappresentanti franchi. L'età merovingia si caratterizzerebbe dunque, anche sotto il profilo religioso, come un lungo momento di regresso.

Se, dal punto di vista del reclutamento del clero, è indubitabile che le aspirazioni dell'aristocrazia franca si indirizzassero ben presto verso l'occupazione

delle cattedre vescovili (gli stessi re merovingi dovevano dare l'assenso alla loro elezione, favorendo così candidati provenienti dalle famiglie a loro più fedeli), la relazione diretta che si è voluta vedere tra questo fenomeno e la decadenza del clero franco è stata notevolmente ridimensionata. Anzitutto si è constatato che, dal punto di vista dell'attività culturale, della produzione liturgica, dello sviluppo dei rituali connessi con la vita e la morte degli individui, non si può individuare alcuna significativa frattura tra l'età merovingia e l'età carolingia, poiché molte delle iniziative presentate come del tutto nuove dai Carolingi, erano in realtà la semplice prosecuzione di esperienze antecedenti. Bisogna inoltre considerare la forte connotazione ideologica che caratterizza le fonti che narrano della decadenza del clero franco. Oltre a essere il frutto dell'esperienza radicale e intransigente del monachesimo anglo-sassone, che ebbe proprio in Wynfrid-Bonifacio uno dei suoi rappresentanti più rigidi, esse scaturiscono, parallelamente, dalla complessiva operazione di *damnatio memoriae* intrapresa dalla dinastia dei Pipinidi, maestri di palazzo dei re merovingi, per esautorare il prestigio e l'efficacia, sotto ogni aspetto, della dinastia merovingia, e poterla soppiantare senza contrasti.

Per intendere correttamente le affermazioni categoriche di Bonifacio e comprendere il raccordo che si era venuto a creare tra il monachesimo di matrice anglo-sassone e i Pipinidi, occorre valutare da un lato le diverse esperienze religiose che erano maturate nell'Europa insulare, e dall'altro la stretta compenetrazione tra le strutture monastiche e l'ascesa dei Pipinidi stessi.

5. Il monachesimo e le isole britanniche.

Se nel caso di Clodoveo i protagonisti della conversione (i vescovi e le élites militari) si collocano al più alto livello della scala sociale; altrove la conversione interessò in modo più ampio intere popolazioni, attraverso una vera e propria opera di evangelizzazione ad opera soprattutto di monaci. Vale la pena, allora, soffermarsi rapidamente sulle origini del movimento monastico cristiano e sulle sue peculiarità.

Il monachesimo, presente sia nella cultura religiosa orientale sia in quella occidentale, era un'istituzione che cercava di realizzare, attraverso l'isolamento dalla comunità e dalla società, il dominio delle passioni attraverso la rinuncia ai beni terreni. Il progressivo distacco dalle necessità quotidiane e il capovolgimento dei valori che regolavano le norme del vivere sociale, servivano al monaco – o alla comunità monastica – per attuare l'ideale evangelico di perfezione, intesa come *privazione*; per raggiungere una condizione di equilibrio spirituale; per acquisire, attraverso la contemplazione, l'armonia della propria mente con le leggi che regolano il cosmo.

Il monachesimo di matrice cristiana si sviluppò sin dal III secolo nei deserti dell'Egitto, sia in forma eremitica (cioè di isolamento individuale), sia in forma cenobitica (cioè organizzata in comunità). In questa prima fase, il reclutamento

La diffusione
del monachesimo
in Occidente

dei monaci avveniva per lo più tra individui di età adulta, e le occasionali presenze di bambini oppure di adolescenti all'interno della comunità erano percepite come temporanee ed essenzialmente a scopo educativo.

A partire dal IV secolo, in concomitanza con la diffusione ufficiale del cristianesimo e con la protezione garantita dalla stessa autorità imperiale, il monachesimo si diffuse rapidamente in Occidente, fino a sviluppare una propria tradizione ascetica e monastica indipendente. Esaurita, all'inizio del IV secolo, la fase eroica del cristianesimo dei primi secoli, conclusa la stagione delle persecuzioni, la condizione delle comunità cristiane si normalizzò. I nuclei monastici cominciarono a raccogliere allora coloro che intendevano perseverare nell'ideale evangelico di perfezione e che ricercavano nelle privazioni e nell'isolamento il raggiungimento, attraverso una vita di penitenze e di rinunce, di una nuova forma di «martirio»: la vita dei membri delle comunità cominciò pertanto a essere scandita da una «regola», vale a dire da una serie di norme di comportamento e di organizzazione comune trasmesse oralmente, oppure redatte per iscritto. La prima regola cenobitica venne scritta in Egitto da Pacomio (292 ca.-346), il cui modello di comunità si diffuse anche in Palestina e in Siria.

La regola
di Benedetto

La diffusione occidentale del monachesimo cominciò a partire dalla fine del IV secolo, privilegiando la forma cenobitica, in aree come la Provenza, l'Italia e l'Irlanda. Per molto tempo le regole rimasero eterogenee e assai flessibili, unificando pratiche trasmesse per iscritto con consuetudini locali. In particolare, la regola di Benedetto – redatta a Montecassino tra il 530 e il 550 sulla base di un testo precedente – e la regola di Colombano furono utilizzate con una certa frequenza, accanto a quella redatta nel 534 da Cesario di Arles – detta, quest'ultima, «regola per le vergini». La compresenza di comunità monastiche che si reggevano attraverso separate consuetudini ebbe termine soltanto nel IX secolo, quando la regola di Benedetto fu riconosciuta dall'episcopato carolingio come l'unica valida per le comunità monastiche che sorgevano entro il territorio dominato politicamente dai franchi. La regola benedettina esaltava i valori dell'obbedienza al capo della comunità (l'abate) e della stabilità; e contemperava l'esigenza di una dura ascesi con il principio dell'operosità manuale (con chiara divergenza da ogni modello eremitico di tipo radicalmente contemplativo); incoraggiava inoltre i doni di bambini al monastero (oblazione), equiparando anche semanticamente le oblazioni eucaristiche di pane e vino sull'altare effettuate dai fedeli alle offerte di nuovi membri per la comunità monastica.

L'evangeliz-
zazione delle isole
britanniche

Secondo la versione che i monaci stessi dettero retrospettivamente delle imprese dei loro predecessori, nel corso dei secoli VII e VIII, la nascita dei Regni romano-germanici aveva rinvigorito nel clero l'ardore missionario che aveva caratterizzato gli esordi del cristianesimo. Le iniziative di conversione, che si configuravano anche come una sorta di rivalsa culturale e politica sul dominio militare dei barbari nei confronti delle popolazioni latine, si intensificarono allorché a promuoverle furono le comunità monastiche, animate dal desiderio di raggiungere luoghi ostili, reputati selvaggi perché solo sfiorati dal dominio di Roma, oppure del tutto esterni ai confini dell'ex impero.

Guardiamo in particolare a una vicenda densa di conseguenze come l'evangelizzazione delle isole britanniche.

Si suole risalire alla prima metà del V secolo per collocare, attraverso iniziative per lo più individuali, un primo stanziamento in Irlanda di monaci celtici, provenienti dalla Britannia sud-occidentale e dalla Gallia, così come, inversamente, gruppi di irlandesi si erano stanziati in Scozia e nel Galles. Attraverso i contatti politici e commerciali con la Britannia romanizzata, il cristianesimo irlandese cominciò ad avere una sua prima lenta diffusione. Nel 431 il papa inviò in Irlanda Palladio, membro dell'aristocrazia gallo-romana di Auxerre, per dare un vescovo «agli Irlandesi che credono in Cristo», fornendo così una prima ossatura istituzionale alla comunità, stanziata probabilmente sulla costa orientale dell'isola. La missione di Palladio e i suoi esiti concreti restano tuttavia assai oscuri, poiché le fonti coeve ad essa sono scarsissime.

La cristianizzazione dell'Irlanda è invece tradizionalmente collegata alla figura di Patrizio, di cui possediamo alcuni scritti, contenuti in due opere: le *Lettere* e le *Confessioni*. Membro dell'aristocrazia cristianizzata britannica, *Patricius* venne condotto in Irlanda come prigioniero. Tornato in patria, fu spinto da una visione a ritornare in Irlanda a predicare il Vangelo, addentrandosi «persino nelle regioni dove non abita alcun uomo, e dove mai nessuno era giunto a battezzare, a ordinare il clero, a cresimare». I progressi della diffusione del cristianesimo in Irlanda furono immensamente più lenti che nelle zone inserite nell'orbita dell'impero romano: privi del supporto amministrativo e funzionale fornito dalle città, Patrizio e i suoi seguaci si trovarono a convertire le comunità tribali tentando di convincerle anzitutto della superiore forza fisica di Dio e dei suoi inviati. Frequenti furono infatti i miracoli operati dal santo come manifestazioni di violenza fisica, in combattimenti e scontri contro i druidi (i sacerdoti celti), durante i quali questi ultimi venivano violentemente scagliati in cielo, oppure atterrati al suolo.

Anche se le modalità di espansione del modello e dell'organizzazione cristiana non sono affatto chiare, è certo che a partire dal VII secolo, quando le fonti si fanno più numerose, la Chiesa irlandese appare avere già assunto una propria autonoma conformazione, che differiva notevolmente, dal punto di vista organizzativo, da quella continentale. A differenza di quest'ultima, in cui i vescovi erano gli amministratori e i responsabili pastorali di diocesi* geograficamente delimitate, la Chiesa irlandese era prevalentemente strutturata sulla base di monasteri, uniti tra loro in *paruchie*, poste sotto il controllo dell'abate del monastero principale. Non si trattava perciò di unità territoriali, poiché i monasteri consociati erano, a volte, distribuiti su tutta l'isola. Inoltre l'abate, e non il vescovo, aveva il potere amministrativo. Secondo Beda il Venerabile – monaco a Jarrow, nella Northumbria (l'attuale Inghilterra nord-orientale), tra VII e VIII secolo, autore della *Storia ecclesiastica delle genti Anglo-Sassoni* –, quando il monaco irlandese Colombano (540 ca.-615) giunse all'isola di Iona, in Scozia, per fondare un proprio monastero, egli lo organizzò secondo le proprie consuetudini, cosicché «l'isola suole sempre avere come rettore un abate, che è un prete, al cui volere non solo tutta la re-

L'Irlanda
e la predicazione
di san Patrizio

Il modello
ecclesiale
irlandese

gione è soggetta, ma anche, con inusitato ordine gerarchico, gli stessi vescovi, secondo l'esempio di quel primo maestro, che non fu vescovo, ma prete e monaco».

Installatasi in una società suddivisa in clan (cfr. la lezione III), in un territorio ove mancava il raccordo funzionale dei centri urbani, la Chiesa irlandese sviluppò proprie consuetudini – per esempio elaborò un proprio modo di conteggiare la data della Pasqua, diverso da quello applicato in Occidente – e proprie regole monastiche, particolarmente severe. In ambiente irlandese furono infatti redatti i *penitenziali*, minuziosi elenchi di peccati e di trasgressioni accompagnati dalla corrispettiva penitenza. La penitenza privata, basata sul presupposto che «non c'è crimine che non possa essere espiato con la penitenza», costituiva una nuova pratica di correzione spirituale e si sostituiva alla penitenza pubblica delle prime tradizioni cristiane, che prevedeva l'esclusione dai sacramenti e la separazione del penitente dal resto della comunità.

L'influsso irlandese è considerato determinante anche per l'evangelizzazione della Britannia, ove i monaci, come nel caso appena accennato di Colombano, si diressero a partire dal VII secolo. Nel racconto di Beda, infatti, l'evangelizzazione dell'isola britannica è presentata integralmente come il risultato dell'attività missionaria svolta dal monaco Agostino, a partire dal 597, in stretta connessione e accordo con il papa Gregorio Magno, e successivamente dalle missioni irlandesi, collegate all'attività di Colombano. Anche se in realtà è assai probabile – come suggerisce l'attestazione di personaggi cristiani in Britannia anteriormente al 597 – che le missioni di Agostino avessero avuto come scenario un territorio non totalmente de-cristianizzato, e che le invasioni anglo-sassoni non avessero portato alla completa paganizzazione dell'isola, come Beda tende invece a prospettare, tuttavia è indubbio che la chiesa della Britannia non pare aver sviluppato alcuna struttura consistente tra V e VII secolo, specie nella parte orientale dell'isola. D'altra parte, i numerosi matrimoni fra capi militari anglo-sassoni e principesse cristiane, ricordati dallo stesso Beda, oltre che gli intensissimi rapporti commerciali e culturali tra le due sponde della Manica, spingono a ritenere che, anche per la Britannia, si possa immaginare la diffusione di una sorta di proto-cristianità che precedette il riassetto istituzionale della Chiesa (Campbell). Anche gli anglo-sassoni – è stato rilevato – non possono più essere rigidamente considerati come risoluti assertori del paganesimo, pur non mancando – soprattutto riguardo alle fasi più antiche dello stanziamento – tracce archeologiche di culti e pratiche idolatriche. Anche gli anglo-sassoni erano stati attivi alla periferia del mondo romano, in territori disparati: se alcuni di essi provenivano dal bacino del Reno, altri erano invece originari dalla Germania occidentale; altri ancora, infine, erano da tempo in contatto con i franchi e si erano insediati in Gallia. È del tutto probabile, dunque, che il brutale paganesimo degli anglo-sassoni descritto da Beda non rappresentasse che un mezzo retorico per esaltare la durevole efficacia delle missioni romane, a partire da quella di Agostino, e degli insegnamenti monastici.

Anche per la Britannia, comunque, la conversione dei re anglo-sassoni ebbe grande significato per l'istituzionalizzazione delle strutture ecclesiastiche: nella lettera di congratulazioni scritta da papa Gregorio Magno al re Ethelbert, convertito da Agostino, il re viene infatti incaricato, attraverso l'esempio di Costantino,

di «diffondere la conoscenza dell'unico Dio, nei re e nei popoli a te soggetti, sì da superare gli antichi re della tua gente per lodi e meriti [... Dio] renderà ancora più gloriosa ai posteri la fama della vostra gloria». Il successo delle missioni in Britannia permise alla Chiesa locale di sviluppare un rapporto privilegiato e di costante raccordo con la Chiesa di Roma, che si estrinsecò nell'organizzazione del territorio attraverso un'articolazione diocesana (cioè nella nomina di vescovi per i principali centri urbani).

L'ardore missionario di forte impronta papale spinse inoltre, nel corso del secolo VIII, l'iniziativa evangelizzatrice dei monaci irlandesi e anglo-sassoni verso le terre dell'Europa continentale, e in particolare verso i territori della Frisia, della Turingia e della Sassonia, cioè le zone immediatamente confinanti con il Regno dei franchi, ove questi ultimi non erano riusciti a concludere stabili patti di sottomissione o di alleanza con i propri vicini. Intraprese in un primo tempo in maniera del tutto autonoma dall'iniziativa militare dei franchi, le missioni dei monaci si svolsero sotto il diretto controllo papale ed ebbero come esito istituzionale la fondazione di nuove diocesi e di nuove sedi vescovili, quali anzitutto quella di Utrecht. Ma si trattava di esperienze isolate, che non ebbero il potere di impiantare stabilmente una struttura amministrativa funzionante, poiché mancava il supporto di un potere politico che coadiuvasse e tutelasse le iniziative ecclesiastiche.

Quando i franchi intervennero militarmente contro i sassoni – anzitutto nelle campagne condotte da Carlo Martello nel 718, fino a quelle del 772 – ciò avvenne in un primo tempo in modo del tutto indipendente da questioni religiose: come afferma il biografo di Carlomagno, Eginardo, tali azioni erano esclusivamente originate da lotte di confine e dall'inaffidabilità dei sassoni, i quali continuavano a violare i patti concordati con i franchi. Tuttavia, a partire dal 776, la strategia dei franchi nei confronti dei loro rivali cambiò, assumendo l'obiettivo non più di giungere a patti stabili con i sassoni, bensì di incorporarli nel regno e dunque di adoperarsi attivamente per la loro conversione: disegno missionario e progetto politico militare vennero dunque a coincidere. Per la sua intransigenza e severità è giustificata la notorietà del Capitolo della Sassonia, emanato da Carlomagno dopo la sottomissione militare dei sassoni (785): in esso, trasponendo assai probabilmente il rigore della legislazione locale, si stabilivano pene severissime – anzi tutto quella capitale – contro i colpevoli nei confronti del re e della cristianità.

Soltanto nell'803, con l'evacuazione della zona ancora ribelle oltre l'Elba, la conquista militare e religiosa della Sassonia si poté dire conclusa. Le reazioni all'attività delle missioni monastiche e alla conquista franca non erano infatti state uniformi all'interno della società sassone e turingia: i *nobili* – che al contrario di quanto accadeva nel resto d'Europa, non detenevano il monopolio del potere politico, e si trovavano invece a doverlo contendere con gli altri due gruppi sociali preminenti ma inferiori ad essi, i *frilingi* e i *lazzi* – accettarono più rapidamente il cristianesimo, e lo interpretarono come strumento di alleanza con i franchi in vista del consolidamento della propria posizione politica. Essi fondarono monasteri e divennero essi stessi membri del clero. Per contrasto, i loro rivali (i *frilingi* e i *lazzi* di cui si è detto prima) accentuarono ancor di più la propria identità pagana,

Frisia, Turingia,
Sassonia

Conquista franca
ed espansione
religiosa

Contrapposizioni
pagane: i *frilingi*
e i *lazzi*

La Britannia
e il monaco
Agostino

L'istituzionalizzazione
delle strutture
ecclesiastiche

proponendo l'identificazione dei cristiani con i gli invasori franchi. In quest'ultimo gruppo, l'accettazione indiscriminata dell'organizzazione cristiana della società trovava anche resistenze dal punto di vista economico: sin dall'inizio dell'e-vangelizzazione la Chiesa sassone era stata organizzata sulla stessa matrice dell'ordinamento del regno franco, cioè articolata in diocesi e in centri vescovili, prevedendo il loro sostentamento da parte dei fedeli attraverso la decima*. Un tale rapporto economico di natura coatta certo non apparteneva alla tradizione delle tribù sassoni, use ad avere rapporti di mutuo scambio con le proprie divinità; per di più esse non disponevano delle risorse agricole adeguate per fare fronte alla contribuzione forzata (Reuter).

È evidente, comunque, che le missioni dell'VIII secolo non agirono su una società che non conosceva il cristianesimo. Prove di natura archeologica mostrano che esso aveva avuto in queste regioni una sua pur labile diffusione a partire dal secolo VII. Questo contesto, sociale ed economico, non è tuttavia l'aspetto che viene messo in evidenza dalle fonti prodotte in area franca per sottolineare le «resistenze» alla cristianizzazione. Anche in questo caso, esse sono permeate da un forte intento apologetico, oltre che da una forte spinta ideologica a omogeneizzare e uniformare culti e pratiche all'ortodossia romana. Presentate come dettate dall'esclusivo zelo verso la conversione dei pagani, le missioni di Willibrod in Frisia e di Wynfrid-Bonifacio in Turingia sono narrate come azioni eroiche: in esse i monaci sradicano alberi sacri, distruggono templi, abbattano gli idoli, combattono cioè strenuamente contro le manifestazioni esteriori della *superstitio*. Se però si leggono, per esempio, le istruzioni date dal vescovo Daniele di Winchester a Wynfrid-Bonifacio per convertire i turingi, si può constatare come il vescovo consigliasse un agire più meditato, basato sulla persuasione e non sull'azione violenta. Daniele suggerisce infatti «di agire con calma e grande moderazione, in modo da renderli vergognosi delle stoltezze e delle follie del paganesimo», e parallelamente di sottolineare la debolezza e l'inefficacia dei loro dei: «Chiedi loro perché i loro dei li hanno lasciati nelle gelide terre del Nord, mentre ai cristiani è stato concesso di possedere terre ricche di vino e di olio».

La stretta connessione tra gli orientamenti dottrinari custoditi dal papato e lo zelo missionario di un rigido interprete della regola monastica, quale fu Wynfrid-Bonifacio (martirizzato dagli stessi turingi che doveva convertire), permise di presentare, nelle redazioni della *Vita di Bonifacio*, l'operato del monaco come una strenua lotta contro il paganesimo. Se si consulta però la serie di richieste inviate dallo stesso Bonifacio al papa Gregorio II nel 726, attraverso cui si chiedevano informazioni su ciò che era lecito insegnare, o tollerare, potremmo essere sorpresi dal tenore stesso delle domande rivolte al papa, che si riferivano tutte alla necessità di correggere o meno dei comportamenti di matrice cristiana. Per esempio: è permesso cresimare per la seconda volta? La messa è da ritenersi valida se celebrata con due calici anziché con uno solo? È lecito battezzare bambini che sono stati rapiti e che non sanno se sono già stati battezzati? E come vanno considerati quelli battezzati da preti adulteri? I lebbrosi hanno il diritto di ricevere la comunione? Pare allora che in Turingia, così come in Sassonia, la sostituzione del pa-

ganesimo con il cristianesimo, frutto dell'enorme investimento fatto dalla Chiesa franca in queste terre, fosse un processo molto più graduale di quanto le fonti scritte del IX secolo tendano ad affermare. In tempi assai rapidi si sviluppò infatti la trasformazione del cristianesimo nelle terre settentrionali da religione *utopica* (cioè priva di punti di riferimento spazio-temporali) a religione *locativa*, cioè precisamente ancorata a luoghi di culto e a manifestazioni visibili del sacro, come le reliquie. Esso trasformò infatti una regione ostile ai franchi – dal punto di vista politico oltre che da quello delle pratiche religiose – nel vero e proprio «cuore» dell'impero. Le residenze regie, i monasteri, gli episcopi del territorio della Sassonia e della Turingia, oltre a provvedere al controllo politico e all'inquadramento religioso della popolazione, fornirono all'aristocrazia laica ed ecclesiastica un potente mezzo di consolidamento della propria stabilità sociale: anzitutto grazie alla promozione di nuovi santi «locali», la cui spiritualità e azione si modellava sulle nuove esigenze di ortodossia, e il cui prestigio si rifletteva sulle famiglie di origine e sugli enti religiosi locali che ne custodivano il culto.

6. La chiesa carolingia.

La stretta connessione tra le iniziative di controllo territoriale e l'inquadramento religioso è l'aspetto che contraddistingue l'azione dei chierici e del potere laico di età carolingia. Il prestigio dei monaci anglo-sassoni si coniugò con l'azione militare e politica della famiglia dei Pipinidi, la quale, dopo molti indugi, soppiantò formalmente la dinastia merovingia e si sostituì a essa (751). È noto che Wynfrid-Bonifacio unse con l'olio santo Pipino (la stessa cerimonia fu poi ripetuta per altre due volte dal papa), elevando il nuovo re e la sua dinastia a un prestigio sacrale sconosciuto in età anteriore. Anche se la rilevanza politica di tale rituale è stata di recente ridimensionata (il ruolo preminente nell'accettazione dei Pipinidi come nuova dinastia regia è infatti attribuito dalle fonti dell'VIII secolo al consenso fornito da parte del popolo dei franchi), nondimeno esso sta a significare l'attivo coinvolgimento di riti e formule ecclesiastiche nella legittimazione del potere regio.

Il connubio tra aristocrazia laica e religiosa, e il ruolo di entrambe nel sorvegliare e disciplinare i comportamenti della popolazione, si esplicitarono anzitutto nell'intensificazione dell'attività normativa. A partire dal 749 fino all'829, lo sforzo unificante della Chiesa carolingia si estrinsecò nella convocazione di grandi sinodi vescovili, orientati secondo tre filoni principali: in primo luogo intensificare la corretta pratica cristiana, poi uniformare maggiormente i comportamenti sociali di laici e di ecclesiastici, infine preservare la purezza della Chiesa. I vescovi legiferarono a più riprese a proposito di matrimonio, di penitenze, sui crimini di violenza, ladrocinio, frode; in merito all'osservanza liturgica e alle pratiche monastiche, così come a proposito dell'equipaggiamento liturgico delle chiese rurali. Si stabilì inoltre che chierici e monaci dovessero essere stabilmente inquadriati all'interno di una precisa istituzione e che la loro circolazione nelle terre dell'impe-

Da regione ostile
a «cuore
dell'impero»

Pipino
e l'olio santo

Un'intensa
attività
normativa

Un processo
lento
e graduale

ro fosse rigidamente sorvegliata. I *chierici vaganti*, di cui così spesso si parla nelle fonti normative del IX secolo, apparivano altrettanto pericolosi dei pagani, poiché i loro comportamenti e atteggiamenti apparivano sfuggire all'ordine e al controllo. Per questo l'episcopato carolingio fu il più tenace nemico di tutte le forme ascetiche e spirituali autonome che avevano caratterizzato l'esperienza religiosa del periodo precedente.

La «rinascenza
carolingia»

Si trattò di uno sforzo onnicomprensivo, all'interno del quale si toccarono tutti gli aspetti della vita dei laici, definendo parallelamente i tipi di espiazione a cui i colpevoli sarebbero dovuti andare incontro: i penitenziali irlandesi furono arricchiti e perfezionati, adattandoli – sia nella tipologia delle colpe, sia nel tipo di penitenza ritenuta efficace – alle nuove esigenze di uniformità. La responsabilità dell'osservanza di tali precetti fu attribuita soprattutto ai sacerdoti, per i quali si auspicava una formazione culturale adeguata ai loro compiti, da effettuarsi all'interno di scuole vescovili: i preti avrebbero dovuto studiare il latino dei classici e dei Padri della Chiesa, così da poter divulgare la Bibbia ai fedeli in un linguaggio facilmente comprensibile. Si iniziò così quel fenomeno noto come «rinascenza carolingia» che vide anzitutto il proliferare di manoscritti di ogni tipo, sia di testi semplicemente ricopiati su quelli già esistenti nelle biblioteche del Regno franco, sia di testi ottenuti direttamente da Roma – per esempio quello della regola monastica di san Benedetto, che divenne l'unica regola monastica accettata – oppure dall'Inghilterra anglo-sassone. Copie e revisioni testuali, in vista della redazione di un'unica versione «ufficiale», furono redatte anche della Bibbia, che divenne la principale fonte di ispirazione e di legittimazione per la stessa dinastia carolingia, poiché i franchi furono presentati come la «nuova Israele» nella lotta contro il paganesimo e nella diffusione, anche armata, del cristianesimo.

Un unico ordine

Un tale interesse nel riscoprire e tramandare le tradizioni «autentiche» del cristianesimo si coniugò con il desiderio di ristabilire un unico ordine all'interno della Chiesa e della società nel suo complesso: per fare ciò, oltre allo sforzo teso a migliorare le basi culturali del proprio clero, la Chiesa operò per consolidare la propria immagine di tramite efficace fra la sfera divina e la popolazione, fornendo un'interpretazione cristiana delle pratiche magiche e divinatorie che, come abbiamo visto, costituivano la base delle pratiche religiose delle comunità. Come la magia per essere efficace aveva bisogno di formule fisse, così i testi religiosi vennero equiparati e unificati, per risultare identici in ogni luogo e ugualmente validi. Allo stesso modo in cui chi praticava gli incantesimi doveva essere puro e incontaminato, ci si preoccupò della purezza sessuale di chierici, dei monaci e delle monache. Inoltre, poiché la magia richiedeva la manipolazione e l'uso di opportuni strumenti e oggetti che aiutassero a stabilire il collegamento con il soprannaturale e che sprigionassero un potere numinoso, la Chiesa carolingia provvide a conferire un tale potere speciale ad alcuni oggetti di uso liturgico. Sotto questa prospettiva sono stati infatti interpretati sia l'incremento della produzione di manoscritti di lusso – impreziositi con oro e gemme –, sia l'edificazione di chiese sontuosamente ornate e decorate. Oggetti e strumenti liturgici mostravano, attraverso la ricchezza della propria ornamentazione, la loro efficacia e la loro poten-

za. Il potere magico della chiesa aveva una doppia funzione: da un lato permetteva ai chierici di perpetuare la distinzione tra ricchi e potenti e tra poveri e miserrabili; dall'altro, esso proteggeva gli interessi dei chierici. È sufficiente fare riferimento per questo alla ricca produzione agiografica carolingia in cui i santi appaiono come vendicatori implacabili delle ingiustizie perpetrate nei confronti di monaci e vescovi; oppure alle visioni profetiche in cui gli stessi santi promettevano la punizione eterna a chi avesse tentato di sottrarre beni alle Chiese (Reuter).

Oltre a questi aspetti dell'azione ecclesiastica, che consentivano ai sacerdoti di rendere efficace e visibile la dimostrazione del proprio potere sacro, si intensificò l'attività di concreto controllo delle azioni quotidiane dei laici, e in particolare venne di preferenza affidato ai monaci – custodi di uno stile di vita esemplarmente ascetico e scevro dalle tentazioni quotidiane – il ruolo di *correctores* della comunità. Tale compito ebbe un preciso risvolto politico: a partire dall'età dell'imperatore franco Ludovico il Pio (all'inizio del IX secolo) coloro che avevano operato contro il re furono inviati con frequenza sempre maggiore a spiare le proprie colpe all'interno dei monasteri; qui, non solo essi avrebbero dovuto scontare la propria penitenza, ma soprattutto sarebbe stato impedito loro di avere relazioni col mondo esterno, risultando perciò politicamente annientati. A partire dal IX secolo, i monasteri divennero delle vere e proprie «prigioni» per gli oppositori politici (De Jong).

Controllo dei
comportamenti
quotidiani
dei laici

Il prestigio dei monaci era continuamente ribadito e ostentato: esso trovava il riscontro più concreto nelle numerose donazioni fondiari *pro anima* (cioè a favore della propria salvezza ultraterrena) da parte degli aristocratici, le quali dilatavano le proprietà e le ricchezze dei monaci e contemporaneamente confermavano il ruolo di questi ultimi come intermediari privilegiati con Dio.

Gli «oblato»

L'imposizione, a partire dall'817, della regola di san Benedetto come unico canone valido per la vita monastica all'interno dell'impero franco incentivò inoltre l'omogeneità della formazione monastica. A partire dall'età carolingia i monaci non furono più, come spesso era avvenuto in passato, uomini convertitisi in età adulta, e che dunque apportavano all'interno della comunità la propria complessa e diversificata esperienza intellettuale. Essi furono invece per la maggioranza fanciulli che, donati in tenera età dalle famiglie aristocratiche al monastero, venivano educati e nutriti all'interno del monastero stesso, ove apprendevano a pregare, a cantare e a ragionare secondo parametri uniformi. Gli *oblato* (i fanciulli donati) erano cioè addestrati a «fare i monaci» sin da piccoli (De Jong).

Un altro aspetto peculiare dell'ordinamento ecclesiastico carolingio che è stato di recente messo in luce (J. Smith) riguarda l'atteggiamento nei confronti della componente femminile della società (sia laica che ecclesiastica), improntato a escludere con sempre maggior determinazione le donne dall'amministrazione del sacro. La legislazione carolingia fece infatti ogni sforzo per evitare l'interazione tra le donne religiose e la società dei laici, da una parte, e la componente maschile del clero, dall'altra: esse non furono più in grado di amministrare i beni fondiari del convento, né di viaggiare, né di recarsi in pellegrinaggio (alle sole badesse era

L'esclusione
delle donne
dall'ammini-
strazione
del sacro

permesso di recarsi in visita al re). Si affermò implicitamente che per le donne religiose non vi era posto nella società, ma solo all'interno del proprio monastero: gli unici contatti che le donne religiose potevano avere al di fuori del proprio ristretto ambito avrebbero dovuto essere le visite periodiche dei preti per officiare la messa (anch'esse strettamente regolamentate) e le visite sporadiche dei pellegrini per adorare le reliquie monastiche. Si è anche sottolineato che questa condizione di totale emarginazione dal sacro fu un orientamento ideologico perseguito tenacemente, ma non certo realizzato (come gran parte delle riforme di età carolingia). I monasteri femminili si dimostrarono infatti uno dei fattori decisivi per il successo delle iniziative politiche dei gruppi familiari aristocratici: in particolare in Sassonia, durante il X secolo, essi costituirono il veicolo di rafforzamento della memoria familiare, del consolidamento della base patrimoniale e del prestigio delle stesse famiglie aristocratiche. Attraverso la commemorazione dei defunti della propria famiglia all'interno del monastero, le monache riuscivano infatti a rinsaldare e a conservare la memoria dinastica del gruppo familiare di appartenenza; inoltre, i contatti con vescovi e aristocratici laici permettevano l'affluire di terre in donazione ai monasteri stessi, rafforzandone la potenza fondiaria; infine la funzione svolta dai monasteri femminili come centri di educazione (di lettura e di scrittura) per le figlie dell'aristocrazia permetteva di estendere e consolidare i rapporti con le famiglie aristocratiche eminenti.

7. I nuovi santi, le nuove sante.

I santi vescovi

La diffusione del cristianesimo tra le popolazioni germaniche, in rapporto con l'attività personale di vescovi e monaci tesa al proselitismo religioso, arricchì concretamente il prestigio del ceto episcopale: ai martiri dei primi secoli, celebrati per l'esercizio attivo della fede e per il loro sacrificio di sangue, oppure per le loro capacità di rinuncia e di sofferenza, si sostituirono i *santi vescovi*, i quali invece furono celebrati per le opere di evangelizzazione svolte durante la loro vita. Occorre inoltre tenere presente che l'agiografia dell'Europa altomedievale si sviluppò nel contesto di una Chiesa che andava rapidamente sviluppando la sua fisionomia di grande signore fondiario: pertanto il numero delle persone venerate come santi si moltiplicò in parallelo al sorgere di nuove comunità religiose, tutte desiderose di affermare la propria identità e indipendenza. In risposta a tale competizione, i centri già esistenti reagirono sia creando a loro volta nuovi culti, sia potenziando quelli di santi già noti. Nel periodo compreso tra 450 e 750, nel mondo franco, fu perciò scritto un numero di *Vite* di santi superiore a quello di ogni altro periodo.

L'incremento nella produzione agiografica si basava su un preciso convincimento: che fosse possibile, sulla scorta dell'analoga tradizione tardoantica, descrivere un percorso spirituale e concreto che portasse al cielo, proprio perché esso aveva già condotto al cielo i santi del passato. Perciò le *Vite* dei santi di età merovingia sono scandite da tappe convenzionali: presagi di grandezza già nei primi

giorni di vita, infanzia promettente, età adulta irreprensibile con superamento di prove, un conscio avvicinamento al paradiso nel momento della morte e infine segni dal cielo in forma di miracoli per mostrare che il santo era stato accolto nella comunità celeste. La *Vita di san Martino*, vescovo di Tours, scritta da Sulpicio Severo, costituì anzi un vero e proprio paradigma per le azioni di un vescovo da elevare alla santità, poiché l'energia e la virtù spirituale del santo risultavano confermate dalle sue azioni miracolose, sia durante la vita, sia dopo la morte. Le azioni miracolose divennero una costante anche per la santità femminile: la vita di Genoveffa, in cui la santa è celebrata per i suoi poteri taumaturgici (cure, resurrezioni dei morti, esorcismi, nonché l'approvvigionamento di cibo e bevande per Parigi assediata), divenne anzi il contraltare di Martino sul versante femminile.

È evidente che se la produzione agiografica di quest'età si fosse limitata a riproporre tali aspetti, essa risulterebbe di ben scarso interesse. Si sono però di recente sottolineate alcune peculiarità delle *Vite* merovingie, che permettono di utilizzarle come fonti storiche di primo rilievo. Poiché molti dei capi (vescovi, anzitutto) della Chiesa merovingia avevano avuto carriere controverse (in particolare, alla fine del VII secolo, le tensioni tra famiglie per ottenere le sedi vescovili erano spesso state la causa di azioni violente, se non addirittura di assassinii), gli agiografi si trovavano di continuo a doversi destreggiare tra la complessa e violenta vicenda realmente vissuta dai loro vescovi, e gli stereotipi del percorso agiografico dei loro modelli. Molte delle *Vite* vescovili – specie quelle redatte nel VII secolo – si concludono infatti con l'assassinio del vescovo stesso. Scritte immediatamente dopo la morte dei loro protagonisti, esse dovevano anzitutto fornire una versione dei fatti che risultasse plausibile ai lettori delle *Vite* stesse, che erano a conoscenza di quanto era realmente accaduto. Perciò le *Vite* dei santi vescovi scritte in età merovingia si presentano come una straordinaria fonte di informazione non tanto sui modelli di santità, bensì sui conflitti che agitavano la società merovingia. È da notare peraltro che le successive redazioni delle *Vite* degli stessi personaggi tenderanno invece a eliminare i particolari realistici, in favore di un'immagine di santità più blanda e stereotipata (Fouracre).

Nonostante la letteratura ecclesiastica di età carolingia identificasse l'ultimo periodo merovingio come quello in cui la corruzione e la mancanza di carisma dei vescovi avevano portato al disfacimento morale del clero (un'idea che, come si è già osservato, è poi stata ampiamente ripetuta dalla storiografia), l'età merovingia si caratterizza per un'amplissima fioritura del genere agiografico, le cui linee portanti saranno continuate in età successiva, accentuandone alcune caratteristiche. A differenza del modello tardoantico di santità aristocratica, aperto sia agli uomini che alle donne, l'agiografia merovingia e poi carolingia si concentrò prevalentemente a elaborare un modello di santità maschile, mentre i modelli per le sante – anche per quelli socialmente eccellenti come la regina Radegonda e la regina Balthilde – continuavano a derivare dall'agiografia tardoantica, anzitutto dalla *Passione di Perpetua*. Nel momento in cui il modello agiografico si orientò a celebrare le prodezze di una «vita santa» piuttosto che gli effetti di una «morte santa», soltanto nel mondo greco orientale si composero vite di donne pie impron-

Santità maschile

tate sulla stessa linea attiva di quelle maschili: qui, in particolare, furono celebrate le prostitute pentite, oppure le donne sposate che erano riuscite a conservare la castità pur all'interno del matrimonio. In Occidente, invece, la lode di una pia vita femminile si incentrò anzitutto a celebrarne la castità, o meglio ancora la verginità: si può affermare che l'astinenza sessuale sostituì idealmente il martirio di età precedente.

Santi vivi
e santi morti

Tuttavia, in età merovingia, la società sperimentava direttamente il sacro, attraverso la presenza attiva di santi al suo interno: i santi potevano essere visti, toccati e imitati. Non così in età carolingia. Data la ferma ostilità dei vescovi nei confronti di qualsiasi forma di espressione religiosa «irregolare» e spontanea – quale quella di profeti, asceti o visionari – fu decisamente favorito il culto dei santi già defunti, e una pletora di scritti agiografici si volse a celebrarne nuovamente le gesta, in una veste attualizzante. La società e la cultura carolingia aveva cioè maturato delle idee sulla santità, ma non aveva nessuna diretta esperienza di essa.

Uno degli aspetti più significativi della produzione agiografica carolingia fu la riscrittura delle *Vite* dei santi redatte in età precedente. Tale esigenza, sebbene formalmente giustificata dalla semplice revisione linguistica, comportò vere e proprie revisioni testuali e stilistiche che adattavano la personalità di santi già celebri alle aspettative e alle necessità del presente. Inoltre divennero per la prima volta oggetto di culto alcuni vescovi vissuti tra IV e V secolo, così da santificare la tradizione di autorità delle loro sedi. L'unica area in cui vi fu un proliferare di santi contemporanei fu naturalmente quella del Nord Europa, dove la conversione al cristianesimo era stata attuata di recente e l'agiografia era tutta volta a rafforzare la tradizione e l'efficacia della conversione stessa. Se le revisioni di testi precedenti, le storie di miracoli effettuati dopo la morte e la santità contemporanea (ma solo nell'area settentrionale) sono tre caratteristiche riconoscibili anche nell'agiografia femminile di età carolingia, tuttavia il numero di *Vite* con protagoniste femminili si ridusse notevolmente sia dal punto di vista quantitativo, sia nell'area geografica interessata, la quale fu sostanzialmente limitata a quella compresa tra la Senna e la Mosella, e alla Sassonia, là dove si faceva maggiormente sentire l'influenza del monachesimo irlandese di san Colombano e di Bonifacio. Ma anche per le nuove sante settentrionali lo stereotipo tardoantico rimase un punto di riferimento imprescindibile. Un solo esempio: quando Agio, monaco a Corvey, scrisse la *Vita* di Hathumoda, badessa di Gandersheim (la quale morì attorno all'874), nonostante egli la conoscesse personalmente, le fosse stato vicino durante la vita così come prima della morte, e dunque i tratti della personalità della santa gli fossero assai noti, per descrivere la santità della donna egli semplicemente copiò un intero brano della *Vita* di san Martino.

La progressiva centralizzazione delle strutture ecclesiastiche caroline, cui s'è fatto cenno in precedenza, agì anche in campo agiografico nel differenziare la posizione maschile e femminile all'interno della società. Già i Padri della Chiesa avevano identificato le azioni moralmente corrette con la mascolinità, e la debolezza morale con la femminilità: per descrivere le qualità delle donne sante – per

esempio Paola o Melania – si era perciò integralmente ricorsi a un repertorio di vocaboli squisitamente maschile. Il risultato di questo adattamento fu l'elaborazione della figura della «femmina virile» o «virago», la cui forza ascetica era in grado di trascendere la debolezza del suo sesso. L'agiografia carolingia ereditò il prototipo della virago, adattandolo alla virtù della castità, espressa «virilmente» sia attraverso la verginità, sia la casta vedovanza. Per esempio Rictrude, le cui azioni pie furono narrate da Ucbaldo di St. Amand nel X secolo, risultava santa perché agiva «non paurosamente ma fermamente, non indifferentemente ma con ardore, non ingenuamente ma sagacemente, non da donna ma da uomo». Gli agiografi carolingi esaltarono la virilità femminile anche sul piano delle emozioni, cosicché l'unico requisito femminile che restava loro erano le attività pratiche cui le sante erano dedite (per esempio il ricamo).

Nell'agiografia carolingia le donne sante non operano miracoli, oppure si limitano a interventi del tutto convenzionali e modesti: i vescovi, autori delle loro *Vite*, evidentemente non ritenevano che i prodigi fossero una caratteristica femminile. Un aspetto peculiare della religiosità femminile è invece la dimensione visionaria, che appare particolarmente diffusa all'interno dei monasteri fondati da san Colombano, la cui rigida regola favoriva esperienze spirituali da realizzarsi nell'isolamento. I vescovi carolingi potevano infatti accettare di pubblicizzare delle esperienze individuali e private come le visioni, per le quali non era necessario né un pubblico, né l'interazione con il mondo esterno (J. Smith).

L'altro aspetto che rimase a contraddistinguere l'agiografia femminile fu inoltre la mancanza di una netta frattura con la famiglia di origine in seguito alla vocazione religiosa (come invece normalmente avveniva per l'agiografia maschile): la vita delle donne sante, anche dopo aver preso il velo, rimaneva cioè caratterizzata da preoccupazioni e affetti domestici, riflettendo probabilmente l'effettiva continuità di rapporti che collegava le monache alla loro famiglia. Come si è anche di recente sottolineato, i monasteri femminili durante l'alto medioevo furono, per la stragrande maggioranza, fondati da laici e rimasero sempre strettamente associati a un gruppo parentale attraverso gli elementi femminili del gruppo stesso (Veronese, Le Jan). Le sante caroline sono dunque donne di origini aristocratiche che trascorrono una parte (in genere dopo essere rimaste vedove) o la loro intera vita all'interno di un monastero, cioè all'interno di un'istituzione regolamentata: la permanenza del raccordo con il loro gruppo di origine serviva allora a diffondere un ideale di pace e concordia all'interno della famiglia, anzitutto in quelle zone dell'impero franco in cui la competizione per il potere era più acuta e le lotte intra-familiari erano perciò più aspre.

In conclusione, la Chiesa carolingia organizzò il culto dei santi in modo da mantenere saldamente il controllo del potere emanato e derivato dalle sante reliquie, attraverso le revisioni puntuali delle *Vite* degli uomini e delle donne del passato, il cui culto venne così riorientato e rinverdito. Tali esempi di condotta furono parimenti utilizzati per descrivere la società ideale, secondo lo schema carolingio: con le donne saldamente ancorate all'interno della propria famiglia, in unione spirituale con i propri antenati, le cui virtù sante consistevano anzitutto nell'a-

L'agiografia
femminile,
tra monastero
e famiglia

stinenza sessuale, nella sollecita cura dei propri sottoposti all'interno del monastero, e nella riservatezza, del tutto privata e interiore, delle loro devozioni.

8. Conclusioni.

Un mosaico
complesso
di fedi
e identità

I diversi modi con cui il cristianesimo fu assorbito e praticato in Occidente, la diversa intensità della evangelizzazione nelle varie realtà, le difficoltà attraverso le quali esso riuscì a soppiantare i culti e i rituali di matrice tradizionale sono tutti aspetti che hanno ricevuto adeguata attenzione solo di recente dalla medievistica, in cosciente contrapposizione con la storiografia del passato, che, come abbiamo visto, prospettava invece un successo lineare e indiscriminato di un cristianesimo su un paganesimo. La prospettiva tradizionale si basava sul presupposto che la linea di demarcazione tra «romani» e «germani» – dal punto di vista politico, religioso, culturale – potesse essere tracciata con relativa facilità in base all'uso di coppie di categorie contrapposte («statale-tribale»; «cristiano-pagano»; «rurale-urbano» e così via) e che nel V secolo la società germanica fosse ancora quella descritta da Tacito nel I secolo. Per merito, soprattutto, degli storici anglosassoni e austriaci è invece stato possibile scoprire di recente, sulla base di un diverso, analitico esame delle fonti, che distinzioni così perentorie sono del tutto implausibili. Risulta inadeguata dunque l'idea dell'avanzata del cristianesimo come un processo senza ostacoli e contrasti; ma altrettanto mistificante ci appare oggi contrapporre troppo risolutamente pagani e cristiani.

D'altra parte, lo stesso assetto istituzionale della Chiesa cattolica risulta tutt'altro che una struttura orientata in senso gerarchico. Essa è nell'alto medioevo essenzialmente una rete di episcopati e di sedi monastiche, autonomi e di peso politico variabile, i cui responsabili vengono scelti con criteri che mutano nel tempo e nello spazio, ma sui quali il condizionamento esercitato dalla componente aristocratica locale (tanto laica quanto ecclesiastica) è sempre molto forte.

In generale la disponibilità della storiografia più recente a mettere a fuoco lo spazio dei contatti e degli scambi fra le culture consente di guardare all'universo religioso altomedievale come a un mosaico complesso di fedi e di identità, molto condizionato da esigenze di carattere schiettamente politico. La compenetrazione fra sfera religiosa e sfera politica e istituzionale fece della cristianizzazione un fenomeno ambivalente, non solo di acculturazione, nelle forme complesse che abbiamo veduto, ma anche di trasformazione degli assetti politici dei popoli e delle comunità che i progetti di allargamento dello spazio della cristianità, insieme, subirono e orientarono.

Testi citati e opere di riferimento

- Boesch Gajano, S., *Pratiche e culture religiose*, in *Storia d'Europa*, III, *Il Medioevo, secoli V-XV*, a cura di G. Ortalli, Torino 1994, pp. 169-216.
- Brown, P., *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Bari-Roma 1995.
- Campbell, J., *The first century of Christianity in England*, in Id., *Essays in Anglo-Saxon History*, Cambridge 1986, pp. 49-84.
- Consolino, F. E., *Modelli di santità femminile nelle più antiche passioni romane*, in «Augustinianum», XXIV, 1984, pp. 83-133.
- La conversione al cristianesimo in Occidente nell'alto medioevo*, VIII Settimana di studi del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1961.
- De Jong, M., *In Samuels Image. Child oblation in Carolingian Times*, Leiden-New York 1995.
- Fouracre, P., *Merovingian history and merovingian agiography*, in «Past & Present», 1990, 127, pp. 3-38.
- Frauen in Spätantike und Frühmittelalter: Lebensbedingungen, Lebensbrunnen, Lebensformen*, Sigmaringen 1990.
- Hartmann, W., *Die Synodender Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, Paderborn 1989.
- Hillgarth, J. N., *Christianity and Paganism, 350-750. The conversion of Western Europe*, Philadelphia 1986.
- Hen, Y., *Culture and religion in Merovingian Gaul*, Leiden-New York-Köln 1995.
- Le Jan, R., *Famille et pouvoir dans le monde franc*, Paris 1995.
- Markus, R., *The end of ancient Christianity*, Cambridge 1990.
- Il monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, IV Settimana di studi del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1957.
- Prinz, F., *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, Bari-Roma 1983 (ed. or. München 1980).
- Reuter, T., *Germany in the Early Middle Ages*, London 1995.
- Smith, J., *Map is not territory*, Princeton 1984.
- Smith, J., *The problem of female sanctity in Carolingian Europe*, in «Past & Present», 1995, 146, pp. 3-37.
- Veronese, A., *Monasteri femminili in Italia settentrionale nell'alto medioevo. Confronto con i monasteri maschili attraverso un tentativo di analisi statistica*, in «Benedictina», 1987, 34, pp. 355-416.