

Cristina La Rocca
**La cristianizzazione dei Barbari e la nascita
dell'Europa**

Estratto da Reti Medievali Rivista, V - 2004/2 (luglio-dicembre)

<http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/saggi/LaRocca.htm>



Firenze University Press

La cristianizzazione dei Barbari e la nascita dell'Europa*

di Cristina La Rocca

1. Conversione, cristianizzazione e trasformazione del mondo romano.

Prima di introdurre il tema della cristianizzazione delle periferie del mondo romano, e di delinearne lo svolgimento, è opportuno soffermarsi, seppur brevemente, sull'andamento storiografico delle interpretazioni date dai medievisti a proposito, in quanto i punti di attenzione e di analisi sono considerevolmente variati, in epoca recente, rispetto alla prospettiva tradizionalmente acquisita. Per molto tempo la diffusione del cristianesimo tra i barbari è stata interpretata in una prospettiva confessionale, evolucionistica e trionfalistica, e presentata come fonte di radicali e definitivi mutamenti nelle società 'germaniche', considerate rozze e primitive, nonché di progresso e di miglioramento in tutti i campi rispetto ai precedenti usi e costumi pagani e tribali. La cristianizzazione avrebbe infatti portato a un miglioramento etico poiché si ispirava a un maggiore rispetto della vita umana; a una maggiore eguaglianza sociale; poiché favoriva il miglioramento della condizione dei deboli, anzitutto donne e bambini, all'interno di una società fortemente 'militarizzata'; infine a un generalizzato progresso, poiché la sua diffusione portava con sé anche un decisivo avvicinamento alla tradizione culturale latina. Secondo tali presupposti, insomma, la diffusione del cristianesimo avrebbe costituito un fondamentale fattore di civilizzazione: la forza irresistibile della nuova fede appariva in sé dotata della capacità di abbattere ogni ostacolo e di modificare durevolmente ogni diversa mentalità.

Con il superamento di questo schema apologetico, si sono successivamente sottolineate, per contrapposizione, le difficoltà che il cristianesimo incontrò nell'essere davvero accettato e praticato con coerenza, specialmente dalla popolazione rurale, ma anche dalle élites guerriere: in quest'ultimo caso,

* In corso di stampa in *Atlante del Cristianesimo*, I, Utet, a cura di R. Rusconi.

si è perciò più volte fatto ricorso al concetto di ‘vernice cristiana’ che avrebbe mascherato e modellato comportamenti sociali e religiosi rimasti di matrice fortemente pagana. Per lungo tempo lo stesso fenomeno della deposizione dei defunti aristocratici con un ricco corredo funebre di armi e di gioielli è stato interpretato come prova e segno della persistenza del paganesimo delle élites ‘germaniche’, a dispetto dell’adozione formale del cristianesimo da parte dei loro re. Seguendo questi presupposti si è infatti di recente teorizzata una tripartizione del processo di cristianizzazione, soltanto al compimento della quale si potrebbe parlare di vera e propria ‘cristianizzazione profonda e durevole’. La prima fase sarebbe caratterizzata da mutamenti esteriori: consolidamento di nuove forme di comportamenti collettivi pubblici, e introduzione diffusa del rituale del battesimo e parallela soppressione dei culti antichi; la seconda fase, più interiore, sarebbe contraddistinta dall’introduzione di un nuovo codice morale, contraddistinto da valori cristiani: il comportamento pubblico deriverebbe dall’esigenza cosciente di vivere secondo tali nuovi valori. Nell’ultima fase, infine, è compreso il mutamento del comportamento interiore grazie all’interiorizzazione del codice morale cristiano (MILIS, 1986).

E’ tuttavia evidente che entrambe queste prospettive interpretative si basano sul presupposto che la linea di demarcazione tra ‘romani’ e ‘germani’ (e quindi tra ‘cristiani’ e ‘pagani’) — dal punto di vista politico, religioso, culturale — possa essere tracciata con relativa facilità in base a coppie di categorie contrapposte (statale — tribale; rurale — urbano, e così via) e che i criteri di distinzione dei ‘germani’ dai ‘romani’ possano essere, ancora nel corso del secolo VI e in quelli successivi, quelli individuati da Tacito nel secolo I. Soprattutto per merito degli storici anglo—sassoni e austriaci si è invece fatto notare che tali nette scissioni sono del tutto implausibili e non verificabili a un attento esame delle fonti. Infatti, se occorre non prospettare l’avanzata del cristianesimo come un processo senza ostacoli e contrasti, altrettanto mistificante appare contrapporre troppo risolutamente pagani e cristiani: entrambe queste categorie non risultano infatti né fisse né immutabili, poiché entrambi i concetti risultano rigidamente ancorati a un modello totalmente astratto e teorico di ‘cristianità originaria’, perfetta e priva di contaminazioni. Se è pur vero che, durante il corso della loro storia, le istituzioni ecclesiastiche prospettarono più volte il ritorno alla ‘cristianità originaria’ come processo di depurazione dalle contaminazioni e come strumento attraverso il quale misurare l’intollerabile distanza del presente, è altrettanto vero che le ‘cristianità originarie’, di volta in volta invocate, erano diversissime le une dalle altre, e che esse esistevano, come differenti modelli di perfezione, soprattutto nella mente dei chierici e non tanto nella realtà del passato (DE JONG, 2001).

La trasformazione interpretativa sulla cristianizzazione dei barbari, che risulta dalle ricerche degli ultimi trent’anni, è dunque in stretto rapporto con la trasformazione interpretativa più generale sul ruolo attribuito al periodo più antico dell’alto medioevo nella storia europea, che ha visto sostituirsi le tradizionali etichette di ‘secoli bui’ oppure di ‘invasioni barbariche’ con concetti più neutri e sfumati, che risultano complessivamente riassunti da

quello di 'trasformazione del mondo romano': in esso i barbari e l'impero non assumono più la funzione di due entità contrapposte, definibili con nettezza sotto il profilo culturale (la cultura 'germanica' e la cultura 'romana'), bensì come entità facenti entrambe parte di un unico sistema, di cui l'impero è il centro e i barbari la periferia, dalla cui progressiva interazione si sviluppano e si modificano complessivamente la struttura politica, la cultura delle élites e le identità delle popolazioni, a partire dal secolo IV. Il progressivo intensificarsi dei rapporti dei barbari con l'impero, prima sotto il profilo militare e commerciale, e poi sotto il profilo politico, permise anzitutto ai barbari di acquisire le strategie romane di consolidamento di sé: una precisa identità culturale e religiosa fungeva infatti sia da strumento di distinzione politica rispetto ad altri popoli, sia da strumento di individuazione delle caratteristiche peculiari e interne di una *gens*.

La cristianizzazione dei Barbari cronologicamente scandisce e accompagna i paralleli processi di trasformazione politica e sociale dell'assetto europeo tra i secoli V e X: perciò non solo essa ebbe un andamento tutt'altro che lineare e omogeneo, ma anche discontinui e variabili furono i criteri di distinzione, di volta in volta utilizzati, per identificare i 'veri' cristiani dai 'pagani' oppure dai 'falsi cristiani'. Durante il periodo altomedievale si può cioè individuare, oltre a una profonda trasformazione interna delle strutture del mondo romano, anche un parallelo processo di trasformazione del cristianesimo sotto il profilo dottrinario, sotto il profilo — multiforme e variato — delle pratiche religiose, e soprattutto sotto il profilo politico. Privato del collante istituzionale fornito dalle strutture del mondo imperiale romano, a partire dalla metà del secolo V anche il cristianesimo si organizzò e si strutturò — come i vari regni barbarici — secondo forme regionali per ciò che riguarda il reclutamento del clero e il suo disciplinamento, il rapporto tra laici ed ecclesiastici; e non da ultimo le forme di interazione col sacro, dando luogo a una geografia della religiosità e della santità estremamente articolata. Omogeneizzazione e accentuazione del particolarismo locale sono perciò due aspetti che si presentano costantemente insieme.

Nell'individuare le caratteristiche multiformi della cristianità barbarica occorre inoltre rilevare la provenienza difforme, sia sotto il profilo regionale, sia soprattutto sotto il profilo politico, dei tramiti della diffusione del cristianesimo. Si può anzitutto distinguere tra una diffusione volontaria e programmatica, più o meno organizzata istituzionalmente, e una diffusione 'di fatto' effettuata attraverso le relazioni sociali quotidiane tra i barbari e il mondo romano. Si trattò sia di monaci e di chierici che autonomamente si indirizzarono alla conversione delle popolazioni vicine — come nel caso irlandese —, sia di vere e proprie missioni monastiche organizzate dal papato di Roma — come nel più tardo caso della *Britannia* anglosassone —, sia, come accadde in *Gallia*, fu l'intensa attività di relazioni politiche e diplomatiche avviate dal ceto vescovile locale, di matrice e origine senatoria, ad avviare la conversione dei re franchi e quindi la cristianizzazione della *gens*. Ma accanto a queste iniziative programmatiche si è di recente rivalutata l'incidenza dei contatti

quotidiani tra romani cristiani e barbari pagani, se non altro nel familiarizzare i barbari con il cristianesimo e con personaggi cristiani. Attraverso i contatti commerciali e diplomatici con i romani, i barbari che vivevano in prossimità del *limes* erano abituati a trattare con i cristiani. Numerosi erano poi gli schiavi cristiani al servizio dei barbari, la cui presenza agì come tramite di familiarizzazione con il cristianesimo: come nel caso dei Visigoti, tra i quali vi era un consistente gruppo originario della Cappadocia, discendente da quei servi che erano stati catturati nel corso del secolo III, tra i quali emerse la figura di Saba, martirizzato nel corso del secolo IV (HEATHER, MATTHEWS, 1991, pp. 111-117). Perciò i Visigoti erano entrati in contatto con il cristianesimo ben prima delle missioni di Ulfila, precedenti al loro ingresso ufficiale all'interno del mondo romano nel 376. Le ricerche recenti dimostrano insomma con sempre maggiore chiarezza che la predicazione cristiana nei confronti dei barbari, sin dal secolo IV, fu attivamente perseguita da gruppi di chierici e di monaci in modo del tutto indipendente da qualsiasi direttiva politicamente unitaria.

La cristianizzazione delle élites barbariche favorì la compenetrazione e l'assimilazione dei comportamenti aristocratici, soprattutto per ciò che riguarda l'ostentazione della preminenza sociale, e implicò, naturalmente, una trasformazione delle pratiche e dei rituali cristiani precedentemente in uso, che si andarono modellando e ridisegnando in una prospettiva che tendeva ad accentuare la peculiarità delle tradizioni e il prestigio delle élites locali. Pur all'interno di tali difformità, è innegabile il ruolo unificante svolto dal cristianesimo nel fornire parametri condivisi di valutazione dei comportamenti, nell'agevolare la comunicazione tra le élites dei regni barbarici in cui l'Europa si era andata articolando nel corso dei secoli V e VI, e infine nel segnare profondamente in senso 'cristiano' le attività di consolidamento patrimoniale dei gruppi familiari aristocratici. La cristianizzazione dei barbari segnò infatti, seppur con modi e tempi diversi, l'inglobamento dei barbari stessi all'interno del mondo romano: per i Franchi essa ebbe luogo in seguito all'insediamento all'interno di una società già compiutamente cristianizzata (il territorio della provincia romana *Gallia Belgica II*); mentre per i Goti l'accettazione ufficiale del cristianesimo sembra fare integralmente parte dei patti stabiliti con l'Impero per contrattare il loro insediamento nelle terre oltre il Danubio nel 376.

Sotto il profilo geografico la diffusione del cristianesimo permise di collegare più capillarmente tra di loro vaste aree geografiche — come l'Irlanda, le isole britanniche, i territori a est del Reno e a nord del Danubio — che erano rimaste del tutto periferiche nel sistema imperiale antico, sia perché la penetrazione della dominazione romana era rimasta debole e intermittente, sia perché era mancata del tutto. Proprio per queste regioni la cristianizzazione implicò infatti un radicale mutamento di status politico nel quadro europeo: la terra dei pagani Sassoni si trasformò in breve tempo, nel corso del secolo IX, nel centro dell'amministrazione politica e religiosa dell'impero carolingio, e la *Britannia* anglosassone si presentò, nel corso dei secoli VIII e IX, come il luogo che aveva preservato incorrotti gli insegnamenti religiosi di Roma, e

dunque come indiscusso bacino di reclutamento dei monaci evangelizzatori e riformatori.

All'interno di questo quadro, risulta del tutto irrealistico cercare di analizzare a fondo e diacronicamente i singoli fenomeni e le singole caratteristiche regionali: ciò che ci si propone in questa sede è di focalizzare alcuni aspetti di novità messi in rilievo dalla recente storiografia sul tema della cristianizzazione dei barbari, enfatizzando i tratti comuni di un processo di lungo periodo. All'interno del periodo altomedievale risulta infatti possibile individuare almeno tre fasi di cristianizzazione, ognuna delle quali risulta caratterizzata da orientamenti 'strategici' e dall'utilizzo, specie per ciò che riguarda le fonti narrative, di uno specifico linguaggio retorico. Tale tripartizione è in stretto rapporto con le vicende politiche di più ampio respiro, durante le quali si andò contemporaneamente trasformando l'identità dei sovrani e dei regni barbarici e il loro rapporto col cristianesimo. Se in una prima fase (secoli IV-V) si può principalmente parlare di conversioni individuali, e della compresenza indolore, all'interno di una stessa *gens*, di religioni e confessioni diverse (paganesimo, cristianesimo nelle sue varie forme: ariana, cattolica, omeusiana), il progressivo raccordo con le istituzioni imperiali accentuò invece una concezione del cristianesimo in senso unitario, come elemento caratterizzante dell'identità nazionale e politica di una *gens* (secoli V-VIII), e in quanto tale si sviluppò, in età carolingia e post-carolingia, come strumento di controllo politico e territoriale nei confronti dei nemici Sassoni, Avari e Slavi e quindi come indispensabile strumento di integrazione culturale e di legittimità politica per le popolazioni convertite (secoli IX-X).

Non si tratta quindi di semplici trasformazioni interne, ma di un processo nel quale risulta fondamentale la progressiva cristallizzazione, a partire dalla seconda metà del secolo VIII, di un unico polo legittimo di dottrina, di comportamenti e di interpretazioni religiose, risolutamente rivendicato e riconosciuto dai Carolingi al papato di Roma, in raccordo con il quale si delinearono le strategie di assimilazione religiosa e politica. Per ciò che riguarda il fenomeno della 'cristianizzazione' è dunque di vitale importanza sin da ora osservare come esso non sia da intendersi semplicemente nel passaggio dal paganesimo al cristianesimo, oppure dall'arianesimo al cattolicesimo — come un tempo si credeva —, bensì anche in vigorose fasi di 'ri-cristianizzazione', intese esplicitamente a orientare nuovamente il comportamento del clero e della popolazione già cristiana verso modelli cristiani ritenuti 'originari e perfetti' coscientemente contrapposti a modelli cristiani 'devianti' e perciò senz'altro etichettati come 'pagani'.

2. Pagani e cristiani. La compresenza indolore (secoli IV-V).

Normalmente, la cristianizzazione delle popolazioni barbariche assume, nella narrazione storica, una scansione effettuata esaminando le pratiche religiose di ogni popolo, con il presupposto che l'identità religiosa costituisca, sin dalle origini remote delle popolazioni barbariche, un fattore originario di

aggregazione e di distinzione tra una popolazione e l'altra. Occorre tuttavia sottolineare, considerata l'estrema malleabilità delle compagini etniche anteriormente al loro radicamento territoriale nel mondo romano, che tale ordinata scansione non risulta più plausibile, soprattutto se effettuata nei termini di una religiosità originaria. Fino allo scorso ventennio si riteneva infatti che la geografia della diffusione dei culti pagani riproducesse, sul versante religioso, la geografia politica: 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 in seguito a vere e proprie 'missioni'. Il paganesimo era perciò interpretato come adesione indiscriminata della popolazione a culti di matrice protostorica, riflettendo una visione del tutto immobilistica dei Germani tra i secoli I e V. Ma le popolazioni barbariche furono tutt'altro che entità culturalmente conservatrici: sia per influenze esterne, originate dai rapporti di ostilità o di collaborazione intrattenuti con l'impero, sia per le profonde modificazioni economiche e sociali verificatesi all'interno delle società barbariche stesse. Attraverso le relazioni, pacifiche o bellicose, intrattenute 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.

Una tale prospettiva porta a rivedere nel complesso anche la dinamica del processo di cristianizzazione tra i barbari, un tempo immaginati come tenaci cultori del paganesimo, inteso come insieme strutturato e coerente di culti e di rituali 'germanici' di matrice tradizionale. Infatti, là dove si è cercato, come nel caso dei Goti, di identificare puntualmente le divinità pagane oggetto speciale del loro culto, tutti questi tentativi sono sfociati in un sostanziale fallimento: le fonti più antiche, sia archeologiche, sia scritte, mettono infatti in rilievo un diffuso sincretismo, all'interno del quale è possibile identificare la compresenza di orientamenti individuali diversificati (sono attestati insieme sia culti a divinità prelevate direttamente dal Panteon romano – come Giove e Marte – sia culti di matrice sciamanica) e il parallelo svilupparsi, all'interno delle comunità di villaggio, di una religiosità di matrice oligarchica, basata sul culto degli antenati dei gruppi familiari più potenti: statue di legno degli *Anses* – cioè degli antenati dei loro capi – accompagnate da sacerdoti e sacerdotesse, seguirono i *Tervingi*–*Vesi*– antichi nomi delle popolazioni poi riunitesi nella confederazione gota – nella traversata del Danubio nel 376. Tra i Tervingi in Crimea vi erano comunque anche dei cristiani: come è chiaro nella menzione di prigionieri cristiani dei Goti alla metà del secolo III, e dalla attestazione di sant'Atanasio, che annovera i Goti tra le popolazioni all'interno delle quali il Vangelo era già stato diffuso (HEATHER, 1986, 289-318). Il paganesimo tra i barbari non pare dunque mai essersi strutturato ufficialmente, nei termini di culti religiosi in precisa correlazione a identità politiche, anche se singoli gruppi sembrano essere successivamente caratterizzati dall'associazione con precise divinità: i Longobardi sembrano essere particolarmente devoti a Wotan (ma v. oltre, par. 4) e gli slavi *Liutisci* a Zuarasici. Inoltre il paganesimo

dei barbari pare scarsamente connesso con luoghi ufficiali di culto, come per esempio i templi, e con la presenza di specifiche gerarchie sacerdotali: molto più spesso i rituali religiosi – sacrifici o predizioni – sono praticati dai leader militari oppure all'interno dei gruppi familiari. Anche se talvolta nelle fonti compare il vocabolo *fanum* (tempio), gli scavi archeologici condotti nell'area germanica non hanno finora individuato aree templari di notevoli dimensioni. Per gli Anglo—Sassoni, in particolare, si è quindi ritenuto che essi abbiano incominciato a edificare edifici religiosi pagani soltanto dopo la loro migrazione in Britannia, seguendo l'esempio dei templi romani e delle chiese cristiane (WOOD, 1995).

Non si può dunque affermare che vi fosse una religiosità pagana precisamente definita e percepita come strumento unitario della *gens*, soprattutto nei termini di culto 'pubblico', bensì che la sfera culturale e religiosa era diversamente interpretata da parte di gruppi diversi di individui, ed era soprattutto praticata nella sfera privata e familiare. La stessa varietà di culti di matrice pagana è del resto rilevabile nel mondo romano: alle divinità olimpiche si associavano infatti divinità locali — alcune delle quali erano state incorporate ed equiparate nel pantheon olimpico — oltre, naturalmente, ai culti misterici di matrice orientale, quali quello di Mitra, di Iside e della *Magna Mater*, e al culto dell'imperatore, attraverso il quale si esprimevano le fedeltà individuali e collettive allo stato.

In questo quadro i dati relativi al paganesimo delle popolazioni slave, quantunque relativi a fonti del secolo XI, forniscono un'autorevole eccezione. Il paganesimo degli Slavi pare caratterizzato sia da luoghi culturali istituzionalizzati, sia da vere e proprie gerarchie sacerdotali: per i Liutizi, in particolare, la città di Riedegost si configura come centro religioso pubblico, dotato di mura triangolari, circondato da due lati da una foresta sacra, dall'altro dal mare. Al suo interno si trovava soltanto un grande tempio ligneo, decorato da immagini di divinità, che conservava le statue degli idoli locali, tra cui quella di Zuarasici, e le insegne militari delle popolazioni. Il luogo era custodito da *ministri*, eletti dalla popolazione locale, il cui compito era quello di predire il futuro e di amministrare i rituali sacrificali, soprattutto quelli di uomini e animali effettuati in seguito a episodi guerreschi. Riedegost era inoltre solo il punto focale dei rituali religiosi dei Liutizi, poiché altri templi e idoli locali appaiono contraddistinguere la geografia culturale delle popolazioni slave.

Queste considerazioni inducono a interpretare le 'resistenze' alla cristianizzazione non tanto come tenacia culturale di stampo primitivo e tradizionalista bensì come il prodotto di identità religiose antitetiche a quelle cristiane elaborate localmente dalle élites come forma cosciente di opposizione politica: là dove si attuarono dei veri e propri *revival* pagani, come ancora nel caso dei Goti di Atanarico, nel corso del secolo IV, oppure nella *Britannia* anglo-sassone del secolo VII, essi non ebbero il carattere di risorgenza di un credo tradizionale, bensì di nuova opposizione aggressiva contro entità politiche 'cristiane', derivando proprio dalla concezione pubblica e ufficiale del cristianesimo le implicazioni di integrazione e di esclusione politica che essa ormai

comportava (DRAKE, 1996). Si è constatato infatti, non solo sulla base di testi letterari, ma anche in base alle testimonianze materiali — fonti archeologiche e 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 barbarici un efficacissimo strumento di controllo dei comportamenti della popolazione, d'altro canto, a partire dal secolo IV, si manifestarono con forza vigorose spinte anti—cristiane, che si espressero in vere e proprie forme di persecuzioni di cristiani (come nel caso dei Goti, anteriormente al 376), ma anche in forme private, attraverso l'accentuazione 'pagana' dei rituali connessi alla celebrazione della morte (cioè le forme di celebrazione rituale della continuità del prestigio familiare), sia attraverso la riutilizzazione di monumenti funerari preistorici, sia di rituali come i sacrifici umani: aspetti che sono compresenti nel celebre complesso funerario di Sutton Hoo, nell'East Anglia del secolo VII (CARVER, 1986, pp. 61-86).

Piuttosto che intendere come sicure attestazioni di paganesimo le attestazioni di pratiche culturali giudicate devianti, si è preferito, di recente, chiedersi come si trasformò, nel corso dell'alto medioevo, il significato del termine 'pagano' e in quale senso esso risulti usato nelle fonti scritte: nel secolo VII, Isidoro di Siviglia spiegava l'etimologia di *paganus* attraverso la sua connotazione geografica poiché "nelle zone rurali (*pagi*) la popolazione venerava idoli e alberi sacri", definendo in questo senso ogni credenza, rito o pratica delle religioni politeistiche, fossero esse di matrice greco—romana, celtica o germanica. Tale definizione aveva dunque un significato comparativo rispetto alle pratiche cristiane e scaturiva dal forte senso di solidarietà e di identità delle comunità cristiane stesse. Sin da Agostino, inoltre, tale significato onnicomprensivo si fuse insieme con quello di *superstitio* (intendendo sia la falsa religione, sia le sopravvivenze illecite di culti aboliti dal cristianesimo), e fu strettamente associato con le pratiche rituali volte a controllare la natura: la magia, l'astrologia, l'uso di amuleti. Nei sermoni di Cesario di Arles, oppure nel trattato *De correctione rusticorum* di Martino di Braga, si esorta infatti la popolazione ad abbandonare le feste in onore delle divinità e i sacrifici in loro onore, l'abitudine di ululare per aiutare la luna durante l'eclisse, il consulto di maghi e di indovini, le promesse votive agli alberi e le preghiere alle fonti. Si tratta quindi di puntuali esortazioni rivolte alla propria comunità cristiana, che appariva ancora dedita a pratiche reputate devianti, ma che non si riteneva certo consciamente pagana. Identificare i comportamenti pagani praticati all'interno delle società locali 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, 1990, p. 47).

Nella recente letteratura, si tende pertanto vigorosamente a ridimensionare l'entità e la presenza del paganesimo come coerente sistema religioso, ridimensionando contemporaneamente l'azione svolta dalle missioni monastiche nel sovvertire radicalmente le credenze precedenti, dimostrando che il cristianesimo non fu impiantato totalmente *ex novo* neppure nelle regioni settentrionali poste alla periferia dell'impero (WOOD, 2001): l'azione svolta

dai 'missionari' fu piuttosto dettata dall'esigenza politica e dottrina — 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 ciclo della vita umana attraverso un ciclo di rituali, di preghiere, di cerimonie che apparivano corrette in quanto approvate e controllate dagli ecclesiastici stessi. Si prendano come esempio i Turingi, una popolazione stanziata nella regione di Weimar, i quali furono descritti nel secolo VIII come feroci e ostinati pagani. Sappiamo tuttavia che circa due secoli prima il cristianesimo era già noto tra i Turingi e che la loro principessa Radegonda — presa prigioniera dai Franchi e costretta a sposare il re merovingio Clotario I attorno al 530 — si fece monaca e fondò il monastero regio della Ste-Croix a Poitiers e fu presto venerata come santa, in vita così come dopo la morte: nessuna delle due *Vitae* scritte in suo onore — da Venanzio Fortunato e dalla monaca Baudonivia — fa il minimo accenno a una conversione di Radegonda dal paganesimo al cristianesimo, un elemento che avrebbe certo accentuato la sua particolare virtù. Dunque occorre concludere che, in forme che non è possibile precisare, il cristianesimo era noto presso i Turingi anche anteriormente alla conquista dei Franchi nel 530, e che le accuse di paganesimo successivamente rivolte loro erano indirizzate a deprecare l'ostilità politica dei loro capi nei confronti dei Carolingi. Analoghe considerazioni possono essere fatte anche nei casi di altri territori che non erano mai stati inglobati all'interno del mondo romano, come l'Irlanda, o i territori posti a nord del Danubio: vi erano infatti cristiani in Irlanda quando il papa Celestino inviò loro il missionario Palladio nel 432, così come vi erano dei cristiani tra i *Rugi*, stanziati sulle rive del Danubio, come chiaramente si evince dalla *Vita di san Severino* del Norico, scritta nel corso del secolo VI, anteriormente alle varie missioni inviate nel corso del secolo VIII.

Le zone che geograficamente risultano più profondamente intrise di paganesimo sono quelle della Frisia e della Sassonia, che risultano anche lo spazio privilegiato di azione dei monaci anglo—sassoni nel corso dei secoli VII e VIII — essi infatti intesero le proprie missioni come volte a diffondere il cristianesimo nelle regioni da cui provenivano i loro antenati —, e le zone cristianizzate a partire dal secolo IX, quali quella occupata dagli Avari (Austria orientale e Ungheria occidentale), quella degli Slavi di Carinzia, di Moravia e di Boemia, e infine della Scandinavia, seppure in quest'ultima le missioni cessarono in seguito all'intensificarsi degli attacchi da parte dei Vichinghi all'interno dell'impero carolingio, nella seconda metà del secolo IX.

3. *I cristianesimi nazionali (secoli V-VIII)*

Da questa fase iniziale, al cui interno la religione non forniva elementi significativi di aggregazione politica, i progressivi contatti dei barbari con l'impero romano, con i suoi modelli di supremazia e di stabilità sociale, compresero la parallela diffusione della religione cristiana, che appare gradualmente soppiantare 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. Se nella fase iniziale la diffusione del cristianesimo tra le popolazioni barbariche era stata un fatto totalmente individuale e personale, e la sua professione non pare aver costituito uno strumento di aggregazione politica, a partire dal secolo V la più salda articolazione dei popoli attorno a una dinastia egemone – come quella degli Amali per i Goti – , e l'instaurarsi di relazioni diplomatiche stabili tra i barbari e l'impero trasformò l'identificazione religiosa in un fattore di aggregazione e di identificazione politica. Poiché le etichette etniche non identificavano compagini biologiche, bensì l'aggregazione politica rispetto a una leadership militare, il consolidamento 'etnico' di un popolo favorì anche la creazione di una identità culturale e religiosa che sancisse ufficialmente la pratica di usi comuni.

La scelta di orientarsi verso una delle diverse interpretazioni teologiche che si erano nel frattempo sviluppate all'interno del mondo romano, soprattutto in merito al dogma trinitario, dipese soprattutto dal percorso geografico compiuto dalle varie popolazioni barbariche. Nel corso del secolo V, il cristianesimo fu diffuso in maniera sistematica a nord del Danubio grazie all'iniziativa imperiale, la quale incaricò il goto Ulfila originario di Cappadocia – rifugiatosi presso l'impero in seguito alle persecuzioni dei *Tervingi* contro i cristiani nel 348 – di diffondere il cristianesimo tra i *Tervingi*, di impiantare le basi territoriali dell'organizzazione della chiesa di *Gothia*, ponendola sotto l'autorità della Chiesa di Costantinopoli. Ulfila e i suoi seguaci furono stanziati tra Nicopoli e *Istrum*, e da qui Ulfila prese attivamente parte alla vita religiosa della corte imperiale, diffondendo la confessione omeusiana – chiamata successivamente ariana – e provvedendo a una traduzione in gotico della Bibbia (WOLFRAM, 1990; SCHWARZ, 1999). A partire dal 376, con l'ingresso ufficiale e pattuito dei Goti all'interno del mondo romano, essi appaiono dunque dotati di una religione nazionale – la variante omeusiana del cristianesimo – che costituisce un fattore fondante del nuovo popolo.

Si è peraltro notato che la condivisione di una stessa *religio* vada di pari passo con l'elaborazione del mito delle comuni origini dalla Scandinavia da parte dei diversi gruppi di popoli che erano progressivamente confluiti all'interno della confederazione dei Goti, oltre che di uno stile di ornamentazione di armi e gioielli caratterizzato dalla presenza di corpi di animali intrecciati: aspetti materiali e aspetti culturali venivano quindi a plasmare una nuova identità comune dei Goti da contrapporre non solo a quella romana, ma anche a quella dei loro avversari politici interni. Da qui derivarono le accuse, così frequenti nelle fonti dei secoli V e VI, di violenza e intolleranza che gli ariani avrebbero perpetrato nei confronti dei cattolici. Si pensi alle accuse di indiscriminate distruzioni della romanità che i vescovi cattolici diffusero sulla dominazione dei Vandali – stanziatisi nell'Africa settentrionale nel corso del secolo V –, 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, il restauro di edifici pubblici e residenziali). Le accuse di violenza e intolleranza che gli ariani avrebbero perpetrato nei confronti dei cattolici (distruzione di chiese, abuso della popolazione), appaiono dunque, in gran parte, il frutto di una enfaticizzazione operata dall'episcopato cattolico nei confronti dei propri rivali dottrinari: dato il successo di cui l'arianesimo aveva goduto nei confronti delle popolazioni barbariche, esso si presentava anzitutto come un fattore di minaccia politica. Piuttosto l'intolleranza religiosa si esercitò con più veemenza nei confronti degli Ariani, poiché il cattolicesimo si presentava come fattore di coesione all'interno dei territori dell'impero: pertanto ogni devianza dottrinale assumeva automaticamente il significato di insubordinazione politica. Particolarmente significativo è, a questo proposito, l'affermazione che Gregorio, vescovo di Tours, attribuì nel secolo VI al vescovo 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 avrebbe infatti concluso: "Non bestemmiare 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). D'altronde, la tolleranza degli ariani nei confronti dei cattolici è uno dei tratti che contraddistinguono anche il regno degli Ostrogoti in Italia sotto il loro re Teoderico (493-526), teso, fino alla fine del suo regno, a conciliare la convivenza tra i suoi Goti e i Romani e a rinsaldare il suo ruolo duplice di "re dei Goti" e di "console dei Romani".

L'etnogenesi dei popoli barbarici, avvenuta attraverso l'apporto ideologico dei chierici, ebbe pertanto uno dei suoi punti fondamentali nello sviluppo di una diversa identità religiosa che accomunava tutti coloro che facevano politicamente parte della stessa *gens*, stabilendo al contempo un solido confine – anch'esso politico e religioso ad un tempo – con coloro che si situavano all'esterno di esso. In questa prospettiva, ogni popolo fu cioè portato a identificarsi e definirsi nei termini di 'Nuova Israele'.

4. Modelli di conversione.

L'identificazione tra *Natio* e *Religio* permise allo stesso tempo alle gerarchie ecclesiastiche di celebrare la conversione dei barbari come un segno della propria superiorità culturale: perciò gli autori altomedievali elaborarono un proprio codice retorico per esprimere sinteticamente, raggruppandolo in un unico avvenimento epocale, il processo della cristianizzazione. Nei testi scritti, cristianizzazione e conversione individuale sono infatti concetti che tendono a essere presentati come del tutto analoghi, anche se nella realtà essi fanno parte di un processo che ha tempi e modalità assai diversi. A partire dal secolo VI, fanno parte integrante della retorica della conversione alcuni stilemi costanti che accompagnano le narrazioni altomedievali: essi sono principalmente l'in-

tervento femminile nella conversione; il battesimo pubblico del re; il mutato atteggiamento del re nei confronti del suo popolo; la trasformazione del potere regio stesso che deriva dall'approvazione dei vescovi all'agire militare e politico del re.

Tutti questi elementi si ritrovano uniti insieme nella narrazione, diventata a sua volta modello di retorica della conversione, che Gregorio di Tours fece, nella seconda metà del secolo VI, a proposito della conversione e del battesimo del re franco Clodoveo. Unico tra tutti i re barbarici, Clodoveo sarebbe passato direttamente dal paganesimo al cattolicesimo, senza che tra le due esperienze si inserisse l'adesione all'arianesimo, e sarebbe stato successivamente battezzato dal vescovo di Reims, Remigio, durante una solenne cerimonia pubblica (496). L'importanza dell'avvenimento — sulla cui esatta collocazione cronologica si discute ancora oggi — è ampiamente sottolineata dallo stesso Gregorio perché la conversione e il battesimo dei re sono fatti coincidere con il passaggio dal paganesimo al cattolicesimo di tutta la popolazione dei Franchi, instaurando un clima del tutto nuovo di collaborazione politica tra le élites vescovili gallo romane e le élites militari della Gallia settentrionale. Secondo la narrazione di Gregorio, vescovo di Tours (539-594), nel secondo dei suoi *Dieci libri delle Storie* (la fonte principale per gli avvenimenti del regno dei Merovingi), Clodoveo persisteva con tenacia nel paganesimo, nonostante avesse preso in moglie la cattolica Clotilde, nipote del re burgundo Gundebaldo, 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 che, se avesse ottenuto la vittoria, egli si sarebbe immediatamente convertito. Cosa che puntualmente accadde. Allora venne a Reims, nel palazzo regio, il vescovo Remigio, il quale, dopo aver istruito Clodoveo sui nuovi precetti che egli avrebbe dovuto seguire, lo battezzò. Scrive Gregorio che Clodoveo si avvicinò al lavacro 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, secondo il vescovo di Tours, attraverso tre fasi progressive: una prima, apparentemente inefficace, attraverso le esortazioni a convertirsi da parte della regina Clotilde; la seconda, attraverso la dimostrazione dell'efficacia militare del Dio cristiano; la terza, attraverso la persuasione interiore e dottrinale del re attuata dall'efficacia retorica del vescovo di Reims. Il racconto della conversione di Clodoveo, attuato da Gregorio, è dunque improntato a celebrare la vittoria culturale dell'episcopato gallo—romano, e prosegue narrando la trasformazione del significato ideologico dell'attività bellica del re: le guerre di espansione intraprese da Clodoveo a danno dei vicini Alamanni e Visigoti non sono più effettuate soltanto per ottenere il tributo e la sottomissione delle popolazioni vicine, ma appaiono come vere e proprie crociate contro gli infedeli ariani, dettate e giustificate 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 barbariche nella Gallia settentrionale, e la stretta compenetrazione di interessi tra il ceto episcopale e i capi militari franchi, i quali vedevano nei primi anzitutto un modello di prestigio e di preminenza aristocratica che li incoraggiava a consolidare la propria autorità in senso più ampio, sull'esempio dei funzionari imperiali. Il paragone di Gregorio di Tours tra Clodoveo e Costantino fa intendere come, in seguito alla conversione e al battesimo, si fossero ampliate le responsabilità del sovrano franco: egli si trovava ora a dover tutelare l'uniformità religiosa all'interno del suo regno, come era già stato tradizionale compito dell'imperatore. L'incontro tra i capi militari barbarici e i vescovi aveva cioè offerto ai primi anzitutto un modello di autorità — morale e materiale — che si discostava di molto dai semplici compiti dei re barbarici, semplici leader militari. Provenienti dalle famiglie senatoriali gallo—romane, 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 della Gallia si presentavano al vertice della gerarchia sociale, responsabili della conservazione morale, nonché della salvaguardia dagli errori di comportamento 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: “La vostra fede è la nostra vittoria” scrisse a Clodoveo, complimentandosi con lui per l'avvenuta conversione, Avito, vescovo di Vienne.

Anche se molti dubbi sussistono tutt'oggi sulla sequenza temporale degli avvenimenti e sulla stessa attendibilità della versione fornita da Gregorio (le fonti scritte per la Gallia relative alla fine del secolo V e all'inizio del secolo VI sono infatti scarsissime e non è chiaro da quale 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 sua legittimazione personale di re dei Franchi. Dopo aver provveduto a eliminare fisicamente tutti i suoi parenti — cioè coloro che potevano legittimamente opporsi alla sua stabilità — Clodoveo ricevette 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 augustus”, diventando così delegato ufficiale dell'impero nella provincia della *Gallia Belgica secunda*. La conversione, inoltre, stimolò il diretto coinvolgimento del re nel disciplinare l'accordo tra le gerarchie ecclesiastiche — secondo l'esempio imperiale — come testimonia la convocazione da parte di Clodoveo del concilio di Orléans (511), a cui presero parte trentadue vescovi, e nel quale si discusse anzitutto la regolamentazione delle istituzioni ecclesiastiche, l'amministrazione delle loro proprietà e infine i doveri e il comportamento del clero. Secondo Gregorio, infine, la cristianizzazione di Clodoveo implicò anche la subitanea

elaborazione di modelli monumentali di celebrazione della memoria regia. 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 santi Apostoli, fondata a Parigi insieme con la moglie Clotilde. E' 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, un celebre anello sigillo recante la scritta *Childericus rex*), circondato da cinque grandi fosse contenenti ognuna svariati giovani puledri, offerti in sacrificio dall'aristocrazia franca al re defunto.

Nella narrazione di Gregorio di Tours, dunque, la conversione di Clodoveo appare, a tutti gli effetti, trasformarlo da re militare a funzionario romano. Lo stesso mutamento prospettico caratterizza le narrazioni che riguardano le conversioni di altri re barbarici, in seguito alla loro adesione al cattolicesimo. Secondo Isidoro di Siviglia, il progressivo avvicinamento al cattolicesimo da parte del re visigoto Leovigildo, dopo essere rimasto a lungo ariano, anzi "riempito del furore dell'eresia ariana", si manifesta con l'adozione di stili del potere e dell'azione politica imperiale: adottò le insegne regie, fondò una città chiamata *Reccopolis* in onore del figlio Reccaredo, infine revisionò il codice delle leggi di Eurico; mentre nella descrizione di Reccaredo, con il quale il passaggio al cattolicesimo si compì definitivamente, l'incoronazione di Reccaredo è presentata come un intervento divino: "egli fu incoronato della regalità, egli che fu rispettoso della religione e tutt'affatto diverso dal padre", secondo una formula poi ripresa dai vescovi riuniti da Reccaredo stesso nel III Concilio di Toledo nel 589: "A chi da parte di Dio la corona eterna se non al molto ortodosso re Reccaredo? Lui, il conquistatore di nuovi popoli per la chiesa cattolica, possa veramente meritare la ricompensa degli apostoli, lui che ha compiuto una missione apostolica" (REYDELLET, 1981, pp. 534- 543).

Così come le conseguenze della conversione regia furono costantemente prospettate nei termini di un rafforzamento del potere regio, anche il contesto che precede la conversione regia ricorre a più riprese nelle fonti. Le preghiere della cattolica regina Clotilde nei confronti del testardo marito Clodoveo hanno il loro diretto pendant nella corrispondenza tra Nicezio, vescovo di Treviri, e la moglie del re longobardo Alboino, Clotsuinda, figlia del re franco Clotario I, nella quale il prelado esorta la regina a imitare l'illustre esempio di sua nonna Clotilde e a provvedere affinché il marito si converta al cattolicesimo; oppure ancora nella narrazione di Beda, ove si dice che il re pagano degli Angli, Aethelbert, era sposato con Berta, figlia del re dei Franchi, e che essa aveva portato con sé un vescovo cattolico. Non è però necessario supporre che queste affermazioni corrispondano a una reale influenza femminile nella conversione al cristianesimo. Come ha di recente proposto Kate Cooper (1996), l'argomentazione narrativa utilizzata dai vescovi altomedievali trova le sue più antiche radici nella società tardoantica, dove il paradigma dell'influenza

femminile – nei suoi positivi risvolti di aggregazione della famiglia per il bene comune o in quelli negativi della dissoluzione dell'unità di intenti tra i coniugi – è ripetutamente utilizzato dai celibi, cioè dalla categoria maschile nuova che si afferma col cristianesimo, come testimonianza della continua fragilità degli uomini sposati rispetto ai celibi, cioè come mezzo retorico per affermare la superiorità del proprio status. Nelle parole di Agostino nella epistola a *Firmus* (*Epistolae*, 2*, 4): “Io non temo di offenderti se ti esorto a entrare nella Città di Dio attraverso l'esempio di una donna: perché se è una cosa difficile, devi ricordare che il sesso più debole vi è già riuscito; se invece è facile, non vi è ragione perché il sesso più forte non debba già esservi riuscito”.

5. Modelli di ambiguità: i Longobardi.

Se di norma le fonti narrative altomedievali tendono a condensare il processo di conversione in un unico episodio eclatante, frutto immediato dell'agire di un singolo individuo, il caso dei Longobardi presenta indubbiamente una peculiarità, principalmente sotto questo aspetto. Infatti il processo di conversione dei Longobardi non è segnato, nelle fonti narrative giunte fino a noi, da nessun gesto memorabile, da nessuna conversione regia effettuata in modo spettacolare ed eclatante, da nessuna opera missionaria esplicitamente oggetto di una specifica narrazione: l'unico aspetto che si può conoscere con certezza è che nel momento in cui compaiono nella documentazione scritta le carte di transazioni private e i diplomi regi, vale a dire all'inizio del secolo VIII, sia la regalità longobarda sia l'aristocrazia del regno si presentano come cristiane, favorendo la costruzione di nuove chiese, fondando propri monasteri privati, urbani e rurali, e, da ultimo fornendo il reclutamento dell'episcopato.

In questo vuoto di informazioni, varie sono state le ipotesi formulate a proposito della caratterizzazione religiosa dei Longobardi, anteriormente al secolo VIII. Normalmente si afferma che i Longobardi si convertirono dal paganesimo all'arianesimo verso la fine del secolo V, durante il loro stanziamento in Pannonia, e che essi avrebbero compattamente mantenuto il proprio credo eterodosso durante tutto il secolo VI. Soltanto all'inizio del secolo VII, i Longobardi avrebbero iniziato una lenta fase di conversione al cattolicesimo, soprattutto per influenza della regina Teodelinda, moglie di stirpe bavara del re Autari (584-590) e poi del re Agilulfo (590-616), delle iniziative missionarie intraprese da papa Gregorio Magno (590-604) e infine della predicazione del monaco irlandese san Colombano, giunto in Italia settentrionale nel 612. Soltanto alla metà del secolo VII secolo l'arianesimo sarebbe stato ufficialmente sconfessato da re Ariperto I (653-661). Parallelamente a questa interpretazione, si è molto spesso sottolineato che, nonostante l'adozione ufficiale dell'arianesimo, i rituali e i comportamenti religiosi dei Longobardi fossero rimasti fundamentalmente improntati dal loro paganesimo germanico originario. Sia la lentezza della conversione al cattolicesimo, sia la matrice fundamentalmente pagana delle pratiche religiose longobarde sono state più volte

indicate come il motivo dell'ostilità papale nei confronti dei Longobardi stessi, e quindi, in definitiva, come causa principale della fine del loro regno in Italia, in seguito alla sconfitta da parte dei Franchi nel 774.

Nonostante i tentativi effettuati dalla storiografia nel fornire ai Longobardi una chiara identità religiosa ariana o pagana e nell'attribuire un ruolo fondamentale nella conversione al cattolicesimo a una presunta serie di missioni papali da parte di monaci orientali, occorre sottolineare che il tratto distintivo della religiosità longobarda rimane assai difficile da definire e da inserire in una precisa categoria confessionale; che ciò che le fonti sottolineano è precisamente l'alto grado di conflitto e di frammentazione che contraddistingue anzitutto la religiosità regia. Si è infatti da un lato cercato di enfatizzare la caratteristica fondamentale pagana della religione longobarda delle origini, enfatizzando come elementi di religiosità germanica alcuni passi contenuti in alcune fonti scritte tra i secoli VI e X. Uno di tali passi è quello contenuto nei *Dialogi* di Gregorio Magno, in cui si parla di alcuni contadini romani catturati dai Longobardi che sono costretti a viva forza a partecipare al sacrificio di una testa caprina al diavolo, mentre gli stessi Longobardi danzano e cantano un *carmen nefandum*; in un secondo passo i *Dialogi* parlano poi di quaranta *rustici* obbligati dai Longobardi a mangiare *carnes immolaticias* (carni di animali sacrificati), sebbene essi le considerassero *cibum nefandum* (Gregorii Magni *Dialogi Libri IV*, III, 27, 28, pp. 198-199). Un altro esempio di paganesimo germanico sarebbe contenuto nella *Vita Barbati episcopi Beneventani* (secolo IX), nel quale il santo è detto assistere a un rituale che si teneva regolarmente all'esterno delle mura di Benevento, che comprendeva una gara equestre durante la quale, dopo aver appeso una pelle di vipera a un albero sacro, i cavalieri in corsa tentavano di strappare brani della stessa pelle (*Vita Barbati episcopi Beneventani*, 1, p. 557). Il terzo aspetto è quello che riguarda infine, la presenza, tra i secoli VI e VII, di rituali funerari che comprendono la deposizione di defunti riccamente abbigliati con armi e gioielli. Walter Pohl (2002) ha di recente osservato come sia impossibile, e forse anche inutile, classificare puntualmente tali rituali come puntuali derivazioni di una religiosità germanica: se nel caso di Gregorio Magno la fonte di informazione sui sacrifici delle capre può facilmente essere ricondotta a numerosissimi esempi biblici, nel caso del culto della vipera è molto più probabile che si tratti della prosecuzione di una specificità culturale locale, per il quale i *Marsi* del territorio beneventano erano noti fino dal secolo IV; quanto infine alle sepolture con corredo è noto che, a partire dalla fine del secolo VI, i corredi con armi e gioielli comprendono oggetti, quali le crocette auree, che sono esplicitamente cristiani, e che tombe con armi e gioielli sono di frequente rinvenuti proprio all'interno di edifici ecclesiastici. Se è indubbio che i Longobardi, sin dal secolo VI, utilizzarono simboli cristiani, risulta più problematico dedurre da questi la cristianità di chi li utilizzava; se è del tutto ozioso cercare di comprendere se il fenomeno delle sepolture con corredo derivi dalla barbarizzazione dei Romani oppure dalla romanizzazione dei Longobardi, è più utile concludere che il processo di cristianizzazione dei Longobardi incluse anche le sepolture con corredo.

Quanto alla cristianità longobarda è possibile osservare, nelle fonti più antiche, una serie incoerente di affermazioni: Procopio (metà secolo VI) afferma esplicitamente che alla fine del secolo V i Longobardi “erano cristiani”, espressione che, confrontata con il vocabolario utilizzato dallo stesso Procopio, starebbe a significare la loro ortodossia cattolica (FANNING, 1981); nel 560 il vescovo Nicezio di Treviri, nella sua lettera a Clotsuinda, prima moglie del re Alboino, e figlia del re franco Clotario I, invita la donna a imitare l'esempio di sua nonna Clotilde – moglie di Clodoveo – e di persuadere il marito a convertirsi al cattolicesimo, cessando di permettere che alla sua corte vi fossero degli ariani, deprecando il fatto che il re avesse inviato propri *fideles* a visitare i luoghi sacri in Italia che erano venuti a contatto con degli ariani. Tramite Clotsuinda, Avito invita infine il re, palesemente incurante delle cose sacre, a inviare in Gallia propri ambasciatori, perché essi possano osservare da vicino i miracoli compiuti dalle sacre reliquie (*Epistolae Austrasicae*, 3, pp. 119-122). Dunque, apparentemente, i longobardi sarebbero cristiani alla fine del secolo V, ma pagani, con tentazioni ariane, alla metà del secolo successivo. Il quadro si complica ulteriormente se si considera che, dal punto di vista politico, l'epiteto di ‘infedele’ è utilizzato nelle fonti in maniera assai strumentale, a seconda delle relazioni politiche, di antagonismo o di concordia tra regni contermini. Ancora Pohl (2002) ha ben messo in evidenza che nel periodo di maggiore ostilità tra Franchi e Longobardi (attorno al 580), il re franco Childeberto II descriveva i suoi nemici Longobardi come una “gente perfida di fede e religione assai iniqua” (*Epistolae Austrasicae*, 46, p. 151); ma appena un decennio dopo, quando le relazioni tra i due popoli si indirizzarono a una decisa collaborazione, l'arianesimo dei Longobardi cessa di essere menzionato del tutto. Sembra proprio che per i Longobardi l'arianesimo e il cattolicesimo siano rimaste, fino ad una età abbastanza avanzata, due opzioni alternative: senza contare che in Italia, al momento dell'arrivo in Italia dei Longobardi nel 568, non vi era la presenza di un solo cristianesimo – quello ortodosso – poiché a Ravenna le fonti testimoniano la presenza di una larga fazione di clero ariano, largamente spogliato dei propri beni a favore del clero cattolico. Dunque, affermare che l'identità ariana costituisse un elemento di separazione tra i Longobardi e gli ‘indigeni romani’ è senz'altro un'esagerazione non confermata dalle fonti stesse. D'altronde, un re come Rotari, che Paolo Diacono nella sua *Historia Langobardorum* descrive come re pacifico e legislatore, fu ariano: nonostante ciò, sempre secondo Paolo Diacono, fu lo stesso san Giovanni Battista, a cui la chiesa funeraria del re era dedicata, a proteggere la tomba di Rotari da un ladro che la voleva derubare, perché, dice lo stesso santo “Anche se non credeva in maniera giusta, tuttavia mi si era affidato” (*Historia Langobardorum*, IV.47, p. 231).

Questa inderminatezza verso scelte religiose politicamente unitarie permette di comprendere anche talune vistose assenze nella produzione agiografica del secolo VII: per esempio, la completa mancanza di un'agiografia locale, tesa a promuovere come santi esponenti dell'aristocrazia, come accade invece nel mondo franco; e la mancanza di un'agiografia regia. Nonostante la

regina Teodelinda, moglie dei re longobardi Autari e Agilulfo alla fine del secolo VI, possedesse tutti i potenziali requisiti per la costruzione di una successiva identità agiografica (l'edificazione di chiese e monasteri; la sepoltura venerata localmente; una serie di oggetti a lei donati da papa Gregorio Magno, saldamente collegati con la sua personalità), una *Vita* di Teodelinda non fu mai scritta. La mancanza di continuità dinastica all'interno del regno longobardo impedì dunque anche la santificazione dei re e delle regine del passato.

Sotto il profilo religioso, ciò che sembra caratterizzare l'azione del re, a partire dal re Liutprando (ca. 720) è il progressivo consolidamento della città di Pavia come capitale regia, all'interno della quale è favorito il confluire delle reliquie dei santi locali venerati nel regno, trasformando la capitale stessa nel centro di raccordo fisico, anche dal punto di vista culturale, con i ducati periferici. Quando la documentazione privata comincia a farsi numericamente più consistente, nel corso del secolo VIII, si può inoltre notare che una parte notevole delle attività di consolidamento aristocratico — sia nei termini di rafforzamento clientelare locale, sia nei termini di proiezione dell'identità aristocratica stessa — è attuata attraverso le fondazioni di numerosissimi monasteri privati, urbani e rurali, che, non diversamente da quanto si può constatare per il regno dei Franchi, fungevano da luoghi di sacralizzazione e di commemorazione della memoria familiare, imprimendo una direzione monastica alle politiche di consolidamento aristocratico.

6. Modelli di corruzione.

Così come il caso franco fu utilizzato per lungo tempo come esempio positivo per esprimere lo stadio di assoluta simbiosi di intenti tra i capi franchi e l'episcopato gallo—romano, la successiva evoluzione delle strutture ecclesiastiche all'interno del regno franco ha stimolato negli storici una valutazione assai negativa di quell'esperienza, sottolineandone gli aspetti di corruzione e di devianza dalle tradizioni originarie, di scarso livello culturale, specie nella parte settentrionale della Gallia — la regione denominata a partire dal secolo VII *Austrasia* —, meno soggetta all'influenza della cultura romana. Sulla scorta di fonti relative alla metà del secolo VIII, ci si è a lungo chiesti quanto la conversione del re avesse significato un reale cambiamento nelle pratiche religiose dei Franchi e non si fosse piuttosto trattato della semplice sovrapposizione di una vernice cristiana sui culti idolatrici tradizionali e sulle pratiche religiose pagane. Soprattutto lo scambio epistolare intrattenuto tra il monaco anglo—sassone Wilfrid—Bonifacio e il papa Zaccaria (metà secolo VIII) sulla necessità di riformare il clero franco, ha fatto ritenere che la penetrazione del cristianesimo tra i Franchi fosse stata del tutto superficiale e che l'assunzione all'episcopato di rappresentanti dell'aristocrazia franca — come avvenne a partire dal secolo VII — avesse inevitabilmente comportato una germanizzazione del ceto episcopale con il conseguente decadimento dello stile di vita di vescovi e di prelati. Bonifacio scrisse infatti al pontefice 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”: né i vescovi né i chierici perseguivano più l’antico stile di vita, caratterizzato dall’attività letteraria e dall’educazione retorica, ma si dedicavano invece ad attività sociali che erano del tutto simili a quelle dell’aristocrazia laica, la caccia e i banchetti, anzitutto. Misero appariva poi a Bonifacio 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 che avrebbero condotto a un vistoso allontanamento dai comportamenti originari. Vista in questa prospettiva, la conversione di Clodoveo è stata perciò valutata alla stregua di una semplice una mossa politica, ritenendo che la decadenza del clero franco fosse direttamente originata dalla scarsa convinzione con cui la fede stessa era stata praticata dai suoi più alti rappresentanti franchi. Oltre che sul piano politico, a partire dal secolo VII l’età merovingia si caratterizzerebbe dunque anche sotto il profilo religioso come un lungo momento di regresso. Una più recente e attenta valutazione dell’orientamento ideologico che caratterizza le fonti scritte prodotte nel regno dei Franchi nel secolo VIII ha fortemente attenuato questo quadro negativo, sottolineando anzi sottolineato come “le fonti disponibili siano, paradossalmente, l’ostacolo principale per comprendere la cultura e la società merovingia”, poiché esse risultano fortemente connotate in senso politico, in quanto sono volte a legittimare la necessità di sostituire i Pipinidi alla dinastia merovingia e a denigrare, sotto ogni aspetto, la cultura e la società del passato immediato (HEN 1995).

L’esame diretto delle fonti del secolo VII relative al regno dei Franchi presenta invece alcune caratteristiche assai interessanti per spiegare in quale specifica direzione si era evoluta la cristianizzazione del regno. Se dal punto di vista del reclutamento del clero, è indubitabile che le aspirazioni dell’aristocrazia franca si indirizzarono ben presto a conseguire le cattedre vescovili (gli stessi re merovingi fornivano, a partire dalla seconda metà del secolo VI, la loro approvazione per l’elezione vescovile, favorendo i candidati a loro più fedeli), la diretta consequenzialità che si è venuta a instaurare tra questo fenomeno e la decadenza del clero franco, è stata notevolmente attenuata. Anzitutto si è constatato che, dal punto di vista dell’attività culturale, della produzione liturgica, dei rituali connessi con la vita e la morte degli individui, non si può constatare alcuna significativa frattura tra l’età merovingia e l’età carolingia, poiché molte delle iniziative presentate come integrali riforme dai Pipinidi — Carolingi, furono in realtà la semplice prosecuzione di esperienze antecedenti. Inoltre occorre considerare l’estrema vivacità della vita religiosa in età merovingia, che si esplicita nella fondazione, soprattutto da parte regia,

di una serie di potenti monasteri – primi tra tutti quello parigino di St-Denis e quello della Ste-Croix di Poitiers – nonché di una fitta rete di monasteri familiari che permettevano ai nuclei parentali aristocratici di collegarsi a livello infra regionale (LE JAN, 2001). La vivacità della vita monastica è poi attestata, all'interno del regno, dalla concomitante presenza di monaci di tradizioni diverse, in primo luogo i monaci di tradizione celtica presso il monastero di Luxeuil, fondato dal re Childeberto II per il monaco Colombano tra il 593 e il 596. Si è anzi di recente proposto che l'attività di iniziale evangelizzazione delle popolazioni che vivevano ai confini del regno franco sia scaturita dall'intesa tra il re merovingio e Colombano stesso, contribuendo alla strutturazione di una 'ideologia missionaria' nel regno (WOOD, 2001, pp.32-34): quanto le accuse rivolte alla chiesa franca alla fine del secolo VIII risultassero volte a prospettare una luce totalmente negativa su tutto il passato merovingio, risulta allora chiaro dal rinnovato ruolo che è stato attribuito alla chiesa franca nell'evangelizzazione sia delle isole britanniche, sia dei territori dell'alto e del medio Reno, come nel caso dei Bavari, promossa dall'abate Eustasio di Luxeuil dopo il 615.

Infine, appare totalmente fuorviante l'immagine episcopale di età merovingia che le fonti del secolo VIII prospettano. Proprio il prestigio attribuito alla carica vescovile all'interno dell'amministrazione del regno aveva determinato i potenti conflitti che di continuo sorgevano al momento della morte di un vescovo, per la sua successione. La nomina vescovile si trovava infatti contesa tra gruppi familiari locali che tendevano a dinastizzare al loro interno la carica, i gruppi aristocratici loro rivali, e infine le fazioni nate all'interno del clero locale. Le *Historiae* di Gregorio di Tours mostrano infatti numerosi esempi delle ambizioni nate in seno al gruppo degli arcidiaconi che tendevano a presentarsi quali naturali successori del proprio vescovo, e della loro capacità di mobilitare le proprie fazioni di sostenitori locali (WOOD, 1986, pp. 77-79). A partire dalla seconda metà del secolo VI, si verificò inoltre una ingerenza sempre più accentuata del re nella nomina vescovile come in quella degli ufficiali pubblici: il processo di distinzione della famiglia dei Merovingi rispetto agli altri gruppi aristocratici era infatti consistito, tra le altre cose, anche nel porsi al centro dei destini individuali dei funzionari, che spesso erano designati senza avere nessun legame locale con la loro sede, riservandosi il diritto di rimuoverli dalla loro carica non appena il loro rapporto di coesione con il re fosse venuto meno. Secondo Venanzio Fortunato lo stesso Gregorio doveva la sua nomina a vescovo di Tours all'intervento diretto di re Sigeberto e della moglie Brunilde, mentre il suo patrimonio e le sue relazioni familiari erano incentrati in Burgundia e in Alvernia. Potere pubblico e potere episcopale operavano in stretta contiguità e reciprocità di rapporti con il potere regio: se al re era necessario il supporto dei propri fedeli armati, ugualmente necessario gli era l'appoggio dei vescovi nelle principali città; all'inverso, allo stesso modo in cui mantenimento dello status aristocratico era garantito dalla continuità di sintonia con il re, così i chierici necessitavano del supporto regio per effettuare la propria eventuale ascesa vescovile. Sotto il profilo religioso, l'attività

vescovile si indirizzò vigorosamente a un più accentuato controllo territoriale all'interno della propria diocesi, con risultati che si ripercossero vistosamente anche sotto il profilo materiale: a partire dalla seconda metà del secolo VI i vescovi si fecero promotori del restauro, se non della radicale ricostruzione, degli edifici religiosi all'interno della propria diocesi, provvedendo parallelamente a ricollocare in sedi più acconce le reliquie dei vescovi loro predecessori. E' in questo senso esemplare l'elogio fatto da Venanzio Fortunato al vescovo Leonzio di Bordeaux e a sua moglie Placidina: la coppia vescovile, oltre a essere celebrata per la propria attività di restauratori della romanità nelle loro residenze private, è lodata per aver fatto erigere edifici ecclesiastici del tutto nuovi, sia per aver ampliato o restaurato edifici di culto già esistenti (Edifici nuovi: Venantius Fortunatus, *Carmina*, II 11, 12; edifici preesistenti rinnovati: I 7, 10, 11, 12, 13, 15), descrivendo, talora con grande minuziosità, la portata di questi interventi. A Saintes, nella basilica di san Viviano, Placidina si è occupata di onorare il sepolcro con le reliquie del santo, dotandolo di una teca d'argento, Leonzio ha offerto le nuove decorazioni musive per le pareti della chiesa; ancora a Saintes, Leonzio e Placidina hanno fatto rivivere il culto del vescovo Eutropio, restaurandone la chiesa cimiteriale, e fornendo l'edificio di un nuovo soffitto di legno scolpito e di nuovi affreschi. L'attività di cura e di tutela degli edifici ecclesiastici e dei sacri resti da loro ospitati si presenta inoltre come uno degli elementi che caratterizzano la continuità dell'azione vescovile sotto il profilo dinastico: per la chiesa di St-Denis a Bordeaux si sottolinea che le reliquie del santo furono portate in città da un luogo lontano ad opera di Amelio, vescovo predecessore e padre dello stesso Leonzio, e che fu Amelio a costruire la piccola chiesa che ora Leonzio ha ampliato. L'insediamento del gruppo parentale di Leonzio a Bordeaux e il suo successivo rafforzamento come famiglia vescovile pare dunque realizzarsi attraverso la progressiva concentrazione dei culti praticati nella propria diocesi all'interno della città sede episcopale, e quindi attraverso il fermo controllo delle reliquie e delle devozioni, connotando visivamente la paternità del proprio operato (*Les reliques*, 1999). Restaurando le antiche chiese che ospitavano le sepolture dei santi vescovi del passato, ritrovando e onorando le loro reliquie, i nuovi vescovi, specie se provenienti da contesti territoriali estranei da quello in cui si trovavano a dover operare, si proclamavano custodi della loro memoria ed eredi del loro culto, proponendosi alla collettività come figli spirituali dei loro illustri predecessori. Le fonti dei secoli VI e VII non permettono dunque di verificare né una mancanza di attività religiosa, né tanto meno il venir meno dei vescovi ai loro doveri istituzionali.

Come si è sopra accennato, occorre invece valutare la forte connotazione ideologica che caratterizza le fonti che narrano della decadenza del clero franco. Oltre a essere il frutto dell'esperienza radicale e assai intransigente del monachesimo anglo—sassone, che ebbe proprio nel monaco Wilfrid—Bonifacio uno dei suoi rappresentanti più rigidi, esse si originano 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 soppiantarla 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, dall'altro, la stretta compenetrazione tra le strutture monastiche e l'ascesa dei Pipinidi stessi.

7. Modelli di evangelizzazione.

Le isole britanniche occupano un posto a parte nella vicenda della cristianizzazione, sotto molteplici aspetti. In primo luogo perché il dominio di Roma vi era stato del tutto assente — come nel caso dell'Irlanda — o perché, come nel caso della *Britannia*, pur all'interno dell'organizzazione romana, essa non era riuscita a penetrare in profondità in tutto il territorio conquistato, e il ritiro delle truppe imperiali a partire dalla fine del secolo IV aveva allentato di molto sia l'organizzazione territoriale basata sulle città, sia la forza delle aristocrazie romanizzate. Oltre a questa peculiarità, la vicenda della conversione delle isole britanniche si basa su due differenti tradizioni: una, esplicita, di matrice monastica e romana, e una seconda, ricostruibile attraverso un complesso collage di fonti di natura diversa, che presenta invece il cristianesimo in queste aree come il frutto dell'azione quotidiana delle relazioni tra Anglo—Sassoni e Franchi e tra Anglo—Sassoni e Britanni.

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 barbarici aveva rinvigorito nel clero l'ardore missionario che aveva caratterizzato gli esordi del cristianesimo. Le iniziative di conversione, che si configurano anche come una sorta di rivalsa culturale e politica sul dominio militare dei barbari nei confronti delle popolazioni latine, si acuirono all'interno delle comunità monastiche — sin dalle loro origini organizzatesi per realizzare l'ideale evangelico di perfezione, intesa come privazione — nel desiderio di raggiungere luoghi ostili, reputati selvaggi poiché non erano mai stati avvicinati dal dominio di Roma.

Alla prima metà del secolo V, attraverso iniziative per lo più individuali, si suole attribuire un primo stanziamento di monaci celtici, provenienti dalla Britannia sud—occidentale e dalla Gallia, verso l'Irlanda, 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 lenta e iniziale diffusione. Nel 432 fu inviato in Irlanda dal papa Celestino, 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* fu condotto in Irlanda come prigioniero. Tornato in patria, fu spinto da una visione a ritornare in Irlanda a predicare il Vangelo, e ad "addentrarsi 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 fronteggiare le comunità tribali e paiono aver dovuto utilizzare mezzi di persuasione adatti a convincere le comunità locali anzitutto a proposito della superiore forza fisica di Dio e dei suoi inviati. Frequenti sono infatti i miracoli operati dal santo come manifestazioni di violenza fisica, in combattimenti e scontri contro i druidi, durante i quali questi ultimi sono violentemente scagliati nel cielo, oppure atterrati al suolo. In ogni caso, dati gli accenti relativi alla conversione istituzionale degli Irlandesi (comprendenti cioè espliciti accenni ai rituali del battesimo, dell'edificazione di chiese e dei rituali di consacrazione dei chierici) è stato osservato come queste preoccupazioni risultino il frutto delle rielaborazioni successive della *Vita* dello stesso Patrizio.

Anche se le modalità di espansione del modello e dell'organizzazione cristiana in Irlanda non sono affatto chiare, è certo che a partire dal secolo VII, quando le fonti si fanno più numerose, la chiesa irlandese appare aver già assunto una sua autonoma conformazione, che differiva notevolmente, dal punto di vista organizzativo, da quella continentale. Invece del sistema continentale, 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 di loro in *paruchie*, poste sotto il controllo dell'abate del monastero principale. Non si tratta perciò di unità territoriali, poiché i monasteri consociati erano distribuiti su tutta l'isola, a considerevole distanza l'uno dall'altro. Inoltre, l'abate, e non il vescovo, aveva il potere amministrativo. Secondo Beda il Venerabile — monaco a Jarrow, nella Northumbria, tra i secoli VII e VIII, autore della *Storia ecclesiastica delle genti Anglo-Sassoni* —, quando il monaco irlandese Colombano 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 regione 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, in un territorio ove mancava il raccordo funzionale dei centri urbani, la chiesa irlandese sviluppò sue proprie consuetudini — per esempio elaborò un suo proprio modo di calcolare la data della Pasqua — e sue proprie regole monastiche, particolarmente severe. In ambiente irlandese furono infatti elaborati i penitenziali, minuziosi elenchi di peccati e di trasgressioni con la corrispettiva penitenza, che ne costituiva l'appropriato rimedio. 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. Un altro punto di frizione tra le tradizioni irlandesi e quelle continentali era costituito dalla mancanza di incardinamento monastico presso una precisa sede fisica, e anzi, in esatta opposizione, l'esaltazione della *peregrinatio* monastica come via attraverso la quale raggiungere la perfezione. Esempio di tale *peregrinatio* è quella intrapresa dal monaco Colombano e dai suoi discepoli. Educato alla metà del secolo VI nella comunità cristiana di Bangor, Colombano si recò attorno al 591 presso i re franchi Gontrano e Childeberto II. Attorno al 593 lo stesso Childeberto donò a Colombano la terra su cui edificare un proprio monastero a Luxeuil, nonostante le evidenti differenze teoriche — *in primis* sulla datazione della Pasqua — che lo separavano dall'episcopato franco. Ritornato per breve tempo in Irlanda, egli si recò nuovamente nel regno dei Franchi, presso i re Clotario II e Teodeberto II: quest'ultimo gli concesse “all'interno della *Germania*, ma presso il Reno, una città in rovina che ora si chiama Bregenz” affinché Colombano potesse sperimentare a diffondere la fede tra le nazioni vicine. La morte di Teodeberto lo convinse infine a lasciare Bregenz e a recarsi presso il regno dei Longobardi, ove il re Agilulfo gli concesse una terra a Bobbio ove fondare un proprio monastero. La *peregrinatio* di Colombano si articolava quindi, più che in una vera e propria attività missionaria, nella ricerca di supporto politico per instaurare nuovi monasteri.

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 secolo VII. Nel racconto di Beda, invece, 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 è in realtà assai probabile, come suggeriscono le attestazioni di personaggi cristiani in Britannia anteriormente al 597, che le missioni di Agostino si siano effettuate in 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 — è indubbio che la chiesa della Britannia non pare aver sviluppato alcuna struttura consistente tra i secoli V e VII, specie nella parte orientale dell'isola. D'altra parte, i numerosi matrimoni con principesse cristiane di cui lo stesso Beda racconta a proposito dei re del Kent, di Northumbria, e nella Mercia, oltre che gli intensissimi rapporti commerciali e culturali tra le due sponde della Manica, spingono a ritenere che, anche in Inghilterra, si possa immaginare la diffusione di una sorta di proto—cristianità che precedette il riassetto istituzionale della Chiesa, a cui concorsero sia i monaci irlandesi, sia anonimi ecclesiastici di provenienza franca, sia, infine, i Britanni stanziati nella parte occidentale dell'isola (CAMPBELL 1986). E' stato infatti rilevato che anche gli Anglo—Sassoni non sono ormai

più da considerare senz'altro come risoluti assertori del paganesimo, pur non mancando tracce archeologiche di culti e pratiche idolatriche, riferibili, per la maggior parte, a un'epoca ben successiva allo stanziamento. 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. E' del tutto probabile, dunque, che il brutale e originario paganesimo degli Anglo—Sassoni descritto da Beda non rappresenti che un mezzo retorico per enfatizzare l'efficacia delle missioni romane, a partire da quella di Agostino, e la durezza sovvertitrice degli insegnamenti monastici.

Anche per l'Inghilterra, comunque, la conversione dei re Anglo—Sassoni fu della più ampia portata 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, "a 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 Inghilterra permise alla Chiesa britannica di sviluppare un rapporto privilegiato e di costante raccordo con la Chiesa di Roma, e si estrinsecò sia nell'organizzazione del territorio attraverso un'articolazione diocesana, cioè nella nomina di vescovi per i principali centri urbani, ma soprattutto nel permanere dell'ardore missionario romano che spinse, nel corso del secolo VIII, le iniziative evangelizzatrici dei monaci a indirizzarsi nei territori della Frisia, della Turingia e della Sassonia, cioè nelle zone immediatamente confinanti con il regno dei Franchi, dalle quali gli stessi monaci anglo—sassoni pensavano di essere originari. 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 e ebbero come esito istituzionale la fondazione di nuove diocesi e di nuove sedi vescovili, quali anzitutto quella di Utrecht, ove Pipino II installò il monaco Willibrord attorno al 695. 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.

8. Modelli di omologazione e di imposizione (secoli IX—X)

Fu certo grazie a questa uniforme, seppur articolata, matrice comune, al contempo culturale e politica, se, nel corso del secolo VIII si poté procedere — non senza traumi — a una seconda svolta nella trasformazione del cristianesimo stesso, una svolta progettata e fortemente voluta dalle élites caroline, nel quadro dell'unificazione e dell'omologazione dei comportamenti sociali del territorio dell'impero politicamente soggetto agli stessi Carolingi. Nel corso dei secoli VIII e IX, infatti, chierici e monaci, la cui autorità morale fu

prospettata come autorità suprema nel vigilare e correggere i comportamenti della popolazione tutta, intrapresero – in pieno accordo e armonia con le autorità politiche – una vigorosa opera di omologazione della cultura e delle pratiche religiose dell'Europa occidentale, unificando e uniformando anche il reclutamento e l'educazione di chierici e monaci, che furono saldamente ancorati a una propria sede fisica e per questo stabilmente inseriti all'interno della geografia territoriale dell'impero stesso. Tale vigore unificante permise quindi la seconda fase di esportazione del cristianesimo in quelle regioni, come la Sassonia, che si erano dimostrate poco inclini a soggiacere stabilmente alle regole e ai parametri di subordinazione politica imposti dai Carolingi. Tale seconda fase si strutturò come ampliamento al contempo politico e religioso, attraverso il quale la distrettuazione territoriale in diocesi costituiva il permanente assetto di stabile controllo politico e i confini territoriali fungevano, contemporaneamente, anche da barriere religiose.

Quando i Franchi intervennero militarmente contro i Sassoni – anzitutto nelle campagne condotte da Carlo Martello nel 718, fino a quelle del 772 – fu in un primo tempo in modo del tutto indipendente da questioni religiose: come afferma il biografo di Carlo Magno – Eginardo – tali azioni erano esclusivamente originate da questioni 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, bensì di incorporarli nel regno e dunque di adoperarsi attivamente per la loro conversione: disegno missionario e progetto politico militare vennero dunque a coincidere. E' giustamente assai noto per la sua intransigenza e severità il *Capitolare della Sassonia*, emanato da Carlo Magno dopo la sottomissione militare dei Sassoni (785): in esso, trasponendo assai probabilmente il rigore della legislazione locale, si stabiliscono pene severissime – anzitutto la pena 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 può dire conclusa.

Le reazioni alle 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 avevano il monopolio del potere politico, e si trovavano invece a doverlo contendere con gli altri due gruppi sociali preminenti – 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, identificando i Cristiani con i nemici Franchi. In quest'ultimo gruppo, l'accettazione indiscriminata dell'impianto cristiano della società trovava anche resistenze dal punto di vista economico: sin dall'inizio dell'evangelizzazione, 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 di natura essenzialmente privata con le proprie divinità; per di più esse non disponevano delle risorse agricole adeguate per fare fronte alla contribuzione forzata (REUTER, 1986). Appare comunque evidente che le missioni del secolo VIII, organizzate dai Pipinidi e poi dai Carolingi, non si indirizzarono nei confronti di società compiutamente pagane, che cioè non conoscevano il cristianesimo. Prove di natura archeologica e di natura documentaria mostrano che, come nel caso della Turingia del secolo VI, il cristianesimo aveva avuto in queste regioni a Est del Reno una sua pur labile diffusione a partire dal secolo VII.

Questo contesto, sociale ed economico, non è tuttavia l'aspetto che viene messo in rilievo dalle fonti prodotte in area franca per sottolineare le resistenze alla cristianizzazione da parte di queste popolazioni. 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 Wynfrith—Bonifacio in Turingia sono narrate come attività eroiche: in esse i monaci sradicano alberi sacri, distruggono templi, abbattono 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 Wynfrith—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, domandando, per esempio “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 Wilfrid—Bonifacio (martirizzato nel 754 dagli stessi Frisoni 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 richiedono informazioni su ciò che è lecito insegnare, o tollerare, potremmo essere sorpresi dal tenore stesso delle domande rivolte al papa, che si riferiscono tutte alla necessità di correggere o meno dei comportamenti di matrice cristiana. Per esempio: E' permesso cresimare per la seconda volta?; La messa è da ritenersi valida se celebrata con due calici anziché con uno solo? E' lecito battezzare bambini che sono stati rapiti e che non sanno se sono già stati battezzati, oppure quelli battezzati da preti adulteri? I lebbrosi hanno il diritto di ricevere la comunione? Pare allora che in Turingia, così come in Frisia e in Sassonia, la sostituzione del paganesimo con il cristianesimo sia stato un processo molto più graduale di quanto le fonti scritte del seco-

lo IX tendono ad affermare, rappresentando l'enorme investimento fatto dalla chiesa franca in queste terre. 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 — anzitutto quello di Fulda fondato nel 744 dallo stesso Bonifacio —, gli episcopi — come quelli di Brema e di Münster instaurati durante il regno di Carlo Magno — del territorio della Sassonia, della Turingia e della Frisia, 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: quale anzitutto quello della 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.

Accanto ai casi di evangelizzazione politica intrapresi all'inizio dell'età carolingia, sono da porre due altri esempi di attività di cristianizzazione che, nel corso dell'età di Carlo Magno e del figlio Ludovico il Pio, sfociarono in esiti completamente diversi, pur proponendosi analoghi obiettivi

Si tratta anzitutto della cristianizzazione degli Avari, intrapresa nella prima età carolingia, con gli stessi obiettivi e gli stessi metodi già sperimentati per i Sassoni: l'evangelizzazione intesa anzitutto come controllo territoriale a cui segue la conquista militare. La fondazione della diocesi di Salisburgo funse da polo iniziale di organizzazione missionaria, e da qui procedettero in sintonia le missioni volte contemporaneamente verso i Bavari, gli Slavi Carantani e gli Avari. Ma nel caso di questi ultimi, la sconfitta militare inflitta da Pipino, figlio di Carlo Magno, nel 796, portò al completo dissolvimento dell'Impero avaro e al dissolvimento degli Avari stessi, con la conseguente impossibilità, da parte carolingia, di strutturare territorialmente e nazionalmente il proprio dominio.

Un secondo caso di cristianizzazione parzialmente fallita riguarda le terre scandinave. A partire dalle prime incursioni vichinghe al monastero di Lindisfarne (796), gli occhi dei missionari continentali si erano infatti volti alla cristianizzazione della Danimarca, terra da cui i pirati vichinghi provenivano. A partire dall'823, con la missione condotta da Ebo arcivescovo di Magonza, la cristianizzazione dei Danesi si improntò anzitutto all'interno delle relazioni diplomatiche tra l'impero carolingio e i suoi vicini: all'inizio si trattò di conversioni individuali di re (come quella del re Harald Klak, battezzato a Magonza nell'825) che portarono all'organizzazione di vere e proprie missioni in terra danese, la prima delle quali sotto la guida di Anscario, monaco a Corvey, che raggiunse la città di Birka. La tecnica adottata da Anscario sembra essere principalmente consistita nel reclutamento locale di giovani ragazzi che egli istruiva a diventare a loro volta missionari, e nel costante appoggio presso la sede

vescovile di Amburgo. Anche in seguito all'inaspettato attacco dei vichinghi ad Amburgo, con la conseguente distruzione della chiesa di Anscario, la dispersione del tesoro ecclesiastico e la crisi della diocesi stessa, Anscario fu in grado di intrattenere buoni rapporti con il re svedese Horic I — proprio l'uomo che aveva diretto il saccheggio di Amburgo. Ma l'instabilità politica in Danimarca fece sì che gli sforzi di evangelizzazione non trovassero uno stabile interlocutore politico: la morte del sovrano appena convertito significava pertanto una crisi interna che continuamente obbligava a ridiscutere le posizioni già ottenute. Nonostante le diverse tecniche sperimentate dei missionari carolingi per poter penetrare più in profondità nel territorio danese — anzitutto quella di viaggiare insieme con i mercanti, sottolineando la rilevanza per la loro attività di poter trattare, in patria così come all'esterno di essa, con persone della stessa religione — le missioni carolingie in Danimarca non ebbero risultati decisivi e dovettero essere integralmente riprese, a partire dal secolo X.

9. 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 anglosassoni 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 Wilfrid—Bonifacio unse con l'olio santo Pipino (la stessa cerimonia fu poi ripetuta per altre due volte da parte papale), 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 del secolo VIII 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 esplicitò anzitutto nell'intensificazione dell'attività normativa. A partire dal 749 fino all'829, lo sforzo unificante della chiesa carolingia si estrinsecò nella riunione di grandi sinodi vescovili, orientati secondo tre filoni principali: in primo luogo a intensificare la corretta pratica cristiana, poi a uniformare maggiormente i comportamenti sociali di laici e di ecclesiastici, infine a preservare la purezza della Chiesa. I vescovi legiferarono o a più riprese a proposito di matrimonio, di penitenze, sui crimini di violenza, ladrocinio, frode; di osservanza liturgica e di pratiche monastiche, così come a proposito dell'equipaggiamento liturgico delle chiese rurali. Si stabilì inoltre che chierici e monaci dovessero essere stabilmente inquadrati all'interno di una precisa istituzione e che la loro circolazione nelle terre dell'impero fosse rigidamente sorvegliata e regolamentata. I chierici vaganti, di cui così spesso si parla nelle fonti normative del secolo IX, apparivano altrettanto pericolosi dei pagani, poiché i loro comportamenti

e atteggiamenti apparivano sfuggire all'ordine e al controllo territoriale. 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.

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. Responsabili dell'osservanza di tali precetti furono incaricati soprattutto i preti, 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 da quelli già esistenti nelle biblioteche del regno franco, sia di testi ottenuti direttamente da Roma — per esempio il testo 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 si presentarono come 'nuova Israele' nella lotta contro il paganesimo e nella diffusione, anche armata, del cristianesimo. E' stato di recente sottolineato (DE JONG, 2000) che tutte queste riforme si ispiravano idealmente alla riproduzione di una cattolicità autorizzata e originaria di tipo romano, di cui gli ecclesiastici carolingi si ritenevano gli unici interpreti corretti: così la "Rome in the mind" dei chierici carolingi diventava uno strumento di concreta riforma anche nella stessa Roma.

Sotto il profilo delle devozioni locali, soprattutto nel regno dei Franchi, il rapporto con il papato di Roma permise di delineare una nuova geografia della santità, che attribuiva funzioni ed efficacia soltanto a quelle reliquie di santi che, importate e approvate da Roma, potevano essere controllate dai vescovi carolingi: ciò significò la cancellazione di tutto l'immenso patrimonio agiografico che si era creato nel corso del secolo VII, durante il regno dei Merovingi. Come nel caso della *Translatio sancti Petri et Marcellini*, il trasporto delle nuove reliquie da Roma andò di pari passo con la denigrazione delle reliquie locali, le quali, si disse, non avevano ormai alcun potere taumaturgico.

Un tale interesse nel riscoprire e tramandare la tradizione 'autentica' si inserì nel desiderio di ristabilire un unico ordine all'interno della chiesa e della società nel suo complesso: per fare ciò, oltre a migliorare le basi culturali del proprio clero, la Chiesa operò nel consolidare la propria immagine di efficace tramite col divino nei confronti della popolazione, fornendo una interpretazione cristiana delle pratiche magiche e divinatorie che, come abbiamo visto, costituivano la base delle pratiche religiose delle collettività. Così come le for-

mule magiche necessitavano di essere pronunciate in modo corretto per avere l'effetto desiderato, i testi religiosi vennero equiparati e unificati, così da risultare identici in ogni luogo e ugualmente efficaci; 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 richiede la manipolazione e l'uso di opportuni strumenti che aiutino a collegarsi con il soprannaturale e che emanino da sé 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 — decorati di oro e di gemme —, sia l'edificazione di chiese sontuosamente ornate e decorate. Essi vennero intesi come oggetti che, attraverso la ricchezza della propria ornamentazione, mostravano esteriormente e visibilmente la loro efficacia e la loro potenza. Si è dunque rilevato che 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 miserabili; dall'altro, esso proteggeva gli interessi dei chierici. E' sufficiente, a questo proposito, fare riferimento alla ricca produzione agiografica carolingia — di norma limitata ad attualizzare Vite di santi del passato — in cui i santi appaiono come vendicatori implacabili delle ingiustizie perpetrate nei confronti di monaci e a vescovi; oppure alle visioni profetiche in cui gli stessi santi promettono la punizione eterna a chi avesse tentato di sottrarre beni alle Chiese.

Oltre a questi aspetti, che consentivano agli ecclesiastici di operare efficacemente nella dimostrazione visibile del proprio potere sacro, si incrementò l'attività di concreto controllo delle azioni quotidiane dei laici, affidando 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 suo preciso risvolto politico: a partire dall'età di Ludovico il Pio (inizio del secolo IX) coloro che avevano agito in modo ostile al re furono con sempre maggior frequenza inviati a espiare le proprie colpe all'interno dei monasteri, dove essi non solo avrebbero dovuto compiere la propria adeguata penitenza, ma soprattutto sarebbero stati privati per sempre del proprio *entourage* di potere e perciò politicamente annientati. Pertanto, si è giustamente sottolineato, a partire dal secolo IX i monasteri divennero delle vere e proprie 'prigioni' per gli oppositori politici .

Il prestigio dei monaci era continuamente ribadito e ostentato: esso trovava il riscontro più concreto nelle numerose donazioni fondiari e di oggetti preziosi *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 dei monaci stessi come intermediari privilegiati con Dio.

L'imposizione, a partire dall'817, della regola di san Benedetto come unica regola valida 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 che,

convertitisi in età adulta, 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, erano 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, 1996).

Un altro aspetto peculiare dell'ordinamento ecclesiastico carolingio che è stato di recente messo in luce riguarda il nuovo atteggiamento nei confronti della componente femminile della società (sia laica, sia 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 con la società dei laici e con i membri maschili del clero: esse non furono più in grado di amministrare i beni fondiari del proprio monastero — che fu di norma affidato a un *rector* — né di viaggiare, né di recarsi in pellegrinaggio (alle sole badesse era permesso di recarsi in visita al re). Si affermò implicitamente che per le donne religiose non vi era un posto all'interno della società, ma soltanto 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.

Peraltro, 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 vitali per il successo delle iniziative politiche dei gruppi familiari aristocratici: in particolare in Sassonia, durante il secolo X, essi costituirono il veicolo di rafforzamento della memoria familiare, del consolidamento della base patrimoniale e del prestigio delle famiglie stesse.

10. *I nuovi santi, le nuove sante.*

La diffusione del cristianesimo tra le popolazioni barbariche, in rapporto con l'attività personale di vescovi e monaci nella diffusione della religione cristiana, arricchì concretamente il prestigio del ceto episcopale: il crescente apprezzamento nei confronti dell'opera di pacificazione sociale svolta dai vescovi si manifestò anzitutto nell'arricchimento della tipologia di coloro che furono reputati degni di accedere alla santità. Ai martiri dei primi secoli, celebrati per l'esercizio attivo della fede e per il loro martirio 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 proselitismo svolte durante la loro vita. Occorre inoltre tenere presente che l'agiografia dell'Europa altomedievale si sviluppò nel contesto di una Chiesa che tendeva rapidamente a svilupparsi anzitutto come proprietario 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, alle quali i donatori di terra si indirizzavano rivolgendosi direttamente al santo al cui la chiesa o il monastero era intitolato. In risposta a tale competizione, i centri già esistenti, fondati da membri dell'aristocrazia, 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 della tradizione agiografica 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 conformate attraverso tappe convenzionali: presagi di grandezza già nei primi giorni di vita, un'infanzia promettente, età adulta eccellente con superamento di prove, un conscio avvicinamento al paradiso nel momento della morte e infine segni dal cielo in forma di miracoli *post mortem* per mostrare che il santo era stato accolto nella comunità celeste. La *Vita di 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.

E' evidente che se la produzione agiografica di quest'età si fosse limitata a riproporre questi 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 leaders (vescovi, anzitutto) della chiesa merovingia avevano avuto carriere controverse (in particolare, alla fine del secolo VII, le tensioni tra famiglie per ottenere le sedi vescovili erano spesso state la causa di azioni violente, quando non addirittura di assassini), 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 secolo VII — 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 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. E' da notare peraltro che le successive redazioni delle *Vite* degli stessi personaggi, perlopiù relative all'età carolingia, tendono invece a eliminare i particolari realistici, in favore di un'immagine di santità più blanda e stereotipata (FOURACRE, 1990).

Dunque, 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 aveva 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 furono continuate in età successiva, accentuandone alcune caratteristiche. A differenza del modello di santità aristocratica a cui potevano accedere indiscriminatamente uomini e 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 figlia di Pipino I 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 improntate 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.

In età merovingia, dunque, la società sperimentò direttamente il sacro, attraverso la presenza attiva di santi operanti che “potevano essere visti, toccati e imitati”. Non così in età carolingia. Data la ferma ostilità dei vescovi verso 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 ri—celebrarne le gesta, in una veste attualizzante. La società e la cultura carolingia avevano cioè maturato delle idee sulla santità, ma non avevano nessuna diretta esperienza di essa. Come si è detto, 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, comprese vere e proprie revisioni testuali e stilistiche che adattavano la personalità di santi già famosi alle aspettative e alle necessità del presente. Inoltre divennero per la prima volta oggetto di culto alcuni vescovi vissuti tra i secoli IV e V, 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 intesa 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, dal punto di vista quantitativo, 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 di irlandese di san Colombano e di Bonifacio. Ma anche per le nuove sante settentrionali, lo stereotipo tardo antico 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 Martino*.

La progressiva centralizzazione delle strutture ecclesiastiche carolingie, cui s'è fatto cenno in precedenza, agì anche in campo agiografico nel differenziare la posizione maschile e femminile all'interno della società. Già la letteratura patristica aveva 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 secolo X, 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 enfatizzarono la virilità femminile anche sul piano delle emozioni, cosicché l'unico requisito femminile che a loro restava erano le attività concrete 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 un'esperienza 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 è necessario né un pubblico, né l'interazione con il mondo esterno (SMITH, 1995).

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 e loro famiglia. Come si è anche di recente sottolineato, i monasteri femminili durante

l'alto medioevo furono, per la stragrande maggioranza, di fondazione aristocratica e rimasero sempre strettamente associati al gruppo parentale originario attraverso gli elementi femminili (LE JAN, 2001). 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 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'astinenza sessuale, nella sollecita cura dei propri sottoposti all'interno del monastero, e nella riservatezza, del tutto privata e interiore, delle loro devozioni.

Bibliografia

- CAMPBELL J., 1986, *The first century of Christianity in England*, in J.CAMPBELL, *Essays in Anglo-Saxon History*, Cambridge, pp. 49-84
- CARVER M.O.H., 1986, *Sutton Hoo in context*, in *Angli e Sassoni al di qua e al di là del mare*, Spoleto (Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, 32), pp. 61-84.
- CONSOLINO F.E., 1984, *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, Spoleto 1961 (Settimane del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, VIII)
- COOPER K., 1996, *Insinuations of womanly influence: an aspect of the christianisation of the Roman aristocracy*, in «The Journal of Roman Studies», 82, pp. 150-164.
- DE JONG M., 2001, *Christianity*, in *The Short History of Europe*, 1, a cura di R.MC KITTERICK, Oxford, pp.
- DRAKE H.A., *Lambs into lions; explaining Early Christian intolerance*, in «Past & Present», 153, pp. 3-36.
- FANNING S.C., 1981, *Lombard Arianism reconsidered*, in «Speculum», 56 pp. 241-258.
- FOURACRE P., 1990, *Merovingian history and merovingian hagiography*, in <<Past & Present>>, 127, pp. 3-38.
Frauen in Spätantike und Frühmittelalter: Lebensbedingungen, Lebensnormen, Lebensformen, Sigmaringen 1990
- W.HARTMANN, 1989, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, Paderborn.
- HEATHER P., 1986, *The crossing of the Danube and the Gothic conversion*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», 27, pp. 289-318.
- HEATHER P., MATTHEWS J., 1991, *The Goths in the Fourth century*, Liverpool.
- Y.HEN, 1995, *Culture and religion in Merovingian Gaul*, Leiden New York Köln J..N.HILLGARTH, 1986, *Christianity and Paganism, 350-750. The conversion of Western Europe*, Philadelphia 1986
- LE JAN R., 2001, *Monastères des femmes, violence et compétition pour le pouvoir dans la Francie du VII siècle*, in LE JAN R., *Femmes, pouvoir et société dans l'haut moyen Age*, Paris, pp.89-108.
- MARKUS R., 1990, *The end of ancient Christianity*, Cambridge (trad. It.: *La fine della cristianità antica*, Roma, 1996
- MILIS L., 1986, *La conversion en profondeur. Un processus sans fin*, «Revue du Nord», 68, pp. 487-498.
- POHL W., 2002, *Deliberate Ambiguity: the Lombards and Christianity*, in *Christianising People and converting individuals*, a cura di G. Armstrong, I. N. Wood, Leeds, International Medieval Research, 7, pp. 47-58.
Les reliques. Objets, cultes, symboles, 1999, a cura di E. BOZOKI, A. M. HELVETIUS, Turnhout.

- REUTER T., 1993, *Germany in the Early Middle Ages*, London.
- REYDELLET M., 1981, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma.
- SCHWARZ A., 1999, *Cult and religion among the Tervingi and the Visigoths and their conversion to Christianity*, in *The Visigoths from the migration period to the seventh century. An Ethnographic perspective*, Woodbridge, pp. 447-455.
- J.M.H. SMITH, 1995, *The problem of female sanctity in Carolingian Europe*, in <<Past & Present>>, 146, pp. 3-37.
- WOLFRAM H., 1990, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts. Versuch einer historischen Ethnographie*, Munich (3a ed.).
- WOOD I., 1986, *Merovingian Kingdoms*, London New York.
- WOOD I., 1995, *Pagan religion and superstitions east of the Rhine from the fifth to the ninth century*, in *After Empire: towards an ethnology of Europe's Barbarians*, a cura di G. AUSENDA, Woodbridge, pp. pp. 253-279.
- WOOD I., 2001, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050*, London.