

Guido Cariboni

Percorsi storiografici e metodologici

[A stampa in *La via migliore. Pratiche memoriali e dinamiche istituzionali nel liber del capitolo dell'abbazia cistercense di Lucedio*, Berlin 2005 (Vita regularis, Editionen, 3, 2005), pp. 5-24 © dell'autore – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

La ricerca sulle fonti memoriali e più in generale sulle pratiche commemorative nel medioevo, che pure presenta una antica tradizione anche in Italia¹, ricevette senza dubbio un notevole impulso, sia per il numero e la qualità delle ricerche, sia per i nuovi presupposti metodologici che stavano alla base dell'analisi dei documenti, intorno alla metà degli anni Cinquanta del secolo scorso, grazie al gruppo di ricerca riunito intorno a Gert TELLENBACH, il cosiddetto "Freiburger Arbeitskreis", attivo presso l'Università di Friburgo. Questa esperienza conflui poi a partire dal 1975 nel grande progetto interdisciplinare *Societas und Fraternitas*, elaborato presso l'università di Münster e diretto da Karl SCHMID e da Joachim WOLLASCH². L'esperienza poté essere conosciuta in Italia grazie agli intensi contatti instaurati tra lo stesso TELLENBACH e i suoi allievi da una parte e la scuola di Cinzio VIOLANTE e Cosimo Damiano FONSECA dall'altra³. Inoltre gli studiosi tedeschi si impegnarono in fruttuose ricerche relative alle fonti commemorative del regno italico e dell'Italia meridionale, basti ricordare i ricchi lavori di edizione e analisi di Franz NEISKE, Thomas FRANK, Uwe LUDWIG, Dieter GEUENICH, Hubert HOUBEN e Hansmartin SCHWARZMAIER, oltre a quelli di Heinrich DORMEIER⁴. Nello stesso tempo il rinnovato interesse per queste fonti portò gli storici

¹ Per un quadro delle edizioni e delle ricerche relative alle fonti commemorative fino agli anni Settanta si veda N. HUYGHEBAERT, *Les documents nécrologiques* (Typologie des sources du Moyen Age occidental 4), Turnhout 1972, mise à jour par J.L. LEMAÎTRE, Turnhout 1985. Per le ricerche e le edizioni condotte da studiosi italiani, con riferimento anche agli ultimi decenni, rimando al dettagliato saggio di C.D. FONSECA, «Memoria» e «Oblivio»: orizzonte concettuale e riflessione storiografica, in M. BORGOLTE / C.D. FONSECA / H. HOUBEN (Hgg.), *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi 15), Bologna/Berlino 2005, pp. 11-20.

² Su questo progetto rimando al contributo programmatico K. SCHMID / J. WOLLASCH, *Societas et fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 9 (1975) (d'ora in poi SCHMID / WOLLASCH, *Societas et fraternitas*), pp. 1-48, oltre a J. WOLLASCH., *Das Projekt 'Societas und Fraternitas'*, in: D. GEUENICH / O.G. OEXLE (Hgg.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters* (Veröffentlichungen des Max Planck Institut für Geschichte 111), Göttingen 1994, pp. 11-31.

³ Una visibile testimonianza di questi rapporti fu il seminario internazionale di Lecce del 1982: C.D. FONSECA (a cura di), *La Tradizione commemorativa nel Mezzogiorno medioevale: ricerche e problemi. Atti del Seminario internazionale di studio*. Lecce, Monastero di San Giovanni Evangelista, 31 marzo 1982 (Saggi e Ricerche 12), Galatina 1984 (d'ora in poi FONSECA, *La Tradizione commemorativa*), nonché la *Festgabe*: C. VIOLANTE (a cura di) *Nobiltà e chiese nel Medioevo e altri saggi*. Scritti in onore di Gert Tellenbach, Roma 1993. Questi fecondi rapporti, alla luce anche delle nuove riflessioni sulla memoria come tema culturale, sono stati ribaditi nel recente convegno di Trento: BORGOLTE / FONSECA / HOUBEN, *Memoria. Ricordare e dimenticare*.

⁴ F. NEISKE, *Das ältere Necrolog des Klosters S. Savino in Piacenza. Edition und Untersuchung der Anlage* (Münstersche Mittelalter-Schriften 36), München 1979; H. DORMEIER, *Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 27), Stuttgart 1979; H. HOUBEN, *Il "libro del capitolo" del monastero della SS. Trinità di Venosa (Cod. Casin. 334): una testimonianza del Mezzogiorno normanno* (Materiali e documenti 1), Galatina 1984 (d'ora in poi HOUBEN, *Il "libro del capitolo"*); ID., *Il cosiddetto 'Liber Vitae' di Polirone: problemi terminologici e metodologici*, in VIOLANTE / SPICCIANI / SPINELLI, *L'Italia nel quadro dell'espansione europea*, pp. 187-198; FRANK, *Studien zu italienischen Memorialzeugnissen*; U. LUDWIG, *Transalpine Beziehungen der Karolingerzeit im Spiegel der Memorialüberlieferung. Prosopographische und sozialgeschichtliche Studien unter besonderer Berücksichtigung des Liber vitae von San Salvatore in Brescia und des Evangeliiars von Cividale* (Monumenta Germaniae Historica, Studien und Texte 25), Hannover 1999; G. GEUENICH / U. LUDWIG (Hgg.), *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore / Santa Giulia in Brescia* (Monumenta Germaniae Historica, Libri memoriales et necrologia, Nova series 4), Hannover 2000; ID., *Il codice memoriale e liturgico di San Salvatore / Santa Giulia. Brescia e Reichenau*, in: G. ANDENNA (a cura di), *Culto e storia in Santa Giulia, Brescia 2001*, pp. 103-119; oltre a H. SCHWARZMAIER, *Der Liber Vitae von Subiaco. Die Klöster Farfa und Subiaco in ihrer geistigen und politischen Umwelt während der letzten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts*, in: *Quellen und Forschungen* 48 (1968), pp. 80-147; ID., *Das Kloster S. Benedetto di Polirone in seiner cluniazensischen Umwelt*, in: *Adel und Kirche. Festschrift G.*

italiani ad impegnarsi, anche se non in modo sistematico come i colleghi d'oltralpe, nella ricerca sulle diverse forme delle testimonianze memoriali. Basti ricordare le bellissime pagine di Cinzio Violante sul prologo e la struttura del *liber vitae* di Polirone⁵ e i contributi di Francesca BOCCHI, Giovanni VITOLO, Livia FASOLA, e più recentemente di Renato MAMBRETTI, Giancarlo ANDENNA, Nicolangelo D'ACUNTO, Cristina ANDENNA, Francesco PANARELLI, Guido CARIBONI⁶.

Ricostruzioni dettagliate dell'esperienza storiografica di Freiburg e di Münster e dei suoi più recenti sviluppi, talvolta anche molto distanti dai presupposti e dalle finalità originarie, sono stati tracciati recentemente da Otto Gerhard OEXLE e Michael BORGOLTE⁷. Si è scelto in questa sede non tanto di presentare un nuovo quadro già così chiaramente delineato, quanto di soffermarsi su alcuni punti chiave della ricerca che rappresentano altrettanti presupposti fondanti di questo lavoro.

1.1. *Societas et Fraternitas*.

Come afferma BORGOLTE il successo scientifico raggiunto da TELLENBACH e dalla sua scuola, un vero e proprio circolo di studiosi, fu senza dubbio frutto dell'innovazione metodologica che questa esperienza portò nello studio delle fonti.

Alla base del lavoro vi fu prima di tutto la consapevolezza che con *Gedenkenüberlieferung* o *Memorialüberlieferung*, tradizione commemorativa o memoriale, non si delimitava tanto un particolare tipo di fonte, quanto piuttosto si indicavano tutte le testimonianze che traevano le loro origini dalla commemorazione liturgica dei viventi e dei defunti. Scrive Joachim WOLLASCH:

“Non si tratta di uno specifico genere di fonti perché nel medioevo il pensiero di essere ricordati nella commemorazione liturgica era così forte, che penetrava tutti i generi di testi, di tradizione”⁸.

La prima preoccupazione di questo gruppo di ricerca fu legata alle problematiche inerenti all'edizione delle fonti. Fino a quel momento le singole testimonianze commemorative erano state

Tellenbach, Freiburg i. Br. 1968, pp. 280-294.

⁵ C. VIOLANTE, Per una riconsiderazione della presenza cluniacense in Lombardia, in: Cluny in Lombardia. Appendici e indici degli Atti del Convegno storico celebrativo del IX centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida (Italia benedettina 1/II), Cesena 1981, pp. 626-634.

⁶ F. BOCCHI, Il necrologio della canonica di Santa Maria di Reno e di San Salvatore di Bologna. Note su un testo quasi dimenticato, in: Atti e memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le province di Romagna 24 (1973), pp. 53-132; G. VITOLO, Testimonianze commemorative in Campania, in: FONSECA, La Tradizione commemorativa, pp. 105-115; L. FASOLA, I necrologi della cattedrale di Como (XIII-XIV sec.) nella tradizione storica e antiquaria, in: Aevum 56 (1982), pp. 153-199; R. MAMBRETTI / F. DELL'ORO (a cura di), *Liber ordinarius Modoetiensis cum kalendario-obituario* (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae», «Subsidia», Monumenta Italiae Liturgica 2), I-II, Roma 2001. Rimando inoltre al volume BORGOLTE / FONSECA / HOUBEN, Memoria. Ricordare e dimenticare, in particolare contributi di G. ANDENNA, «In martelorio ecclesie». Obituari e Necrologi delle pievi dell'Italia settentrionale: aspetti religiosi e sociali (pp. 219-233); F. PANARELLI, Il necrologio di San Zeno di Pisa (pp. 235-253); C. ANDENNA, La memoria liturgica di una canonica regolare della «Lombardia medievale» (pp. 255-286) (d'ora in poi ANDENNA, La memoria liturgica); G. CARIBONI, La memoria dei vivi e dei morti presso i Cistercensi. Il codice Ambr. H 230 inf. dell'abbazia di Santa Maria di Lucedio (pp. 347-388); N. D'ACUNTO, «Litterae confraternitatis» degli Ordini Mendicanti, pp. 389 – 405 (d'ora in poi D'ACUNTO, «Litterae confraternitatis»).

⁷ O.G. OEXLE, Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters, in: J. HEINZLE (Hg.), *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, Frankfurt/Leipzig 1994, pp. 297-323; M. BORGOLTE, Memoria. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Age, in: J.C. SCHMITT / O.G. OEXLE (éd.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des Colloques de Sèvres [1997] et Göttingen [1998]* (Histoire Ancienne et Médiévale 66), Paris 2003 (d'ora in poi BORGOLTE, Memoria. Bilan intermédiaire d'un projet), pp. 53-69, in particolare per i progetti di Friburgo e Münster si veda p. 55, nota 15. Ulteriori considerazioni sono state recentemente espresse anche in M. BORGOLTE, Zur Lage der deutschen Memoria-Forschung, in: ID. / FONSECA / HOUBEN, Memoria. Ricordare e dimenticare, pp. 21-28. Utili e pionieristiche indicazioni sono inoltre in H. HOUBEN, La realtà sociale medievale nello specchio delle fonti commemorative, in: Quaderni medievali 13 (1982), pp. 82-97.

⁸ K. SCHMID / J. WOLLASCH, Societas et fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters, in: Frühmittelalterliche Studien 9 (1975) (d'ora in poi SCHMID / WOLLASCH, Societas et fraternitas), pp. 4-5; J. WOLLASCH, Sulla ricerca di testimonianze commemorative in Germania: il progetto «Societas et Fraternitas», in: FONSECA, La Tradizione commemorativa (d'ora in poi WOLLASCH, Sulla ricerca di testimonianze), p. 15.

pubblicate solo in modo parziale, poiché erano considerate prioritariamente come un immenso serbatoio per una raccolta di tipo prosopografico, indipendente dalla struttura di ciascun manoscritto. Appare in questa sede invece centrale, al fine di una ricerca metodologicamente attendibile del materiale edito, l'analisi dell'ambito storico e sociale in cui la fonte era stata prodotta, ossia della comunità che gestiva e trasmetteva questa tradizione, il cosiddetto *Überlieferungsträger*.

Le più vecchie edizioni di fonti commemorative, quali ad esempio la serie *Libri Confraternitatum et Necrologia* nella sezione *Antiquitates* dei *Monumenta Germanie Historica*, o la serie *Obituaires*, pubblicata dall'*Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, nel *Recueil des Historiens de la France*, o i necrologi editi nella collezione *Fonti per la Storia d'Italia*, afferma ancora WOLLASCH non erano adeguate alla complessità delle testimonianze commemorative. Esse spesso si limitavano infatti a pubblicare degli estratti delle fonti, oppure a non indicizzare tutti i nomi che erano trascritti⁹. L'edizione parziale non permetteva inoltre di prendere in considerazione il contesto codicologico in cui la fonte memoriale era inserita, ossia se si trattasse di un testo liturgico, di un libro del capitolo, e così via, tanto da rendere l'edizione irricognoscibile e da esporre lo storico ad una serie di false interpretazioni.

Per ovviare a queste carenze nel 1975 Karl SCHMID e Joachim WOLLASCH fondarono il progetto "Societas et Fraternitas. Kommentiertes Quellenwerk zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters"¹⁰. Scrive ancora WOLLASCH:

L'intenzione di questa raccolta commentata di fonti è innanzi tutto l'edizione di testimonianze commemorative inedite o edite in modo insufficiente per metterle a disposizione di tutte le discipline interessate al medioevo e, allo stesso tempo, studiare i centri della tradizione commemorativa dall'epoca carolingia fino al medioevo classico¹¹.

Il primo passo fu quindi quello di prendere il via dalla fonte stessa, mettendola a confronto con la tradizione necrologica medievale nel suo complesso e a partire dalle sue origini. Il testo commemorativo fu così esaminato nella sua forma originale, inserito e letto strettamente nel suo contesto codicologico, e interpretato sia comparandolo con altre fonti di quel tipo, sia confrontandolo con tutti i documenti relativi alle istituzioni nelle quali e per le quali era stato redatto¹². Tale progetto intese fornire così un'unità tra l'edizione e la ricerca delle testimonianze commemorative, unendo in maniera nuova l'edizione delle fonti, i loro commenti e le ricerche. Questo modo di procedere era tanto più necessario in quanto i testi memoriali sono testi d'uso, come le *consuetudines* monastiche. Essi non erano quindi riconducibili a un archetipo o ad un unico autore, ma ricevevano la loro forma storica definitiva soltanto nel corso del loro impiego. Un lavoro esemplare in questo senso è l'edizione e l'analisi delle fonti commemorative relative alle abbazie di Fulda e Reichenau nell'alto medioevo¹³.

Imprese di questo genere richiesero naturalmente un gruppo di lavoro interdisciplinare, che potesse contare su diversi generi di competenze. Agli storici furono così accostati esperti di filologia, paleografia, diritto, liturgia¹⁴, storia dell'arte. Un ruolo innovativo per quel periodo

⁹ Si vedano gli esempi presentati da WOLLASCH, *Mönchtum des Mittelalters*, pp. 59-60, nota 188.

¹⁰ Il manifesto programmatico di questo progetto è: SCHMID / WOLLASCH, *Societas et fraternitas*, pp. 1-48.

¹¹ WOLLASCH, *Sulla ricerca di testimonianze*, p. 24.

¹² J. WOLLASCH, *Les moines et la mémoire des morts*, in: D. IOGNA PRAT / J.C. PICARD (éd.), *Religion et culture autour de l'an Mil. Royaume capétien et Lotharingie. Actes du colloque. Auxerre 26-27 juin 1987 – Metz, 11-12 septembre 1987*, Paris 1990, pp. 47-54 (d'ora in poi WOLLASCH, *Les moines et la mémoire*).

¹³ K. SCHMID / G. ALTHOFF / E. FREISE / D. GEUENICH / F.J. JAKOBI / H. KAMP / O.G. OEXLE / M. SANDMANN / J. WOLLASCH / S. ZÖRKENDÖRFER, *Die Klostersgemeinschaft von Fulda im Früheren Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften 8, 1-3), I-III, München 1978; J. AUTENRIETH / D. GEUENICH / K. SCHMID, *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau* (Monumenta Germanie Historica, Libri memoriales et necrologia, nova series 1) Hannover 1979.

¹⁴ In particolare l'aspetto liturgico fu particolarmente curato nell'ambito delle edizioni di fonti commemorative. Per un'ampia sintesi rimando a A. ANGENENDT, *Theologie und Liturgie der mittelalterliche Toten-Memoria*, in: K. SCHMID / J. WOLLASCH (Hgg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*

assunse anche l'utilizzazione dell'informatica per la gestione su base comparativa dell'enorme massa di dati provenienti dalle edizioni. Tra i risultati di questo studio interdisciplinare estremamente integrato va annoverato il colloquio internazionale tenutosi a Münster nel 1980 i cui atti confluirono nel volume *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, curato nel 1984 sempre da SCHMID e WOLLASCH¹⁵.

Pur nella molteplicità delle fonti commemorative legate alle pratiche liturgiche, difficilmente inquadrabili in tipologie fisse, emersero dalle ricerche due percorsi di prassi memoriale di particolare importanza, collegati a diversi momenti storici che caratterizzarono il monachesimo occidentale a partire dall'epoca carolingia fino al XII secolo, ma anche inerenti a diverse situazioni liturgiche e rituali in cui avveniva la commemorazione. Si tratta da una parte dei *libri vitae* o libri memoriali e dall'altra dei martirologi/necrologi. Come afferma SCHMID non siamo di fronte a due differenti tipi di fonti quanto piuttosto, in rapporto alle loro origini e al loro scopo, a due forme di una sola e medesima tradizione¹⁶.

La forma più semplice della tradizione commemorativa è la lista di nomi redatta a scopo liturgico. Evoluzione delle forme pre-medievali dei dittici, queste liste assunsero nell'alto medioevo, in particolare in epoca carolingia tra VIII e IX secolo, la forma dei cosiddetti *Libri vitae* o *libri memoriales*, ossia libri di affratellamento. Il libro della vita "terreno", era una copia, una riproduzione con valore simbolico, del libro della vita "celeste", di derivazione apocalittica, nel quale ognuno, attraverso la pratica della commemorazione liturgica, sperava di essere accolto. In esso non erano inclusi quindi soltanto i nomi dei defunti, ma anche quelli di coloro che ancora in questo mondo chiedevano di partecipare dei meriti spirituali legati alla preghiera dei religiosi. A partire così dalla fede nella comunione dei santi e per il mezzo della commemorazione liturgica, si dava quindi forma a quella che SCHMID e WOLLASCH definirono *Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen*, la comunità dei vivi e dei defunti¹⁷.

Se nei primi secoli la distinzione tra i due gruppi, di necessità estremamente fluidi nel tempo, fu comunque marcata e avveniva con diverse modalità¹⁸, nei secoli successivi, durante il periodo classico dei libri memoriali, gruppi di persone composti da vivi e da defunti, uomini e donne, religiosi e laici, furono compresi nelle stesse liste.

I più importanti tra questi codici, come quelli di Salisburgo, San Gallo, Pfäfers, Remiremont, Reichenau e Brescia¹⁹ ebbero un notevole successo tanto che vi fu registrata una folla innumerevole di nomi, sia di membri della comunità stessa a cui appartenevano, sia di religiosi di comunità affratellate, di laici e di membri del clero secolare di alto rango. L'esemplare bresciano, risalente al IX secolo è un caso quasi isolato per l'Italia altomedievale. Nella penisola infatti questa forma di commemorazione, almeno stando alle fonti che si sono conservate, ebbe una certa diffusione più tardi, in particolare nel pieno medioevo²⁰.

La struttura semplice di questi codici, il loro uso quotidiano e il numero sempre crescente di nomi che spesso indistintamente vi erano inseriti, non permetteva una commemorazione individuale. I testi liturgici contenuti nei codici dimostrano invece come al posto di singoli ricordi da attuarsi attraverso la recita dei nomi, si fece strada una commemorazione sommaria e cumulativa, che

(Münstersche Mittelalter- Schriften 48), München 1984, pp. 79-199.

¹⁵ SCHMID / WOLLASCH, *Memoria*.

¹⁶ K. SCHMID / J. WOLLASCH, *Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 1 (1967) (d'ora in poi SCHMID / WOLLASCH, *Die Gemeinschaft der Lebenden*), pp. 365-366.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ K. SCHMID, *Mönchtum und Verbrüderung*, in: R. KOTTJE / H. MAURER (Hgg.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert (Vorträge und Forschungen 38)* (d'ora in poi SCHMID, *Mönchtum und Verbrüderung*), 122-123.

¹⁹ Per una bibliografia completa su questi codici si veda U. LUDWIG, *Das Gedenkbuch von San Salvatore in Brescia. Ein Memorialzeugnis aus dem karolingischen Italien*, in: BORGOLTE / FONSECA / HOUBEN, *Memoria. Ricordare e dimenticare*, pp. 171-173.

²⁰ Su questo punto si veda FRANK, *Studien zu italienischen Memorialzeugnissen*, oltre a K. SCHMID, *Bemerkungen zur mittelalterlichen Memorialüberlieferung im Blick auf Italien*, in: *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, II, Spoleto 1994, pp. 767-785.

avveniva rimandando complessivamente ai nomi che erano affidati al *liber vitae* ed erano deposti sull'altare, in particolare durante la celebrazione eucaristica, secondo una formula attentamente descritta da Arnold ANGENENDT²¹. Questo cambiamento nella prassi della memoria liturgica può essere spiegato come una conseguenza della crescente richiesta di pratiche devozionali. Il passaggio dalla recita individuale dei nomi alla menzione collettiva dei vivi e dei morti, che si raccomandavano a Dio, rese la presenza dei nomi sull'altare indispensabile e diede così alla loro fissazione per iscritto in annotazioni commemorative, mirate alla durata, un impulso decisivo²². Questa complessa compenetrazione tra esigenze individuali e commemorazioni collettive è sottolineata chiaramente da Karl SCHMID:

La commemorazione fondamentale era sempre valida per la singola persona in quanto tale e non per il gruppo o la comunità nel suo complesso. Ogni membro di una comunità di preghiere doveva di conseguenza essere rappresentato anche in occasione di una commemorazione collettiva, dal suo proprio nome. E questo perché le pratiche commemorative potevano raggiungere soltanto singole anime²³.

L'analisi di questo tipo di fonte in cui erano presenti lunghe liste di nomi il cui criterio d'iscrizione, al di là del legame con il cenobio da cui proveniva il codice, era interno alla lista stessa, favorì un accostamento storiograficamente fruttuoso tra le problematiche legate alla tradizione commemorativa e l'analisi, storiograficamente innovativa per quegli anni, del processo di formazione e consolidamento dei gruppi sociali.

La tradizione memoriale divenne quindi il punto di partenza per ricerche, non solo prosopografiche, relative a gruppi di persone e comunità, tanto da fornire così la via a una nuova storia sociale del medioevo. Animatore di questa linea di ricerca fu senza dubbio Karl SCHMID²⁴.

Per SCHMID l'analisi delle fonti commemorative non fu mai fine a se stessa, né il monachesimo o la nobiltà furono considerate come categorie storiche assolute. Oggetto della sua ricerca furono invece quei gruppi sociali dalla cui esistenza storica si erano costituiti ciò che noi chiamiamo nobiltà o monachesimo. Si tratta di gruppi sociali nei quali gli uomini o si trovano per nascita – come nel caso delle famiglie o delle stirpi – o vi entrano per loro propria decisione²⁵.

Le fonti commemorative e in particolare i libri memoriali rappresentarono in questo contesto problematico delle fonti privilegiate. Gli elenchi di nomi, via via aggiornati e integrati nel corso del

²¹ A. ANGENENDT, Busse und liturgisches Gedenken, in: K. SCHMID. (Hg.), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München/Zürich 1985, pp. 39-40; oltre a SCHMID, *Mönchtum und Verbrüderung*, 126-127.

²² Sui *libri vitae* e sulle dinamiche memoriali ad essi sottese si veda SCHMID, *Mönchtum und Verbrüderung*, pp. 126-128; FRANK, *Studien zu italienischen Memorialzeugnissen*, pp. 2-3; WOLLASCH, *Les moines et la mémoire*, p. 48 e con una ricca bibliografia U. LUDWIG, *Das Gedenkbuch von San Salvatore*, pp. 169-173.

²³ SCHMID, *Mönchtum und Verbrüderung*, pp. 127-128: "Der Verzicht jedoch auf den einzelnen Namensaufruf der ins Gebetsgedenken einzuschliessenden Brüder machte es erforderlich, dass der Name einer jeden Person, für die zu beten eine Verpflichtung bestand, schriftlich aufgezeichnet wurde. Und dies weil die Commemoration grundsätzlich und stets der einzelnen Person, nicht etwa der Gruppe oder der Gemeinschaft als solcher galt. Jedes Mitglied einer Gebetsgemeinschaft musste demnach bei einem gemeinsamen Gedenken durch seinen Namen repräsentiert sein. Und dies, weil die Memorialleistungen nur einzelnen Seelen zukommen konnten".

²⁴ Pionieristico è il contributo K. SCHMID, *Über das Verhältnis von Person und Gemeinschaft im früheren Mittelalter*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 1 (1967), pp. 225-249, ora contenuto, insieme ad altri suoi interventi metodologicamente fondamentali sul tema, nella raccolta K. SCHMID, *Gebetsgedenken und adlige Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge*, Sigmaringen 1983, il saggio in questione è alle pp. 363-387. Sull'opera di questo studioso, in particolare rispetto alla storia sociale e ai suoi rapporti con la cultura memoriale e le sue fonti, si veda O.G. OEXLE, *Gruppen in der Gesellschaft. Das wissenschaftliche Oeuvre von Karl Schmid*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 28 (1994) (d'ora in poi OEXLE, *Gruppen in der Gesellschaft*), pp. 410-423. Con particolare attenzione ai suoi studi sui ceti dominanti, ma con continui riferimenti alla *Gruppenforschung* e alle fonti memoriali rimando anche a P. GUGLIELMOTTI, *Esperienza di ricerca e problemi di metodo negli studi di Karl Schmid sulla nobiltà medievale*, in: *Annali dell'Istituto Storico Italo Germanico di Trento* 13 (1987), pp. 209-269.

²⁵ OEXLE, *Gruppen in der Gesellschaft*, p. 410.

tempo, delineavano infatti gruppi di persone e costituivano un'importante testimonianza di come, per esempio, un gruppo parentale potesse concepirsi in un determinato momento storico. Non tanto quindi una genealogia in senso biologico, quanto piuttosto la propria autocoscienza in quanto famiglia o stirpe, oppure la percezione rispetto alla propria storia²⁶. In quest'ultimo caso il ricordo dei morti da parte dei vivi stabiliva un ponte tra i vivi e defunti, una affinità tra le generazioni che si susseguivano²⁷. L'interesse di SCHMID, sulla scorta del suo maestro TELLENBACH, partì dai gruppi familiari, ma si allargò più tardi ai processi di formazione di gruppi, sia occasionali sia durevoli: assemblee e unioni di vescovi, abati e detentori del potere mondano, comunità consolidate o di culto, gruppi di chierici e di laici, di monaci e di monache, di canonici e di canonesse, di servi e di pellegrini²⁸.

In primo piano si pose comunque la forma della fraternità o dell'affratellamento (*Verbrüderung*), ossia un legame tra persone o gruppi di persone, che da una parte aveva un fondamento contrattuale, ossia era stabilito grazie ad un rapporto giuridico²⁹, dall'altra presentava anche importanti forme di manifestazione simbolica che legavano fortemente i membri tra di loro, come per esempio le comunità fondate sui banchetti e su altri usi rituali. Tali *Verbrüderungen* si andarono via via sempre più conformando, in particolare accostandosi all'ambito monastico, quali *Gebetsverbrüderungen* composte da religiosi e laici con una forte componente rituale, finalizzate ad ottenere già a partire dalla vita terrena, la salvezza dell'anima per i propri membri³⁰.

Se quindi Karl SCHMID non abbandonò mai la *Personenforschung*, l'impegno editoriale per le fonti, la storia regionale, e se egli non fu mai uno storico "teoretico", ossia molto interessato alla completa esplicazione concettuale dei suoi approcci metodologici e delle sue formulazioni problematiche, egli però unì questi aspetti che potremmo definire "positivistici" con un grande interesse per le dinamiche di costruzione e per la coscienza dei gruppi sociali, elementi che avevano nella memoria il loro momento decisivo³¹. Il suo piano di ricerca fu del resto complementare – e non poteva essere altrimenti visto che i due guidavano un *Sonderforschungsbereich* unitario –, ma in parte distinto, da quello di Joachim WOLLASCH, sia per il genere di fonti adottate, sia per le problematiche approfondite.

Le ricerche di quest'ultimo si concentrarono infatti maggiormente, anche se non in modo esclusivo, sulla tradizione memoriale legata al cosiddetto *Reformmönchtum*. A partire senza dubbio dal decimo secolo si verificò, in contemporanea con il fiorire del monachesimo riformato, quello che SCHMID definisce un cambiamento (*Wandel*) nella prassi memoriale³², con il diffondersi di una pratica commemorativa più legata all'aspetto individuale, già conosciuta da tempo, ma poco praticata, ossia quella necrologica³³. Si trattò di un cambiamento sensibile, ma non radicale, tanto è vero che le due forme memoriali si sovrapposero e convissero, anche presso le medesime istituzioni, per secoli.

Nella fonte necrologica, spesso conservata nel contesto codicologico di un cosiddetto libro del capitolo, ossia con il martirologio, la regola e altri testi liturgici e normativi³⁴, le iscrizioni dei nomi erano registrate in corrispondenza dell'anniversario di morte del religioso o del devoto – non

²⁶ Ibidem, p. 412.

²⁷ Ibidem, p. 413.

²⁸ Ibidem, pp. 417-419. Esemplare lo studio K. SCHMID / O.G. OEXLE, Voraussetzungen und Wirkung des Gebetsbundes von Attigny, in: Francia 2 (1974), pp. 71-122. Sul rapporto scientifico e personale tra K. Schmid e Otto Gehrard Oexle si vedano le lucide osservazioni di R. DELLE DONNE, Introduzione, in: O.G. OEXLE, Paradigmi del sociale. Adalberone di Laon e la società tripartita del Medioevo (Immagini del Medioevo 1), pp. 16-20.

²⁹ Su questo punto e in particolare sul concetto di Verbrüderung rimando a SCHMID, Mönchtum und Verbrüderung, pp. 117-118, oltre naturalmente a J. WOLLASCH, Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung, in: SCHMID / WOLLASCH, Memoria, pp. 215-232 (d'ora in poi WOLLASCH, Die mittelalterliche Lebensform).

³⁰ SCHMID, Mönchtum und Verbrüderung, pp. 125-126

³¹ OEXLE, Gruppen in der Gesellschaft, p. 416.

³² SCHMID / WOLLASCH, Die Gemeinschaft der Lebenden, p. 366.

³³ Per questo passaggio si veda SCHMID / WOLLASCH, Die Gemeinschaft der Lebenden, pp. 388-389; per la riforma monastica dell'XI secolo ID., Mönchtum des Mittelalters, p. 145-146.

³⁴ Ibidem, pp. 59-60.

erano quindi presenti a differenza dei libri memoriali nomi di personaggi ancora viventi – e secondo uno schema calendaristico. L'unione di questi testi rimandava alla particolare circostanza in cui la memoria veniva celebrata. Non più sommariamente in chiesa sull'altare, ma individualmente nella sala capitolare, durante il capitolo giornaliero, quando i nomi dei confratelli o dei benefattori defunti erano pronunciati uno per uno di fronte alla comunità dopo la lettura della regola e del martirologio³⁵.

Nel necrologio erano inseriti prima di tutto i nomi dei religiosi della comunità a cui il codice apparteneva, in seconda linea quelli dei benefattori, grandi e piccoli, e dei parenti carnali dei monaci, a seconda in questo caso delle decisioni prese dall'abate. Molto frequenti erano le inserzioni di nomi di religiosi provenienti da altre comunità monastiche spiritualmente vicine, e non necessariamente appartenenti ad una medesima riforma regolare.

Tutto ciò rende il necrologio una fonte indispensabile per ricostruire, oltre alla vita interna di una comunità, anche l'inconfondibile e ramificato reticolato di rapporti che caratterizzava un cenobio, o più in generale un'istituzione, di fronte alle altre comunità religiose, oppure all'ambito sociale in cui essa era inserita, o anche alle forze politiche ed ecclesiastiche locali e universali che ne influenzavano lo sviluppo³⁶.

Rispetto a questo tipo di prassi memoriale Joachim WOLLASCH si occupò in particolare delle dinamiche commemorative adottate non soltanto dai singoli monasteri, ma anche presso le unioni e i gruppi di cenobi che si andarono conformando tra X e XI secolo e in particolare presso la rete monastica facente capo a Cluny³⁷.

Nel tentativo di ovviare all'irreparabile perdita del *Totendbuch* di Cluny WOLLASCH, coadiuvato da un gruppo di abili allievi, pubblicò nel 1982 la sinossi dei nove necrologi cluniacensi superstiti³⁸. L'analisi comparata di tutto il materiale raccolto permise di individuare in codici provenienti da luoghi anche molto distanti tra loro, migliaia di congruenze tra i nomi e persino nella sequenza delle registrazioni. Tale fenomeno è comprensibile solo ipotizzando l'esistenza di un comune necrologio originale conservato un tempo a Cluny, da cui tutti gli altri cenobi attinsero grazie ad un particolare ed efficiente sistema di comunicazione dei nomi dei defunti tra i cenobi della rete monastica.

Con le sue 90.000 registrazioni WOLLASCH rilevò come la tradizione necrologica cluniacense rappresentasse un caso unico tra i gruppi di monasteri e le reti monastiche medievali, non soltanto per il numero degli inserimenti, ma anche per la loro particolare natura. Mentre infatti per altre abbazie contemporanee a Cluny, quali ad esempio Gorze e Hirsau, il reticolato dei rapporti spirituali come emergeva dai necrologi non corrispondeva di fatto, se non in minima parte, alla rete delle filiazioni o dei cenobi legati dalla comune osservanza e riforma³⁹, per quanto riguarda Cluny i testi memoriali cluniacensi rispecchiavano in modo abbastanza fedele la particolare struttura istituzionale dell'*Ecclesia Cluniacensis* e facevano di questi testi "Die einzige necrologische Dokumentation eines Klosterverbandes, die erhalten blieb"⁴⁰. Il 95% dei nomi registrati, di cui la maggior parte ricorrenti in più necrologi, apparteneva infatti a monaci membri

³⁵ Per il susseguirsi di queste azioni rituali si veda *Ibidem*, pp. 58-63.

³⁶ *Ibidem*, pp. 63-135.

³⁷ Il piano di lavoro venne già tratteggiato da Wollasch nel capitolo "Die Überlieferung Cluniacensischen Totengedächtnisses", inserito nel contributo SCHMID / WOLLASCH, *Die Gemeinschaft der Lebenden*, pp. 389-405. Si veda poi oltre a J. WOLLASCH, *Les Obituaires, témoins de la vie clunisienne*, in: *Cahiers de Civilisation médiévale* 22 (1979), pp. 139-171, e in particolare *Id.*, *Totengedenken im Reformmönchtum*, in: KOTTJE / MAURER *Monastische Reformen*, pp. 147-166, e per una sintesi con una ricca bibliografia si veda WOLLASCH, *Les moines et la mémoire des morts*, pp. 50-54.

³⁸ J. WOLLASCH / W.D. HEIM / J. MEHNE / F. NEISKE / D. POECK (Hgg.), *Synopse der cluniacensischen Necrologien* (*Münstersche Mittelalter-Schriften* 39/1-2), I-II, München 1982. Su questo preziosissimo strumento si veda anche D. POECK, *Ein Tag in der Synopse der cluniacensischen Necrologien*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 16 (1982), pp. 193-207.

³⁹ WOLLASCH, *Totengedenken im Reformmönchtum*, pp. 155-160.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 162. Si veda anche su questo problema D. POECK, *Cluniacensis Ecclesia* (10. - 12. Jahrhundert) (*Münstersche Mittelalter-Schriften* 71), München 1998, pp. 5-8.

della cosiddetta *congregatio cluniacensis*, attestata almeno dalla prima metà dell'XI secolo. Tale *congregatio* non comprendeva soltanto i monaci residenti presso l'abbazia di Cluny, ma anche tutti i religiosi che, sebbene provenissero dai priorati più disparati o fossero deceduti lontano dall'abbazia borgognona, avevano fatto la propria professione nelle mani dell'abate di Cluny⁴¹. Tutto ciò, osserva WOLLASCH, era anche semplificato dal fatto che moltissimi monasteri univano alle relazioni di tipo spirituale e normativo (*Ordo Cluniacensis*) che intrattenevano con l'abbazia borgognona, anche uno stretto rapporto di natura giuridico – patrimoniale, partecipando di quel *Klosterverband* che a partire dall'XI secolo sarebbe stato indicato come *Ecclesia Cluniacensis*⁴². Per WOLLASCH quindi le fonti memoriali diventano così un punto centrale di osservazione non soltanto per cogliere la rete dei rapporti di una comunità, ma anche perché esse sono influenzate e riflettono strutture e dinamiche istituzionali della vita religiosa, in particolare per quanto riguarda le unioni e i gruppi di monasteri i cui legami variavano dalla semplice sequela di una comune osservanza fino ad un legame giuridico e patrimoniale più o meno stretto. L'influenza delle pratiche memoriali sulle dinamiche istituzionali emerge chiaramente nell'analisi di WOLLASCH su Cluny:

La contabilità cluniacense della commemorazione dei morti servì alla costruzione della coscienza comunitaria di tutti i professi della *Cluniacensis Ecclesia* in quanto essi potevano essere sicuri di rimanere anche dopo la loro morte presenti nella comunità [di tutto l'ordine]. Si capisce così perché presso i cluniacensi il necrologio non è indicato soltanto come *martyrologium* o *liber vitae*, ma esplicitamente come *Memoriale fratrum*. Nella tradizione necrologica cluniacense ci si presenta agli occhi quindi una comunità monastica che era forte abbastanza per autodeterminarsi ampiamente da se stessa⁴³.

1.2. Memoria, Gemeinschaft, Gabe.

Ad uno sviluppo delle tecniche editoriali, dell'analisi delle fonti, delle indagini prosopografiche corrispose a partire dagli anni Settanta del secolo scorso anche una più intensa riflessione concettuale sulle problematiche legate alla memoria e alla commemorazione nel medioevo in quanto tali, sui loro riflessi nei confronti della mentalità e, in particolare, dei rapporti sociali. Punto di riferimento in questo senso è il contributo di Otto Gehrard OEXLE del 1976 dal titolo *Memoria und Memorialüberlieferung*⁴⁴. Tale contributo è stato definito da BORGOLTE come l'innescò di un tornante generazionale dentro la ricerca relativa alla tradizione memoriale in epoca medievale. Fino ad allora l'indagine sulla memoria era stata incentrata sulla trasmissione memorialistica, invece da quel momento in poi sarebbe stata la memoria stessa a trovarsi nel campo di osservazione degli storici tedeschi. Lo stesso BORGOLTE afferma che le strutture dei due

⁴¹ WOLLASCH, *Mönchtum des Mittelalters*, pp. 154-156; ID., *Totengedenken im Reformmönchtum*, pp. 162-163; POECK, *Cluniacensis Ecclesia*, pp. 221-234.

⁴² Circa la differenza tra *Ecclesia* e *Ordo Cluniacensis* si veda WOLLASCH, *Mönchtum des Mittelalters*, pp. 157-158, e recentemente G. MELVILLE, *Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten. Positionen für eine Typologie des normativen Schrifttums religiöser Gemeinschaften im Mittelalter*, in: ANDENNA / MELVILLE, *Regulae – Consuetudines – Statuta*, pp. 27-28.

⁴³ WOLLASCH, *Totengedenken im Reformmönchtum*, p. 164: "Die cluniacensische Buchführung des Totengedenkens diente dem Aufbau des Gemeinschaftsbewusstseins aller Professen der *Cluniacensis ecclesia*, insofern sie sicher sein konnten, auch nach ihrem Tod in der Gemeinschaft anwesend zu bleiben. So versteht man, dass das Necrolog bei den Cluniacenser nicht nur als *martyrologium* oder *liber vitae* bezeichnet worden ist, sonder ausdrücklich als *Memoriale fratrum*. In der cluniacensischen Necrologienüberlieferung tritt uns also eine monastische Gemeinschaft von Augen, die stark genug war, sich weitgehend aus sich heraus selbst zu bestimmen".

⁴⁴ OEXLE, *Memoria und Memorialüberlieferung*. Per la figura e l'opera di questo studioso rimando ai contributi di R. DELLE DONNE, *Nel 'vortice infinito delle storicizzazioni' Otto Gerhard Oexle, Adalberone di Laon e la 'scienza storica della cultura'*, in: G. ROSSETTI / G. VITOLO (a cura di), *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, Napoli 2000, pp. 235-281 e ID., *Introduzione*, pp. 9-34; oltre a D. ZARDIN, *Corpi, «fraternità», mestieri: intrecci e parentele nella 'costituzione' delle trame di base della società europea. Alcune premesse*, in: ID. (a cura di), *Corpi, «fraternità», mestieri nella storia della società europea*, Roma 1998, pp. 26-28.

orientamenti di ricerca [quello di TELLENBACH e della sua scuola e quello di OEXLE] sono fundamentalmente differenti, anche se esse si sono stimulate reciprocamente⁴⁵. Non si può tuttavia non rilevare come il rapporto tra memoria e gruppi sociali, così caro a OEXLE, fosse uno dei principali interessi del suo maestro Karl SCHMID⁴⁶.

OEXLE osserva innanzi tutto come il concetto latino di *memoria* contenga in sé due accezioni semantiche in parte distinte. La prima può essere denominata “ricordo”, in tedesco *Gedächtnis*, in greco *Mneme*, e indica la capacità di fissare esperienze vissute, pratiche, conoscenze acquisite nel passato, e di farle riemergere di nuovo. In questo caso “memoria” coincide con la facoltà del ricordare. La seconda accezione semantica riguarda la memoria vera e propria, in tedesco *Erinnerung*, in greco *Anamnesis*, con cui non si individua soltanto la semplice funzione del ricordare, ma si indica oltre a ciò, la facoltà di essere consapevoli del tirar fuori dal passato, di riflettere sopra il processo della creazione del passato nel presente. La memoria può quindi essere definita come il processo, consapevolmente messo in atto, del rendere presente il passato⁴⁷. Questo rendere presente proprio della memoria non riguarda soltanto fatti o eventi, ma anche persone assenti, non soltanto in senso temporale, quindi individui defunti o viventi, ma non presenti durante il momento commemorativo⁴⁸.

La memoria è una categoria fondamentale del cristianesimo, che può essere definito quindi come una religione della memoria, nella misura in cui il ricordo delle azioni salvifiche fatte da Dio nel passato costituisce il contenuto della fede e l'oggetto del culto. La memoria della storia della salvezza ha quindi il suo luogo privilegiato nel culto e nella liturgia, culminante con la celebrazione memoriale che si festeggia nel banchetto eucaristico.

Il banchetto del resto, prosegue OEXLE, già in epoca pagana, ma ancora di più nel cristianesimo antico possiede un forte connotato comunitario. Al banchetto eucaristico non si lega soltanto il ricordo degli avvenimenti, ma anche quello riferito alle persone ed anzi proprio in questa occasione vivi e morti, presenti e assenti, si uniscono e danno vita a un'unica comunità. Nella liturgia vengono quindi ad intrecciarsi, da una parte la concezione di una memoria il cui oggetto diventa presente e dall'altra il suo aspetto profondamente comunitario⁴⁹. La memoria produce quindi presenza (*Gegenwart*) e comunità (*Gemeinschaft*)⁵⁰; essa procura la presenza delle persone ricordate liturgicamente così che la comunità che commemora si allarga oltre la cerchia delle persone fisicamente intervenute⁵¹. Non si tratta quindi soltanto di individui defunti, ma anche di persone viventi che si raccomandano alla comunità. Il rapporto memoria - presenza reale, uno dei cardini della riflessione di OEXLE, fu poi sviluppato in particolare in due contributi chiave: *Die Gegenwart der Toten* e *Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria*⁵²,

⁴⁵ BORGOLTE, Memoria. Bilan intermédiaire d'un projet, p. 55.

⁴⁶ Su questo punto oltre a quanto riportato nel paragrafo precedente si veda DELLE DONNE, Introduzione, pp. 18-19

⁴⁷ OEXLE, Memoria und Memorialüberlieferung, pp. 79-80: “Der Lateinische Begriff der Memoria umfasst zwei Phänomene, die in anderen Sprachen differenzierend benannt werden können als Gedächtnis (Mneme) und Erinnerung (Anamnesis). Gedächtnis kann bestimmt werden als die Fähigkeit in der Vergangenheit Erlebtes, Erfahrenes, Erlerntes festzuhalten und wieder hervorzurufen, als die Fähigkeit also, sich zu erinnern. Erinnerung ist nun aber nicht bloss eine Funktion des Gedächtnisses, sonder darüber hinaus die Fähigkeit, sich der Hervorbringung von Vergangenem bewusst zu sein, über den Vorgang der Hervorbringung des Vergangenen in der Gegenwart selbst zu reflektieren. Erinnerung kann deshalb definiert werden als bewusst vollzogene Vergegenwärtigung des Vergangenen”. Su questo punto vedi anche O.G. OEXLE, Die Gegenwart der Toten, in: H. BRAERT / W. VERBEKE (ed.), Death in the Middle Age (Mediaevalia Lovaniensia 9), Leuven 1983 (d'ora in poi OEXLE, Die Gegenwart der Toten), p. 25.

⁴⁸ OEXLE, Memoria und Memorialüberlieferung, p. 80.

⁴⁹ Ibidem, pp. 80-81.

⁵⁰ Ibidem, p. 83.

⁵¹ Ibidem, p. 84: “Memoria bewirkte also Gegenwart der liturgisch erinnerten Personen so, dass die kommomerierende Gemeinschaft erweitert wurde über den Kreis der körperlich anwesenden Personen hinaus. Die memoria Bewirkte einen Modus wirklicher Anwesenheit physisch Abwesender, sei es, dass diese durch ihren Tod, sei es, dass sie durch räumliche Entfernung vom Kreis der die Memoria haltenden Personen getrennt waren”.

⁵² OEXLE, Die Gegenwart der Toten, pp. 19-77; ID., Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria, in: SCHMID, Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, pp. 74-107.

che furono poi ripresi dallo stesso SCHMID, interessato negli ultimi anni anche ai temi legati al valore culturale della memoria. Nelle conclusioni di un saggio del del 1989, analizzando l'evoluzione della tradizione commemorativa nel X secolo, SCHMID riprende passo passo le parole del suo allievo:

Nel corso del tempo dalla memoria dei vivi per i morti era derivata la coscienza della comunità dei vivi e dei defunti. Da ciò si intende così 'il presente dei vivi e dei morti' raffigurato e presentato in immagine e parola (O.G. Oexle)⁵³.

A partire da questa posizione OEXLE specifica ulteriormente le modalità della prassi memoriale. Egli osserva infatti come nella memoria liturgica il ricordo avvenga principalmente chiamando le persone, attraverso la pronuncia del loro nome. Il nome costringe colui che è chiamato ad essere presente. La pronuncia del nome produce la presenza del nominato e proprio per assicurare la loro pronuncia tali nomi furono registrati in codici come quello della regola, delle sacre scritture e dei testi liturgici, che erano spesso presi in mano e letti dalla comunità religiosa⁵⁴.

Il nome per la mentalità medievale assolve a una funzione che trascende quella di un semplice segno di riconoscimento. Il nome è, molto di più, una componente costitutiva della persona, così che tra il nome e il nominato sussiste un rapporto essenziale. Perciò è importante durante la preghiera pronunciare il nome giusto, così che la benedizione e il frutto della intercessione raggiunga veramente colui che è nominato. Colui che è impegnato nella celebrazione della memoria risulta il debitore della persona il cui nome egli commemora o fa commemorare⁵⁵.

Conclude OEXLE:

Un elemento fondamentale della memoria è la riflessione e il divenire consapevole nel processo del 'rendere presente' (*Vergegenwärtigung*). Anche nella memoria liturgica tutto questo gioca un ruolo. Nell'atto di pronunciare i nomi infatti, atto con cui un gruppo sociale o una comunità chiama i suoi propri membri, la comunità si assicura del suo se stesso, della sua identità, e si ricostituisce sempre di nuovo. Il commemorare fonda una comunità, la memoria crea la comunità, è un elemento costitutivo della comunità. Accanto ad altre caratteristiche che risultano costitutive per una comunità, come la durata nel tempo, la sua organizzazione interna, che si manifesta nella distribuzione delle funzioni, la delimitazione verso l'esterno, espressa nelle relazioni reciproche con altre comunità, la presenza di regole e norme nelle quali vengono formulati gli obiettivi del gruppo religioso, vicino a tutti questi caratteri distintivi, anche alla commemorazione si può riconoscere il ruolo di un fattore costitutivo presso le comunità del medioevo, non soltanto quelle dei monaci e dei canonici. Vedere questo significa constatare il significato socio-storico della commemorazione liturgica⁵⁶.

⁵³ SCHMID, *Mönchtum und Verbrüderung*, p. 146: "War in Laufe der Zeit aus der ‚Memoria Lebender für Toten‘ das Bewusstsein von der ‚Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen‘ erwachsen, so versteht man sich daraus die im Bild und Wort dargestellte und vorgestellte, Gegenwart der Lebenden und der Toten' (O.G. Oexle)".

⁵⁴ Su questo punto OEXLE, *Die Gegenwart der Toten*, p. 31.

⁵⁵ OEXLE, *Memoria und Memorialüberlieferung*, p. 84.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 86: "Ein wesentliches Element von Erinnerung ist die Reflexion und Bewusstwerdung im Vorgang der Vergegenwärtigung. Auch in der liturgischen Memoria spielt dieses Moment eine Rolle: in der Namensnennung nämlich, in der eine soziale Gruppe oder Gemeinschaft die ihr Angehörigen nennt, dadurch sich ihrer selbst vergewissert und sich immer wieder neu konstituiert. Gedenken ist gemeinschaftsstiftend, Memoria schafft Gemeinschaft, sie ist ein konstituierendes Element von Gemeinschaften. Neben anderen Merkmalen, die für Gemeinschaften als konstitutiv gelten: der Dauer in der Zeit, der inneren Organisiertheit, die sich in der Verteilung von Funktionen manifestiert; der Abgrenzung nach aussen, die in den Wechselbeziehungen zu anderen Gemeinschaften zum Ausdruck kommt; dem Vorhandensein von Regeln und Normen, in denen die Ziele der Gemeinschaft formuliert werden – neben allen diesen Merkmale wird man auch dem Gedenken den Rang eines konstituierenden Faktors bei den Gemeinschaften des Mittelalters, nicht nur denen der Mönche und Kanoniker, zuerkennen dürfen. Dies sehen heisst, die sozialgeschichtliche Bedeutung des liturgischen Gedenkens im Mittelalter feststellen".

Esiste quindi per ogni gruppo sociale una stretta connessione tra memoria storica e memoria liturgica, tra la lista di coloro che appartengono ad un determinato gruppo, lista che rappresenta la memoria storica del gruppo, e l'utilizzo liturgico di questi elenchi. L'unione spesso indissolubile tra questi due aspetti presenti in una stessa fonte costituisce una porzione essenziale della vita comune e produce legami sociali⁵⁷

Riprendendo un'espressione che diventò un vero e proprio slogan della ricerca memoriale si può affermare che: "La memoria fonda la comunità", o secondo le parole di WOLLASCH: "Memoria als liturgisches Gedenken war daher gemeinschaftsstiftend"⁵⁸.

In questa prospettiva OEXLE riconosce anche un secondo momento come estremamente significativo, ossia il carattere sociale della preghiera e dell'intercessione strettamente legate alla commemorazione liturgica. Se infatti la memoria si manifesta come preghiera e intercessione per le persone commemorate, il suo carattere sociale si rende visibile in due modi. Da un lato la preghiera e l'intercessione sono di per sé espressione di ogni gruppo di persone che si costruisce sulla memoria, d'altra parte preghiera e intercessione sono proprio per questo dei fenomeni sociali in quanto rappresentano un regalo, un dono della comunità verso altri membri⁵⁹.

L'aspetto del dono con risvolti sociali diventa particolarmente chiaro dove materialmente nella liturgia avviene l'atto dell'offerta, ovvero quando gli offerenti portano il loro dono materiale, le oblazioni. Immediatamente da questi doni risulta infatti la memoria e la pronuncia dei nomi dei vivi e dei morti. Appare quindi visibilmente come nella liturgia ogni dono giustifica il suo corrispondente contraccambio e come quest'ultimo sia a sua volta giustificato. In questo processo di reciproco dare e ricevere, materiale e spirituale, viene realizzata la comunità sociale. Il donare fonda la comunità sociale, il contraccambiare la conferma e la rafforza. Questo scambio caratteristico di doni e controdoni materiali e spirituali ha assunto nel medioevo la massima dimensione là dove laici e benefattori, sulla base di donazioni di beni materiali, fossero essi denaro o proprietà, alle comunità religiose e monastiche, ambirono e ottennero l'iscrizione nei *libri vitae* e nei martirologi-necrologii⁶⁰.

Naturalmente – osserva lo storico tedesco – non passa inosservato nelle innumerevoli pratiche di questo tipo il sospetto di un comportamento utilitaristico, il ragionare nell'obbligo del *do ut des*. Ma la dimensione di una tale pratica non si esaurisce semplicemente in questo. Molto di più risulta chiaro in tutto ciò come tali concezioni si differenzino molto da quelle per noi moderne e correnti. Da una parte perché qui non soltanto i beni materiali e il loro scambio rendono possibili dei legami sociali, ma anche la preghiera, come dono spirituale, reale, verso la comunità appartiene ai doni fondativi. Dall'altra parte perché in altre culture rispetto a quella europea moderna il fenomeno del dare e del ricevere doni non riguarda soltanto l'aspetto materiale, ma è da considerare anche per l'aspetto etico e religioso⁶¹.

Non bisogna quindi stupirsi, ma anzi risulta una chiave di interpretazione irrinunciabile, di come nei rapporti tra vivi e morti, così come in quello tra vivi e santi, livello materiale e livello spirituale giochino quasi sullo stesso piano e quindi motivi religiosi, sociali, giuridici ed economici siano strettamente legati tra loro⁶².

Le comunità religiose già nel primo medioevo diventarono i punti catalizzatori di queste relazioni create attraverso lo scambio di doni materiali e controdoni spirituali. Tali relazioni si instaurarono

⁵⁷ O.G. OEXLE, Liturgische Memoria und historische Erinnerung. Zur Frage nach dem Gruppenbewusstsein und dem Wissen der eigenen Geschichte in den mittelalterlichen Gilden, in: N. KAMP / J. WOLLASCH (Hgg.), Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters, Berlin/New York 1982, p. 335.

⁵⁸ J. WOLLASCH, Die mittelalterliche Lebensform, p. 215.

⁵⁹ OEXLE, Memoria und Memorialüberlieferung, p. 87. Su questo punto rimando anche alle osservazioni di SCHMID, Mönchtum und Verbrüderung, pp. 121-125 e ANGENENDT, Theologie und Liturgie, pp. 180-182.

⁶⁰ OEXLE, Memoria und Memorialüberlieferung, pp. 87-88.

⁶¹ *Ibidem*, p. 88.

⁶² OEXLE, Die Gegenwart der Toten, pp. 29-30.

prima di tutto a partire dalla preoccupazione per la salvezza dell'anima e dall'impegno per conseguire una registrazione in un *liber vitae*, che era l'equivalente del libro della vita in cielo.

Questa esigenza però, così radicata nella concezione culturale dell'uomo medievale, sottolinea ancora OEXLE, fu gravida di successo e di conseguenze anche dal punto di vista sociale. Essa contribuì infatti, in particolare a partire dall'età carolingia, alla differenziazione e alla divisione del clero dai laici⁶³. Tale divisione fu vista sempre più come principio di ordine sociale e, secondo lo storico tedesco, contribuì a creare i presupposti per il sorgere di una diffusa concezione culturale nella società medievale. Si tratta della interpretazione del complesso sociale come una realtà articolata in tre ambiti, che dalla svolta dell'XI secolo sarebbe stata riconosciuta nello schema della società tripartita, oggetto di contributi fondamentali dello stesso OEXLE⁶⁴.

Sono riflessioni che vanno al di là della pura edizione e analisi delle fonti memoriali, ma che costituiscono uno strumento fondamentale per penetrare nella concezione culturale in cui questi documenti furono prodotti e di conseguenza per interpretarne la natura e le particolarità.

⁶³ OEXLE, *Memoria und Memorialüberlieferung*, p. 90.

⁶⁴ O.G. OEXLE, *Paradigmi del sociale. Adalberone di Laon e la società tripartita del Medioevo* (Immagini del Medioevo 1), Salerno 2000. Traduzione italiana a cura di Roberto Delle Donne del saggio ID., *Die funktionale Dreiteilung der 'Gesellschaft' bei Adalberon von Laon. Deutungsschemata der Sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 12 (1978), pp. 1-54. Il passaggio dallo studio delle fonti, per lo più scritte, della tradizione memoriale all'analisi delle dinamiche della memoria stessa ha permesso di rendere più vasto e articolato il campo e le problematiche della ricerca oltre che lo spettro delle fonti utilizzate. Pionieristico in questo senso è ancora il contributo O.G. OEXLE, *Memoria und Memorialbild*, in: SCHMID / WOLLASCH, *Memoria*, pp. 384-440. Fondamentali sono inoltre le due raccolte di studi da lui curate: ID. / D. GEUENICH, *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters* (Veröffentlichungen des Max-Planck.-Instituts für Geschichte 111), Göttingen 1994 e O.G. OEXLE., *Memoria als Kultur* (Veröffentlichungen des Max-Planck.-Instituts für Geschichte 121), Göttingen 1995. Per i recenti sviluppi delle problematiche storiografiche legate alla memoria rimando a BORGOLTE, *Memoria. Bilan intermédiaire d'un projet*, pp. 61-69 e ID., *Zur Lage der deutschen Memoria Forschung*, pp. 21-28.