

## IV

### **Le trasformazioni del regno franco e la fondazione dell'Europa romano-cattolica**

#### *1. La trasformazione del popolo franco e dell'esercito*

Il superamento dell'anarchia dell'ultima età merovingia e l'espansione militare franca in Europa furono interdipendenti fra loro. La riunificazione dell'aristocrazia e del popolo franco non rispose ad un disegno preordinato, ma riuscì in quanto i Pipinidi convogliarono la propria clientela ed attorno ad essa gli altri grandi ed il popolo in un'attività militare concorde, sollecitata anzitutto da necessità difensive, dapprima dell'Austrasia e poi di tutta la Gallia: a nord contro i Frisoni ed i Sassoni, ad est contro gli Alamanni ribelli, a sud contro le insurrezioni aquitane e l'invasione saracena. La minaccia via via incombente da più direzioni e l'esito vittorioso dei successivi urti militari ricostituirono durante il secolo VIII la solidarietà dei Franchi e restituirono al potere regio, assunto dai Pipinidi, un'autorità da tempo perduta. Ciò avvenne in forme diverse da quelle proprie dell'età di Clodoveo e dei più fortunati fra i suoi discendenti: cioè attraverso la mediazione di un'aristocrazia militare e fondiaria ormai omogenea ed i vincoli clientelari sempre più spesso precisati nelle forme rigide del vassallaggio e del beneficio. Ma occorre preliminarmente chiarire che cosa fosse ormai divenuto il popolo franco, di cui le fonti dell'VIII secolo parlano con rinnovata fierezza.

In gran parte dell'Austrasia il popolo franco era ancor sempre una popolazione germanica, caratterizzata in tal senso dalla fedeltà non soltanto a una sua tradizione militare, ma a un suo proprio linguaggio germanico. In Neustria (e nella parte più occidentale dell'Austrasia) l'insediamento dei Franchi, per quanto consistente, era invece avvenuto in mezzo a una popolazione gallo-romana numericamente assai prevalente e aveva condotto all'assimilazione linguistica dei Franchi entro l'elemento latino, e

forse, parallelamente, all'assimilazione militare dei possessori romani entro la tradizione del popolo dominatore: per cui nel ceto dei possessori, grandi e minori, il nome di "Franci" nell'ultima età merovingia copriva in Neustria ormai tutti e suonava richiamo alla piena libertà del guerriero germanico e del possessore<sup>1</sup>. In Burgundia la conquista franca complicò un quadro sociale in cui il ceto dei possessori già era rappresentato da Romani e Burgundi: l'insediamento franco fu certo minore che in Neustria, e all'assimilazione linguistica dei Franchi e ovviamente dei Burgundi entro l'elemento latino corrispose l'incorporazione di tutta la popolazione libera e possidente entro l'esercito franco. In Aquitania la presenza dell'elemento franco dovette essere sempre marginale, tanto che nell'VIII secolo i possessori aquitani chiamati all'esercito – un esercito fedele al suo duca, ribelle assai spesso ai re merovingi – nelle fonti cronachistiche sono chiamati tutti quanti "Romani", non "Franci". In conclusione l'esercito franco che sotto Carlo Martello, Pipino il Breve e Carlomagno combatté contro Saraceni e Sassoni, Alamanni e Bavari, Aquitani e Longobardi, fu variamente composito, secondo che se ne consideri l'origine etnica o la lingua: quelli che in gran numero provenivano dall'Austrasia per lo più non capivano i "Franci" stessi di Neustria, che pure in parte notevole avevano la stessa origine etnica. Si aggiungano, nelle imprese d'Italia, nuclei di Alamanni e Bavari, reclutati in quelle regioni dopo la loro sottomissione definitiva e incorporati nell'esercito franco. Tutti però erano relativamente omogenei nella condizione sociale: erano *liberi homines* forniti di un qualche possesso fondiario, condizione considerata ormai come imprescindibile per la partecipazione alle imprese militari, dovendosi ogni guerriero equipaggiare a spese proprie.

Era dunque un popolo molto diverso dalle tribù di Clodoveo, assai meno mobile, meno incline a vedere nella guerra una redditizia rapina di case e di templi, più sensibile ai danni che il temporaneo allontanamento del guerriero dal suo podere recava al nucleo familiare, alla disciplina dei servi, alla gestione dei beni, specie quando modesti. Di solito quindi si proclamava l'eribanno (la mobilitazione dell'esercito) soltanto nelle regioni minacciate di invasione o limitrofe a quelle in cui si intendeva portare la guerra, in modo che l'esercito si sentisse direttamente interessato alla difesa, o meno aggravato dalla partecipazione all'impresa offensiva. Alcuni poi erano compensati con distribu-

zione di terre confiscate, o da dissodare, nei paesi di nuova conquista, e ciò portò ad una certa disseminazione di "Franci" e di altri elementi dell'esercito franco fuori della Gallia: al di là del Reno e al di qua delle Alpi. Altri si cercò di compensare con distribuzione di terre del re o del maestro di palazzo o delle chiese nella Gallia medesima, ma ciò dovette avvenire quando il *Francus homo* accettava di servire in armi in permanenza, legandosi personalmente "in vassatico" al maestro di palazzo o al re; e per evitare un impoverimento definitivo del fisco e per rispondere alle proteste di vescovi e abati contro la libertà con cui i Pipinidi disposero degli "inalienabili" patrimoni di chiese e di monasteri, si ricorse sempre più spesso a cessioni precarie, collegate alla durata del servizio o vitalizie, consistenti nel godimento, "in beneficio", dei frutti di terre di cui il fisco o la chiesa, conservandone la proprietà, poteva nuovamente disporre alla fine del servizio o alla morte del beneficiario.

Il reclutamento di questa clientela vassallatica a fini militari rappresenta la maggiore novità nella struttura dell'esercito franco dell'VIII secolo. Esso denuncia, nonostante le vittorie franche, la crisi dell'esercito di popolo, cioè delle antiche tradizioni militari germaniche: per la difficoltà di sostituire alla base etnica di un tempo (quando partecipare all'esercito era un diritto prima che un dovere, significando integrazione in un popolo conquistatore, avido di guerra e di bottino) un'eribanno fondato sull'appartenza al ceto sociale dei possessori. La solidarietà del cosiddetto popolo franco, ricostituitasi attorno ai Pipinidi, è da intendere dunque come una convergenza complessa fra la clientela vassallatica (in gran parte reclutata dapprima fra i *liberi homines* di Austrasia) di una dinastia di maestri di palazzo, assurti poi al regno, e il normale ceto dei possessori di Austrasia, di Neustria e di Burgundia, soggetti all'eribanno regio e affluenti all'esercito nella misura in cui l'una o l'altra regione risultasse più o meno coinvolta dalle esigenze di guerra. Dobbiamo ora precisare la natura giuridica e il clima morale, propri dei vincoli clientelari che si diffusero nel secolo VIII e in età successive col nome di vassallaggio.

## 2. Il vincolo della commendazione e la diffusione del vassallaggio militare

Il *vassaticum* non era un istituto nuovo nella Gallia dei Franchi, poiché rientrava nella tradizione della *commendatio* gallo-

<sup>1</sup> W. VON WARTBURG, *Die Entstehung der romanischen Völker*, 2ª ed., Tübingen 1951, p. 117 sgg.

romana, e non concerneva soltanto i rapporti di clientela col re o col suo maestro di palazzo. *Vassus* si diventava ponendo le proprie mani in quelle di un potente e pronunciando una formula che prometteva *obsequium* e *servitium*, cioè devozione e obbedienza nelle necessità di un signore, per ottenere da lui protezione ed aiuto, principalmente economico. Era dunque un contratto bilaterale, fondato sulla subordinazione personale e sull'amicizia reciproca: presupponeva la libertà di chi si commendava, né tale libertà ne veniva incrinata, perché il dovere di obbedienza del *vassus* cessava col cessare della protezione e del favore signorile. Questo favore si esprimeva col mantenimento del commendato presso il signore, o mediante la concessione di un *beneficium*, cioè, normalmente, di qualche bene fondiario, di cui il vassallo aveva il godimento per tutta la durata del vincolo personale e del corrispondente servizio. Il beneficio si configurava così come remunerazione di un servizio, *causa stipendii*, e il servizio a sua volta si presentava come un obbligo indeterminato verso il signore, un obbligo discendente dal rapporto di commendazione<sup>2</sup>.

Questo complesso rapporto giuridico, da secoli indicato col nome di *commendatio*, assunse talvolta il nome di *vassaticum* nel passaggio dal VII all'VIII secolo, dapprima senza un significato suo proprio: ma nel corso del secolo VIII, fra i molti commendati, per lo più a livello sociale modesto, il nome di *vassus* finì con essere riservato sempre più spesso a quelli che tra essi emergevano, in quanto destinati a prestare al signore un servizio di difesa militare. La fortuna del nome vassallatico fu insomma concomitante col diffondersi della commendazione nella clientela militare dei Pipinidi e, per imitazione, nella clientela militare di altri grandi famiglie franche. La cerimonia della *commendatio* od omaggio (l'*immixtio manuum* e la formula di devozione personale) si complicò allora, nel *vassaticum*, con l'aggiunta di un giuramento di fedeltà militare, ed oltre un secolo dopo, in età post-carolingia, spesso anche con l'*osculum* di amicizia.

Il confluire di riti e formule nella cerimonia del vassallaggio ebbe un rilievo fortissimo, a cominciare dall'VIII secolo, per tutto il medioevo: poiché creava un legame solenne di amicizia fra due uomini armati, disposti a gradi diversi di prevalenza sociale, e consentiva così, attraverso la moltiplicazione dei legami bilaterali nella cerchia di amicizie di un *senior*, la formazione di nuclei militari a disposizione di un potente non per mezzo di

<sup>2</sup> F.L. GANSHOF, *Qu'est-ce que le fœodalité?*, 4<sup>a</sup> ed., Bruxelles 1968.

un assoggettamento anonimo e di una disciplina mortificante, bensì si un'elezione di liberi meno potenti a un'intimità di rapporti personali e immediati con lui. Si diffuse cioè un singolarissimo *ethos*, che congiungeva diversi livelli sociali e li unificava in una vasta aristocrazia militare, pur mantenendone la stratificazione politica ed economica: con un senso della dignità del singolo di fronte agli altri, per cui il vassallo, se un contrasto nasceva col suo signore, finì per acquistare il diritto (dopo l'età carolingia) di non essere giudicato unilateralmente da lui, bensì da una "curia" di pari, di vassalli del medesimo *senior*. Un *ethos* che per un verso consuonava e per altro verso contrastava con quello ufficiale di chierici e monaci, dei membri cioè del ceto parallelamente dominante nella società medievale fino al XII secolo ed oltre: poiché monaci e chierici, nei rapporti fra pari e in quelli fra *seniores* e *iuniores*, fra vescovi e clero, fra monaci e abate, come del resto nell'interpretare il proprio rapporto con il laicato, ponevano vigorosamente l'accento sulle idee di *fraternitas* e di *paternitas*, e le esprimevano in un ricco ritualismo e in un linguaggio carico di immagini e di effusioni, sottolineando in tal modo una pluralità di rapporti bilaterali fra le persone; ma in pari tempo, in contrasto con la fierezza dei rapporti interni all'aristocrazia militare, si costruivano uno stile di vita, in cui atti e parole dichiaravano umiltà ufficiali, miti dolcezze affettive, dedizioni *in intima caritate*. I due poteri, militare ed ecclesiastico, esprimevano simbolicamente così la loro convergenza e la loro concorrenza entro una società via via più sensibile all'immediatezza dei rapporti umani, con un ritmo in cui le affermazioni di sé più robuste si contrapponevano alla più appassionata rinunce. Non senza, del resto, una frequente *contaminatio* dell'uno con l'altro stile di vita: donde l'altera violenza non di rado emergente dalla "mitezza" prelatizia, e la *pietas* come motivo ricorrente di celebrazione di certi potenti viventi nel secolo.

### 3. L'incidenza degli istituti vassallatico-beneficari sull'ordinamento del potere

Già si è detto come l'introduzione delle clientele vassallatiche dei Pipinidi alterasse l'esercito franco. L'alterazione poi risultò, nel corso dell'età carolingia, tanto più rilevante, in quanto i Carolingi promossero la partecipazione all'esercito anche delle clientele vassallatiche dei potenti, ecclesiastici e laici, ricono-

scendole in tal modo come legittime, a condizione soltanto che affluissero, in caso di mobilitazione, all'esercito regio. E poiché la riluttanza dei liberi possessori ad obbedire al banno militare crebbe lungo il IX secolo in concomitanza con l'ulteriore indebolimento del già labile apparato politico, e parallelamente crebbero le clientele vassallatiche dei potenti, l'esercito regio si avviò ad essere ciò che più nettamente divenne nel X secolo: un insieme di nuclei vassallatici condotti al re, senza regolarità alcuna, dai potenti che al re si mantenessero fedeli.

Ma la diffusione degli istituti vassallatico-beneficiari non avvenne soltanto fra quei *liberi homines* di modesta o media consistenza economica, da cui si reclutavano le clientele militari permanenti delle grandi famiglie e degli enti ecclesiastici. Fin dall'VIII secolo certi membri delle grandi famiglie operanti intorno ai Pipinidi, quelle anzitutto di Austrasia, non esitarono a sottolineare la loro convergenza politico-clientelare mediante le solenni e rigide cerimonie della commendazione vassallatico-militare, specie quando essi venivano assunti ai grandi uffici del regno, soprattutto a quella funzione comitale o marchionale o ducale, che consisteva nell'esercizio del potere militare e giudiziario nelle varie province, più o meno vaste (ducati, marche, comitati), del regno franco, per delegazione regia: secondo una divisione politico-amministrativa del regno in circoscrizioni, che sappiamo già propria di tutta l'età merovingia e che era la sola testimonianza di una tradizione di ordinamento pubblico territoriale di origine romana; una divisione politico-amministrativa, che fu propria poi di tutto l'impero carolingio e dei regni in cui esso si andò articolando e di quelli che nacquero dalla sua dissoluzione. Avvenne cioè che la fedeltà dovuta al re dal conte, duca o marchese come funzionario pubblico, fosse assorbita nella personale fedeltà vassallatica con cui il personaggio assunto alla funzione pubblica già era legato al re, o appunto allora a lui si legava, mediante la commendazione. La fusione fra le due concezioni della *fidelitas* era prodotta dal fatto che il conte (o altro ufficiale pubblico) esercitava una funzione che costituiva in pari tempo, dal punto di vista dei rapporti vassallatici, il servizio dovuto al *senior* dal *vassus*.

Avvenne anzi, nel corso dell'età carolingia, un'ulteriore complicazione di idee e di linguaggio. L'esercizio del potere pubblico era contemporaneamente una funzione da remunerare e una fonte di proventi per il funzionario: poiché il conte, ovunque si recasse a rendere giustizia, aveva diritto di essere albergato e mantenuto col suo seguito di *iuniores* dai liberi possessori residenti nel luogo; e delle multe e contribuzioni, che in virtù del

suo banno (potere di comando) egli infliggeva o imponeva, una quota spettava a lui stesso. A non dire poi che l'assunzione stessa alla dignità comitale costituiva, per il personaggio prescelto, un tale incremento di prestigio sociale e di possibilità di azione anche privata, da riflettersi immediatamente sulla potenza della famiglia a cui il conte apparteneva. L'*honor* pubblico (la carica coi suoi proventi) appariva quindi nel medesimo tempo, quando il conte era un vassallo (ciò che divenne in caso normale), come servizio vassallatico da remunerare e come beneficio remuneratore. Il concetto di beneficio, fino allora applicato a beni fondiari, a cose materiali tenute in godimento (e quindi, per esempio, a quei beni fiscali di cui il re dotava il conte, od altro simile ufficiale, nella provincia affidatagli, per costituirgli una base sicura e stabile di sostentamento), fu riferito anche al potere di comando, di giurisdizione e di coercizione. Persino i vescovi, quando erano scelti dal re fra i chierici a lui più fedeli (ad esempio fra i chierici della sua cappella), e persino gli abati di quei grandi monasteri che erano sotto la particolare protezione del re, si consideravano investiti dell'*honor* episcopale o abbaziale (la dignità e il potere di vescovo o di abate, con tutti i vantaggi connessi, compreso il godimento dei beni di cui la chiesa vescovile o abbaziale, come ente, era proprietaria) come di un beneficio regio: e talvolta essi si commendarono al re in modo simile ai laici, con perfetto parallelismo rispetto agli ufficiali pubblici.

Tuttavia non è opportuno applicare agli ufficiali del regno, e meno ancora a vescovi e abati, dell'età carolingia e postcarolingia (fino all'XI secolo) il nome di feudatari: e ciò non tanto perché il termine *feo* o *feudum* fu assai raro, per indicare il beneficio, prima dell'XI secolo, quanto perché il concetto di feudo fu usato in età comunale (XII-XIII secolo)<sup>3</sup> e postcomunale per significare un possesso economico o un complesso di diritti e di poteri, che entravano a far parte del patrimonio del beneficiato (normalmente un vassallo) con carattere pienamente ereditario, nonostante l'alto dominio del *senior* (un alto dominio riconosciuto mediante la richiesta dell'investitura, che il beneficiato faceva all'erede del *senior*; quando il *senior* moriva, o che l'erede del beneficiato faceva al *senior* quando il beneficiato moriva). Il beneficio alto-medievale, fosse un complesso fondiario o un *honor* pubblico, aveva invece avuto sempre un carattere alquanto precario, almeno formalmente. In particolar modo bisogna distinguere fra quel beneficio di contenuto pubblico e giurisdi-

<sup>3</sup> Cfr. *infra*, p. 85 sg.

zionale, che è l'*honor* comitale o marchionale fra IX e X secolo, e quel feudo di signoria, di contenuto politico e giurisdizionale, di cui molti signori furono investiti, ai più diversi livelli di potenza, dall'età comunale in poi: quello era un aspetto o una complicazione dell'ufficio pubblico, concepito ancora come delegazione regia; il feudo di signoria fu invece un complesso di poteri esercitati per diritto dinastico da una famiglia signorile ed era quindi distinto dai poteri che dall'età comunale in poi i re e gli altri grandi signori territoriali e le "repubbliche" comunali delegavano ai loro ufficiali: sceriffi in Inghilterra, prevosti e balivi in Francia, vicari dell'impero in Italia, e in ogni parte d'Europa quelli fra i custodi di fortezze che non le detenevano per diritto ereditario ma per temporanea delegazione di un vescovo o di un comune, di una famiglia signorile o di un re <sup>4</sup>.

#### 4. La funzione dell'episcopato e le sue trasformazioni in età merovingia

In questa vicenda politico-sociale e militare del regno franco ci è avvenuto più volte di fare riferimento alla potenza ecclesiastica, vivente in stretta simbiosi con l'aristocrazia e con il potere regio. Aggiungiamo ora che la stessa dinastia dei Pipinidi-Carolingi a cui si deve l'impegno di rinnovamento della forza militare e politica del regno mediante l'immissione delle clientele vassallatiche nell'esercito e nella gerarchia degli ufficiali pubblici, si impegnò a fondo nella riforma dell'apparato ecclesiastico, considerandolo non meno essenziale all'efficienza del regno di quanto fossero ufficiali pubblici e vassalli: in una tradizione che ricollegava le strutture del potere del mondo franco con quelle del tardo impero romano. Occorre dunque guardare più attentamente a questa tradizione.

Quando le immigrazioni germaniche condussero l'Occidente al medioevo le genti barbariche incontrarono nell'episcopato, sul suolo dell'impero e non di rado ancor prima di penetrarvi, un sacerdozio ben singolare: arricchito di autorità e di seduzione dalle celebrazioni liturgiche, da un'eloquenza "biblica", da una consumata abilità dialettica, largamente esercitata nelle estenuanti dispute sui problemi cristologici, e dalla provenienza da fami-

glie cospicue di signori fondiari, di burocrati dell'impero, di decurioni dell'amministrazione municipale, oltre che dall'ampiezza dei beni e dei privilegi pervenuti alle chiese. Una rete di interessi, di ambizioni, di amicizie si disponeva, rigogliosamente, su un robusto sostegno ideologico e funzionava come potente forza conservatrice dell'assetto ormai tradizionale delle popolazioni romano-italiche, romano-iberiche e gallo-romane. La teologia e l'alta retorica dei vescovi e degli altri scrittori ecclesiastici erano l'armatura intellettuale e letteraria di tutto un sistema sociale: esprimevano quella regolata disposizione così del cosmo come della mente, a cui era subordinato e da cui era giustificato l'intero complesso dei rapporti fra gli uomini. I difetti dell'eloquenza sacra, gli sgomenti dei vescovi di fronte alla possibilità dell'"errore" rispondevano all'esigenza di armonie rigorose, atte a costituire non soltanto il discorso ornato e le argomentazioni suadenti, ma la concreta struttura dell'intera vicenda storica umana. Che teologi e retori, innalzati alle cattedre episcopali per custodire quei regolati "discorsi", si ponessero al sommo della gerarchia sociale e accanto alle aristocrazie permeate della stessa cultura gestissero patrimoni immensi e condizionassero l'apparato politico, ciò sembrava convenire perfettamente. Essi esprimevano anche in modo visivo immediato la propria funzione sociale: col decoro di una vita nobile e con le preziose solennità sacerdotali dichiaravano, di fronte alle moltitudini, una gerarchia di "valori", che esigeva l'universale obbedienza alle potenze sovrumane ed umane. In questa luce dobbiamo porre la "conversione" dei barbari, per intenderne tutte le conseguenze sul piano politico e sul piano sociale: ovunque in Occidente e particolarmente in Gallia.

Non bisogna d'altra parte dimenticare che l'immigrazione di genti barbariche e la loro preponderanza politico-militare nelle regioni che avevano costituito l'impero d'Occidente erano fatti di tale natura da rinvigorire nel clero cattolico l'ardore missionario. Sappiamo che occorsero secoli, dopo il trionfo politico del cristianesimo in età costantiniana, perché l'irradiazione delle nuove credenze dalle città spegnesse nelle campagne i culti tradizionali ed incorporasse, pur se a ben più modesto livello, le popolazioni contadine – attraverso distruzioni di templi e sostituzione di riti e di nomi e di immagini delle "potenze divine" – negli schemi culturali e culturali ormai propri del mondo cittadino; ed è nota la veemenza di certe lotte ecclesiastiche aventi come sfondo una preoccupazione di "ortodossia". Ma queste attività volte alla sottomissione religiosa dei contadini o all'annientamento dell'"eresia" avevano carattere di repressione di fronte a resisten-

<sup>4</sup> Cfr. *infra*, p. 92 e p. 121 sgg.

ze o a ribellioni all'autorità costituita: all'autorità dell'impero, in Oriente e fino al V secolo in Occidente; o, in Italia al tempo di Odoacre e di Teodorico, all'apparato ecclesiastico-senatoriale. Conquistare i "barbari" dell'Occidente al cristianesimo o all'ortodossia era impresa di gran lunga più affascinante: in quanto appariva come una ripresa della grande opera di pacifico proselitismo, che nei primi tre secoli aveva diffuso la nuova fede di città in città e attraverso tutto il Mediterraneo; e in quanto era di fatto una rivalse sia culturale, sia, in largo senso, altamente politica sulla potenza militare dei "barbari" da parte dei ceti egemonici del mondo latino e cattolico.

La conversione che ebbe maggiori conseguenze per la storia d'Europa – per la nascita, anzi, di un mondo europeo – fu quella dei Franchi: una conversione che avvenne, diversamente che per le altre stirpi germaniche, direttamente dal politeismo germanico al cattolicesimo. Un capolavoro dell'episcopato gallo-romano! Quando Clodoveo fu battezzato, secondo il noto racconto di Gregorio di Tours, dal vescovo Remigio di Reims, i Franchi occupavano ancora soltanto la parte nord-orientale della Gallia: le altre regioni erano in mano di Burgundi e di Visigoti, gli uni e gli altri cristiani, sì, ma di confessione ariana. È a noi giunto il testo di una lettera di felicitazioni<sup>5</sup>, mandata a Clodoveo, per l'avvenuto battesimo, da Avito, metropolita di Vienne (sul Rodano, a sud di Lione), il più grande personaggio ecclesiastico della Gallia di allora, di famiglia senatoria di Alvernia, figlio del vescovo suo predecessore nella sede di Vienne e fratello del vescovo di Valence (sul Rodano, a sud di Vienne); celebre per alcune opere contro l'arianesimo ed altre "eresie", per un raffinato poema sulla creazione del mondo e sul paradiso perduto e per un ricco epistolario, da cui appare in relazione con Gundobaldo re dei Burgundi, con senatori residenti a Roma e con vescovi di Gallia, d'Italia e d'Oriente<sup>6</sup>. Nella lettera la conversione di Clodoveo è apertamente interpretata come una vittoria dell'episcopato gallo-romano: «vestra fides nostra victoria est». Una vittoria non soltanto sul politeismo, ma – ciò che soprattutto contava per l'episcopato cattolico dell'Occidente – sull'arianesimo degli altri regni germanici: ormai, dichiara Avito, l'imperatore d'Oriente non sarà il solo principe a professarsi cattolico. Dalla lettera appare che Clodoveo, prima del rito battesimale, lo aveva preannunziato ad

Avito di Vienne e che già da tempo egli era in rapporto amichevole e rispettoso con Avito ed altri vescovi cattolici. Dunque la conversione del re franco non fu opera del solo vescovo Remigio, ma si inquadrò in una rete di relazioni fra la corte franca e l'episcopato gallo-romano. Il quale era attivissimo in quegli anni – fra V e VI secolo – nella sua "offensiva" religiosa entro le corti germaniche: una nipote dell'ariano re Gundobaldo, Clotilde, era stata educata nel cattolicesimo ed aveva sposato appunto il franco re Clodoveo, quando non era ancora cristiano; e cattolico si fece, per opera del vescovo Avito, il figlio di Gundobaldo, Sigismondo, destinato a succedergli sul trono burgundico<sup>7</sup>.

Strategia missionaria e volontà "politica" di conservazione e di consolidamento coincidevano dunque esattamente. Conquistare al cattolicesimo i vertici del potere germanico – penetrando nelle corti regie per l'ascendente esercitato, con la novità e superiorità intellettuale e la delicatezza dei modi, su donne e su giovani delle famiglie regnanti e per un diretto rapporto con re ambiziosi e militarmente dinamici come Clodoveo – significava, certo, una vittoria dell'episcopato come portatore del messaggio evangelico e dell'"ortodossia", ma era nel medesimo tempo un modo efficacissimo di introdurre le strutture germaniche negli schemi gallo-romani, esaltando la funzione dell'alto clero, reclutato nella *nobilitas*. Si pensi a quella sorta di dinastia "episcopale" al cui centro emergeva la grandezza di Avito di Vienne: una grandezza in cui la potenza economica della famiglia senatoriale e delle chiese vescovili da essa controllate si nobilitava con la fama letteraria e si santificava con l'azione missionaria, a tal punto da tradursi, con la morte di Avito e per i "prodigi" e "miracoli" compiuti dal defunto, in un culto ufficiale della sua santità, così come avvenne anche per Remigio di Reims e per altri vescovi illustri. La santificazione ufficiale – a cui allora si perveniva non attraverso qualche processo canonico, ma per voce di popolo e di clero, per la constatazione "evidente" dei molti prodigi e miracoli – riguardava certo le singole persone defunte, ma si riverberava sul ceto da cui si "reclutavano" i santi, o, per dir meglio, era confortata essa stessa, nel caso di persone congrue, dal prestigio religioso, culturale e politico del ceto dominante.

A questo proposito è interessante osservare che, se il tipo primitivo di "santo" cristiano è costituito dai martiri, periti per la

<sup>5</sup> MGH, *Auctores antiquissimi*, VI/2, p. 75.

<sup>6</sup> K.F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen 1948, p. 154 sg.

<sup>7</sup> G. TESSIER, *La conversion de Clovis et la christianisation des Francs*, in «La conversione al cristianesimo nell'Europa del'alto medioevo», Spoleto 1967, p. 149 sgg.

loro fede, e se con la fine delle persecuzioni furono assunti fra i santi anche quei monaci che si distinsero per l'asprezza della loro ascesi, interpretata come martirio volontario, sostitutivo del martirio di sangue, non tardò a manifestarsi dal IV-V secolo in poi, nell'accesione alla santità, una forte concorrenza dei vescovi, celebrati dagli agiografi per virtù attiva, anziché esclusivamente, come avveniva per martiri e asceti, per virtù di sofferenza, di penitenza e di contemplazione: una concorrenza suggerita (nei limiti consentiti dalla fama lasciata dai singoli vescovi, che doveva ovviamente esser tale da non offendere, per libertà di costume o violenza, gli schemi imposti dalla tradizione severa dell'etica cristiana) dal crescente apprezzamento del mondo gallo-romano, durante le immigrazioni barbariche e l'instaurazione dei nuovi regni germanici, per l'intraprendenza dei propri vescovi<sup>8</sup>. E poiché nei racconti agiografici dalla grandezza morale del santo si irradiava una potenza miracolosa, capace di indurre tremore anche nei detentori della potenza terrena<sup>9</sup>, la santificazione di un vescovo che fosse stato onorato dall'ossequioso rispetto di una corte regia barbarica in crisi di conversione, esprimeva in modo perfetto nella sfera della leggenda e dei simboli la rivalsa "politica" dell'alto clero latino e dell'aristocrazia che ne era rappresentata, di fronte a un potere militare germanico incrinato, nella sua autonomia, dall'orientamento cattolico della dinastia regia.

Avvenne però, nel medesimo tempo, che la conversione della dinastie regie al cattolicesimo, creando vincoli sempre più intensi fra il potere regio germanico e l'ordinamento episcopale, conferisse ai re, secondo il modello imperiale romano, responsabilità immediate nel funzionamento dell'episcopato. Ciò significava, per un verso, cooperazione coi vescovi nella repressione delle resistenze all'espansione capillare del cattolicesimo, resistenze in cui la tenacia dei contadini gallo-romani si complicava ora con la lentezza delle schiere germaniche distribuite nei territori rurali a seguire l'esempio del re nella conversione: vescovi e monaci alternavano, secondo le testimonianze agiografiche, i "prodigi" cristiani, guarigioni miracolose ed opere di misericordia, con l'oltraggio calcolato contro immagini e simboli delle divinità – a dimostrazione della loro inattività di fronte ai credenti nella loro potenza –, colpivano e bruciavano "idoli", sradicavano alberi sacri, e nello zelo evangelizzatore sconvolgevano, sì, la coscienza

delle popolazioni sbigottite, ma, per errori di calcolo o nell'impeto della "profanazione", non di rado le esasperavano, così da dover essere sorretti, per impedire o reprimere insurrezioni, dalla forza militare degli agenti del re<sup>10</sup>. Per altro verso, la cooperazione con l'episcopato si traduceva sia nella convocazione regia di sinodi, sia nell'intervento del re, secondo i suggerimenti dei chierici di corte e dei vescovi e di altri personaggi latini in maggiore intimità con la dinastia regia, in ogni successione episcopale: un intervento assai più sistematico di quanto non avvenisse nell'impero romano, e ciò per un giuoco più fitto di influenze e di convivenze fra la piccola corte germanica e un episcopato sempre più esuberante e gravitante su di essa in un modo, anche territorialmente, immediato. Nei regni franchi del VI secolo, in ogni successione di vescovo il consenso regio alla persona eletta dal clero e dai notabili del luogo o di una provincia ecclesiastica divenne indispensabile, e fu non di rado sollecitato, a favore di una piuttosto che di un'altra persona, da donativi delle grandi famiglie, avvezze a monopolizzare l'episcopato, al re<sup>11</sup>.

Via via poi che il fascino della grandezza episcopale attrasse alla vita ecclesiastica anche membri dell'aristocrazia militare germanica – nel mondo franco ciò si può constatare nel VII secolo, in concomitanza del resto col moltiplicarsi dei legami parentali fra le due aristocrazie, germanica e senatoriale, e con la loro progressiva fusione –, l'episcopato cattolico perdetto, nei regni romano-barbarici, il carattere di una struttura peculiare del mondo romano ad alto livello e divenne parte integrante dell'apparato aristocratico e regio di un mondo sociale, definito in Gallia semplicemente come franco. La scelta dei vescovi divenne sempre più frequentemente, in età merovingia, una nomina effettuata dal re.

Ciò tuttavia non significò mai umiliazione dell'episcopato, perché avvenne proprio in concomitanza con l'indebolimento dei Merovingi di fronte all'aristocrazia militare. Significò piuttosto una perfetta fusione delle carriere ecclesiastiche con gli interessi della nuova aristocrazia, erede, nei suoi membri laici, delle tradizioni guerriere delle stirpi germaniche, ma tutta profondamente inserita in un contesto economico di origine romana: si perpetuava così il connubio tardo-antico fra l'episcopato e il ceto dei latifondisti, la corte regia funzionando essenzialmente, nella scel-

<sup>8</sup> F. GRAUS, *Volk, Herrscher uns Heiliger im Reich der Merowinger*, Praha 1965, p. 88 sgg.

<sup>9</sup> GRAUS, *Volk, Herrscher uns Heiliger* cit., p. 381 sgg.

<sup>10</sup> Cfr. TESSIER, *La conversion de Clovis* cit., p. 183 sgg.

<sup>11</sup> K. VOIGT, *Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart 1936, p. 238 sgg.

ta e nomina dei vescovi, come centro di raccordo fra le ambizioni dell'aristocrazia e le esigenze dell'ordinamento ecclesiastico. Si perpetuò un connubio antico, in un clima culturale però, che aveva tensioni del tutto nuove rispetto a quelle di un tempo. Se infatti le metamorfosi del primitivo governo "profetico" e "carismatico" delle comunità cristiane in un "principato" episcopale sulle singole chiese era avvenuta nel segno dell'ellenismo intellettuale, del diritto romano e della retorica, il reclutamento dell'alto clero nell'aristocrazia militare poneva ora problemi affatto diversi di temperamento di costumi e di un'educazione diversificata.

La metamorfosi antica aveva certo prodotto, già allora, contraddizioni. Era allora il contrasto fra la semplicità evangelica – dove la speranza nella palingenesi finale e la rivoluzione simbolica dei rapporti sociali nella fraternità comunitaria cercavano ancora di esprimersi in riti e predicazioni di trasparenza perfetta – e l'esuberante ricchezza di determinazioni, propria della cultura aristocratica dell'episcopato. Ma quel contrasto era rimasto coperto dal nimbo di una *nobilitas* e dalla commozione di un'*humanitas*, che avevano risolto in sé, con la formidabile forza di assimilazione, propria della cultura greco-romana, il messaggio stesso evangelico, diventato veicolo di speculazioni dottissime, di composizioni letterariamente squisite, di confessioni drammatiche e liriche dei turbamenti di anime assai complicate: diventato in un certo modo strumento, in virtù della sua intransigenza religiosa, di una volontà intellettuale di totale e capillare conquista – a costo di "profanare" i riti e culti disparatissimi delle moltitudini di un impero eterogeneo – del mondo egemonizzato dai Greci e da Roma. Era forse altrettanto possibile, nel mondo romano-barbarico, coprire i nuovi contrasti fra il messaggio evangelico e il codice morale di aristocrazie fierissime delle proprie tradizioni guerriere?

È vero infatti che già vescovi d'Oriente e d'Occidente, quali Sinesio a Cirene<sup>12</sup>, avevano organizzato la difesa delle loro città contro tribù africane o germaniche: ma in situazioni di emergenza, rimanendo intatto uno stile di vita, in cui la compostezza del letterato sembrava tradurre in forme adeguate alla dignità episcopale l'originaria rinuncia cristiana all'impiego di mezzi fisicamente violenti nella costruzione di una comunione di giusti. Uno stile di vita, certo, piuttosto che un'azione coerente: poiché il crescente ricorso alla potenza pubblica per imporre decreti

<sup>12</sup> Cfr. *supra*, p. 36.

conciliari, vincere resistenze e reprimere era una violenza autentica, esercitata per tramite altrui come coercizione materiale, pur se era violenza ammantata di sollecitudine e di pietà religiosa. Ma in quell'"ipocrisia" di mezzi impiegati per interposta persona era custodito il "principio" di una fedeltà all'originaria mitezza. Quell'"ipocrisia" velava la violenza sacerdotale: sottraeva alla luce della consapevolezza la contraddizione. La fedeltà a quello stile di vita, risoluto insieme e composto, fu ancora possibile, quando il reclutamento dei vescovi avvenne, dopo il VI secolo, in piena età merovingia, fra i membri delle famiglie più insigni per la sfrenata violenza del costume e l'educazione guerriera?

In verità il declino di quello stile di vita cominciò nei regni franchi fin dalla seconda metà del VI secolo, quando i vescovi, ancora gallo-romani, si trovarono sempre più spesso impegnati nella difesa delle città di frontiera, lungo il Reno e nella regione alpina, e taluno di essi prese a partecipare di persona ai combattimenti. Non senza complicazioni anche nel loro costume privato, come sappiamo dal vescovo Gregorio di Tours<sup>13</sup> di due suoi colleghi, che si compiacquero di ricche vesti e compagnie allegre, in una tradizione sontuosa di tradizione romana, ma anche si indussero a violenze sfrenate di preta impronta "barbarica". Se ciò avveniva sotto i re franchi già in qualche vescovo gallo-romano del VI secolo, è facile immaginare le dimensioni assunte dalle deviazioni violente quando l'episcopato divenne "franco" per il suo nuovo reclutamento. Per il VII secolo mancano fonti comparabili al ricco racconto di Gregorio di Tours sull'età anteriore, ma per i primi decenni dell'VIII secolo, quando sotto gli ultimi Merovingi andò crescendo l'autorità dei Pipinidi, si ritrovano informazioni precise, documentarie, epistolari e cronachistiche. Carlo Martello – il maestro di palazzo che governò fra il 717 e il 741, raggiungendo larga fama con la vittoria di Poitiers contro gli Arabi, e fu di fatto signore dapprima dell'Austrasia, poi anche delle Neustria e infine di quasi tutta la Gallia – intervenne più volte nell'interno della Gallia per spezzare le "tirannidi" episcopali, quelle dominazioni politiche cioè che si formavano spontaneamente intorno alla sede di un vescovo e, sorrette dal suo parentado e da clientele militari, si dilatavano per una vasta regione. Ma contemporaneamente è attestato che il medesimo Carlo Martello ricercò il collegamento con altri gruppi parentali insediati in sedi vescovili.

<sup>13</sup> *Historia Francorum*, IV, 42; V, 20, 27; VII, 37-39 (MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*).



Si può dunque delineare l'intero sviluppo della potenza sacerdotale in Gallia in età merovingia nel modo seguente. La conversione dei Franchi dal politeismo germanico al cattolicesimo fu l'ultima grande testimonianza dell'efficienza raggiunta in Gallia dall'alto clero aristocratico di ascendenza culturale greco-romana: un episcopato di complessa formazione retorica, giuridica e teologica, che traduceva l'antica egemonia di un ceto monopolizzatore della ricchezza fondiaria e del controllo politico-amministrativo, in una vigorosa e capillare attività di integrazione sociale e di supplenza politica nelle città e di lenta incorporazione delle plebi contadine – da secoli politicamente ed economicamente soggette ai centri cittadini ma dotate fin allora di culti e culture loro propri – in uno schema religioso e culturale unitario, elaborato nelle città. Ma il trionfo religioso sui Franchi – diversamente da ciò che avvenne là dove l'arianesimo delle corti germaniche preservava aristocrazia ed alto clero di tradizione romana dalle contaminazioni – avviava un processo di fusione etnico-sociale, in cui la potenza dell'episcopato non subiva alcuna diminuzione nella sua intensità, ma modificava la propria natura, contaminandosi con le tradizioni politico-militari germaniche e confondendosi col violento operare delle corti regie e delle prepotenti clientele aristocratiche di Merovingi e Pipinidi: pur se rimaneva caratteristico della potenza episcopale il suo incentrarsi nelle città, il suo rivestirsi di sacralità rituale, il suo collegarsi con una modesta organizzazione di scuole, necessarie ai chierici per la lettura dei libri sacri e la predicazione.

Queste forme residue di cultura letteraria, ineliminabili da una tradizione sacerdotale ritualmente imperniata sulla lettura, sulla recitazione e sul commento dei testi sacri, consentirono intorno alla metà dell'VIII secolo in Gallia un'inversione di tendenza nell'evoluzione della potenza episcopale: la quale, una volta ancora, nulla mutò della propria intensità, né attenuò l'intensità dei rapporti istituiti in età merovingia col potere regio e con l'aristocrazia militare, ma riordinò le proprie strutture culturali e l'esercizio della propria influenza, così da meglio armonizzare, pur nel contesto sociale e politico franco, con le ascendenze greco-romane, opportunamente reinterpretate. Ciò avvenne per gli stimoli esercitati sull'episcopato franco dal movimento monastico, a sua volta connesso, direttamente o indirettamente, con le condizioni dell'episcopato in aree estranee alla Gallia: nel cosiddetto mondo insulare – in Britannia e in Irlanda – e nella sede di Roma, ancora legata all'impero "romano" di Bisanzio.

### 5. *Predicazione monastica e convergenze greco-latine nella creazione dell'ordinamento ecclesiastico "insulare" e nella riforma dell'episcopato franco*

Per intendere la riforma dell'episcopato franco nel secolo VIII, promossa dai figli e nipoti di Carlo Martello e destinata a costituire i quadri ecclesiastici dell'età carolingia occorre risalire alle esperienze monastiche tardo-antiche e alla loro efficacia sul peculiare ordinamento ecclesiastico dell'Irlanda celtica e della Britannia conquistata dagli Anglosassoni.

Il monachesimo è presente in molte civiltà religiose come istituzione volta a realizzare una stabile vita di isolamento di "asceti" singoli o uniti in comunità, disciplinati da regole rigide di condotta per conseguire, attraverso la rinuncia ai beni del mondo e l'"esercizio" della virtù come repressione delle passioni, il perfetto dominio di sé: per conseguire cioè un tipo di forza morale, in cui la volontà appare svincolata dagli impulsi immediati, come quelli emergenti dalla struttura biologica del nostro essere, ed è unicamente soggetta alle sue proprie finalità programmate, secondo disegni che investono l'intera vita del singolo e il suo supposto destino nel cosmo. L'ampiezza di questi disegni può articolarsi in gradi successivi di perfezione, coincidenti col progressivo armonizzarsi del singolo con le leggi e le verità "profonde" del cosmo, fino a raggiungere, per lo meno in rari momenti felici, quell'armonia suprema con tutto, che è la "contemplazione". E quando nella concezione del cosmo – come avviene nella tradizione biblica e cristiana – abbiamo in collocazione centrale l'intelligenza e la volontà di "potenza" che lo reggono, la contemplazione monastica assume il significato di una comunicazione privilegiata con tali potenze. Queste alternanze di ascesi e di contemplazione costituiscono la vita "eroica" del monaco, anche quando ascesi e contemplazione rispettivamente si complicano – ciò avviene soprattutto nella tradizione cristiana – con le idee di "penitenza" e di "grazia": penitenza intesa nel senso di una rinuncia voluta non solo come tecnica ascetica per crescere in forza e in dominio di sé, ma come espiazione di colpe per placare le "potenze" supreme e indurle a concedere per grazia (non dunque soltanto per autonoma crescente virtù dell'asceta) la contemplazione.

Nel cristianesimo il monachesimo sorse, come peculiare istituzione, fra il III e il IV secolo nei deserti di Egitto, prima in forma eremitica, cioè di isolamento individuale, poi anche in forma cenobitica, come ascesi organizzata in comunità. Sorse da quel

filone ascetico penitenziale, connaturato col cristianesimo stesso ed esaltato dal martirio nelle persecuzioni, quel filone presente, come insegnamento e tendenza, in ogni comunità cristiana: in ogni organizzazione di clero e laicato sotto la direzione del vescovo. Ma non è caso che dall'ascesi eremitica si sia sviluppata l'ascesi cenobitica, con dimensioni numericamente crescenti, proprio in concomitanza col trionfo ufficiale del cristianesimo nel IV secolo e con la sua dilatazione improvvisa, sotto protezione imperiale, in ogni regione del Mediterraneo. Venuti meno i tempi eroici delle persecuzioni e allargatasi ogni comunità cristiana a una parte crescente della popolazione cittadina – tanto da confondersi infine con la collettività stessa della città, assai poco incline a rinunzie ascetiche e penitenziali –, la vita normale delle chiese cristiane offrì sempre meno soddisfazione alle aspirazioni “eroiche” di perfezione: donde il progressivo organizzarsi, nell'isolamento, di comunità monastiche volte a realizzare, con un'asprezza in realtà tutta nuova, l'idea evangelica di perfezione e un “martirio” penitenziale sostitutivo di quello di sangue. La diaspora di queste comunità separate, pur se viventi sotto la vigilanza dei vescovi – una diaspora che dal IV secolo in poi riprendeva in forma diversa la tradizione di quella diaspora cristiana dei primi tre secoli, fatta da comunità religiosamente separate dalla società civile normale –, si diffuse per tutto l'impero romano ed ebbe poi sempre un'influenza grandissima come richiamo del cattolicesimo alle sue origini aspre e come strumento per riscattare di fronte all'ira divina, mediante le pratiche ascetiche e il divino *otium* della contemplazione, la vita “opaca” delle moltitudini e quella “torbida” dei grandi, viventi come vescovi e nobili nel “secolo”, immersi cioè nel contesto sociale.

Questa diaspora di monaci intransigenti raggiunse anche i confini più settentrionali dell'impero, anche i Celti cristiani della Britannia, la grande isola dei mari del Nord; e dalla Britannia nel V secolo, superando i confini dell'impero proprio quando in Britannia la dominazione romana stava scomparendo e vi stavano penetrando gli Anglosassoni, i monaci passarono anche fra le tribù celtiche – appena allora in via di conversione al cristianesimo e in tutto estranee al mondo romano – dell'altra vicina isola d'Irlanda. La conversione al cristianesimo dei Celti d'Irlanda avvenne in modo diverso dall'espansione del cristianesimo nell'impero dopo la fine delle persecuzioni, non cioè come conquista organizzata da un episcopato protetto dal potere pubblico, bensì per una predicazione sorretta soltanto da uno zelo missionario pronto al martirio di sangue, sulla stessa linea “profetica” ed “apostolica” della predicazione cristiana dei primi secoli, e fu

concomitante con la penetrazione del monachesimo, nato da una volontà di asceti e di “martirio” sostitutivo: donde, in Irlanda, una singolarissima organizzazione ecclesiastica, in cui i vescovi coincidevano con gli abati dei monasteri; un tipo di organizzazione che dai Celti passò agli Anglosassoni nel VII secolo, quando la conversione degli Anglosassoni invasori della Britannia, iniziata alla fine del VI secolo con una piccola missione di monaci inviati da Roma da papa Gregorio Magno, fu definitivamente corroborata e dilatata da un massiccio intervento missionario dei monaci celti, pur se ancor sempre in forte raccordo col papato di Roma, che a sua volta viveva nel VII secolo sotto la dominazione politica dell'impero ufficialmente romano di Bisanzio ed era culturalmente egemonizzato da chierici e monaci greco-orientali, immigrati nella città stessa di Roma<sup>14</sup>.

Da questa complessa esperienza anglosassone, in cui la forza d'urto proveniente dalla tradizione monastica celtico-irlandese si contemperava con la devozione alla chiesa latino-bizantina di Roma – una devozione quale non si riscontra nelle chiese episcopali e nei cenobi della Gallia in quei secoli – procedettero a loro volta le missioni di monaci anglosassoni sul continente, al di là del Reno, missioni volte ad evangelizzare, lungo i confini settentrionali e orientali del regno franco d'Austrasia, le genti germaniche ancora politeiste: Frisoni, Sassoni, Turingi. La più celebre fra queste missioni fu quella di Wynfrith, un nobile del Wessex (regno di Sassoni “transmarini”, lungo la Manica settentrionale), scolaro e poi maestro in cenobi anglosassoni di stretta fedeltà alla chiesa romana, il quale assunse a Roma il nome di Bonifacio e dignità di vescovo missionario, operò per decenni in Germania contro il politeismo di Turingi e di Sassoni e morì martire tra i Frisoni nel 755. Le conversioni che gli riuscì di ottenere fra quelle genti costituirono una fase eroica e pacifica di penetrazione del cristianesimo, pur se confortata dall'appoggio politico dei Pipinidi; la fase ulteriore, concomitante con le interminabili guerre di Carlo Magno contro i Sassoni, sarà una vasta operazione politico-militare cruenta, contraddistinta dall'emanazione di norme costrittive feroci contro i riluttanti al battesimo<sup>15</sup>. L'Europa nacque così, nel secolo VIII: fra vocazioni al martirio ed immani violenze. Nacque dall'espansione militare dei Franchi, integrata da una radicale sottomissione di corpi e di anime,

<sup>14</sup> *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, XIV Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1967.

<sup>15</sup> *MGH, Capitularia regum Francorum*, I, Hannover 1883, p. 68 sgg.

attraverso l'imposizione carolingia – nel cuore della Germania, là dove tutto, popolazione e costumi, era ancora ordinamento tribale germanico – di un rigoroso tessuto episcopale, come prolungamento dell'ordinamento ecclesiastico franco. Ma ciò fu possibile – la conquista cioè si tradusse in una profonda incorporazione dell'intero mondo germanico in un'Europa romano-cattolica –, in quanto la sistematica espansione territoriale dell'episcopato al di là del Reno, avvenuta nell'età di Carlo Magno, fu preparata sia dalla predicazione missionaria anglosassone, che le conferì preventivamente dignità umana in dimensioni religiose profetiche, sia dalla ricostruzione, all'interno del mondo ecclesiastico franco, di strutture episcopali capaci di fornire un modello al grande disegno di dominazione e assimilazione culturale, affidato alle nuove chiese germaniche. E come nelle missioni in terra germanica, così in questa ricostruzione ecclesiastica franca operò l'elemento anglosassone in collegamento con la chiesa di Roma. Operarono anzi i medesimi uomini che furono attivi nelle missioni di più largo successo in Germania.

L'idea infatti di riformare l'episcopato franco fu suggerita ai figli di Carlo Martello dall'attività esercitata da Bonifacio in Germania: che era, sì, predicazione del Cristo, in uno spirito di penitenza e di ascesi monastica, ma era nel medesimo tempo riordinamento territoriale ecclesiastico e creazione di nuove sedi episcopali, strettamente vincolate – nel culto anglosassone di san Pietro e nell'obbedienza anglosassone ai papi suoi "successori" – alla chiesa romana. Ne è documento chiarissimo la lettera inviata da Bonifacio a papa Zaccaria – l'ultimo di una serie di papi di origine greca – nel 742, quando ne apprese l'ascesa al pontificato romano<sup>16</sup>. Dalla lettera appare che Bonifacio si era impegnato in quegli anni nella creazione di una distrettuazione ecclesiastica modellata sulle tradizioni episcopali della cattolicità mediterranea, cioè imperniata sulle città come sedi episcopali stabili: anche se vere città, *urbes* in quella regione non c'erano. Egli aveva eretto formalmente in città alcuni luoghi fortificati, in parte castelli franchi di confine, in parte antichi castelli germanici di rifugio per la popolazione contadina politeista. La missione religiosa si era dunque tradotta spontaneamente – attraverso la ripetizione degli schemi ecclesiastici greco-romani – in una grande operazione politico-sociale, che prolungava fra popolazioni schiettamente germaniche il sistema cattolico-franco di dominazione: un'operazione che suggerì ai Pipinidi di servirsi dei mis-

<sup>16</sup> *MGH, Epistolae selectae*, I, n. 50.

sionari medesimi per restituire anche alle regioni dominate dai Franchi ad occidente del Reno il sistema cattolico-franco nella sua originaria efficienza. I monaci dunque a servizio di una restaurazione episcopale e politica!

La lettera di Bonifacio proseguì infatti affermando che nel mondo franco il costume del clero era violento e corrotto, né si tenevano più sinodi, né i vescovi si coordinavano più intorno ai metropolitani, e che il maestro di palazzo di Austrasia, un figlio di Carlo Martello, invitava Bonifacio a intervenire, promettendo il suo appoggio politico per l'attuazione di una riforma. Ciò non significa che in Gallia non si celebrassero più i riti propiziatori, bensì che il ritualismo sacerdotale si era allontanato dalle complicazioni culturali e giuridiche greco-romane. Era crollato quell'edificio disciplinare gerarchico che doveva inquadrare saldamente le popolazioni, territorio per territorio, intorno ai vertici culturali della società: intorno ad un episcopato che si sentisse portatore di un costume solenne di vita e di una cultura aristocratica, capaci di integrare, nella disciplina delle popolazioni, la forza militare dell'aristocrazia laica. La gravità "politica" di questo crollo ecclesiastico era percepita nettamente dai Pipinidi: di qui l'appello a Bonifacio, che prima di intervenire volle informarne la chiesa di Roma, in uno spirito gerarchico di chiaro stampo cattolico-anglosassone.

#### 6. *L'interpretazione carolingia della potenza ecclesiastica*

Tutta l'ulteriore attività svolta dai Carolingi, fra VIII e IX secolo, per restaurare o corroborare la disciplina di chierici e monaci, per restituire alla cultura ecclesiastica il rispetto delle regole grammaticali e retoriche della tradizione letteraria latina, per conferire alla liturgia e ad ogni atto ufficiale di culto l'uniformità rispondente a un'idea di ordine universale, rinvia all'esempio di san Bonifacio e si muove nel solco dei comuni interessi del potere papale e del potere politico franco. Le aspirazioni comunitarie cristiane, l'ansia di una salvezza collettiva, l'intolleranza del dubbio teologico si incontrarono con le esigenze di funzionamento della potenza franca, alleata con le rivendicazioni papali di supremazia religiosa. Gli interventi militari franchi in Italia contro la "perfidia" longobarda e l'"ignavia" bizantina avvennero, nell'VIII secolo, nel segno del connubio franco-papale, in un orizzonte di cultura ecclesiastica franca rinnovata e di cultura romano-mediterranea. La "restaurazione" dell'impero in Occidente, celebrata a

Roma con l'incoronazione di Carlo Magno, fu preparata dai chierici colti della corte franca e della corte papale.

Questo impero e i regni in cui esso nel IX secolo si articolò, sotto membri diversi dalla progenie dinastica di Carlo Magno, svilupparono al massimo la loro funzione protettrice e disciplinatrice delle chiese: per ispirazione sempre dei chierici delle corti carolingie, quali consiglieri ufficiali del potere politico, quali membri della cappella regia e quali redattori di diplomi e di capitolaria nella cancelleria. Come al centro, così alla periferia: i vescovi, designati normalmente dai re, vigilavano a loro volta, per espressa disposizione regia, sull'azione dei conti e di ogni altro ufficiale pubblico. A favore delle chiese plebane (in funzione analoga a quella delle attuali parrocchie, meno estese delle antiche pievi) fu reso obbligatorio il pagamento annuo della decima di qualsiasi prodotto (decima di cui si sarebbe dovuto riservare un quarto al mantenimento del clero della pieve, un quarto alla conservazione degli edifici sacri in cui esso officiava, un quarto ai poveri e un quarto al vescovo): l'unica imposta di carattere pubblico che abbia avuto vigore generale in età carolingia ed in età postcarolingia.

Il clero fu sottoposto a controllo regio, con prescrizioni – poco rispettate – sulla vita comune che nelle chiese cattedrali e in ogni chiesa officiata da un gruppo di chierici in senso lato (preti, diaconi, suddiaconi e semplici chierici) questi avrebbero dovuto realizzare, abitando entro il *claustrum* e usando refettorio comune e dormitorio comune. Vi era qui una chiara influenza delle consuetudini monastiche, pur se ai canonici si concedeva, insieme col godimento dei beni comuni del “capitolo”, il possesso anche di beni propri, vietato ai monaci. Ma soprattutto fu grande lo zelo dei Carolingi nel disciplinare la vita dei monaci. Fu imposta a tutti i monasteri la cosiddetta regola di san Benedetto, un testo che sembra essere stato compilato nel VI secolo da Benedetto di Norcia sulla base di anteriori codici di vita monastica, di origine direttamente o indirettamente greco-orientale, adattati ad esigenze di sobrietà espositiva e di moderazione ascetica<sup>17</sup>: un testo che già si era spontaneamente diffuso in molte parti dell'Occidente, ma che fu imposto come unica regola monastica dall'impero carolingio<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. l'introduzione e l'appendice alla *S. Benedicti regula*, a cura di G. Penco, Firenze 1958.

<sup>18</sup> *Il monachesimo nell'alto medioevo*, I Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1957.

Il potere regio e imperiale piegava in tal modo gli orientamenti unitari, già presenti nella cultura dell'VIII secolo e nelle relazioni interne all'ordinamento sacerdotale e monastico, ad esprimere l'uniformità di governo, e si faceva nel medesimo tempo, a sua volta, strumento di quegli orientamenti medesimi. Il conformismo, già insito nella vittoria di un'idea religiosa che proponeva da secoli un modello austero di vita e lo giustificava entro una concezione metafisica rigidamente rielaborata in sistema e difesa dall'autorità disciplinare di una gerarchia, sembrava in tal modo trionfare nel mondo dominato dai Carolingi in connubio con l'episcopato e con Roma: in una società che nello schema predicato dai chierici appariva “provvidenzialmente” articolata nelle tre classi degli oranti, dei guerrieri e dei lavoratori.