

STORIADEL MONDO



Periodico telematico di Storia e Scienze Umane
<http://www.storiadelmondo.com> (.it/.net/.org)
Numero 59 (2009)

per le edizioni



Drengo Srl
Editoria, Formazione, ICT
per la Storia e le Scienze Umane
<http://www.drengo.it/>

in collaborazione con

Medioevo
Italiano
Project

Associazione Medioevo Italiano
<http://www.medioevoitaliano.it/>



Società Internazionale per lo Studio dell'Adriatico nell'Età Medievale
<http://www.sisaem.it/>

© Drengo 2002-2009 - Proprietà letteraria riservata
Periodico telematico a carattere tecnico scientifico professionale
Registrazione Tribunale di Roma autorizzazione n. 684/2002 del 10.12.2002
Direttore responsabile: Roberta Fidanzia

Raffaella Tortorelli

Christianitas et de moribus ecclesiae catholicae mediae aetatis inter vi-xii saecula.

*Il Cristianesimo occidentale e l'organizzazione ecclesiastica. Continuità - innovazione
- scissione tra il tardo antico e il medioevo*

Le grandi figure e i grandi avvenimenti di cui si discorre in questo saggio, sono stati scelti con l'intento di cogliere i momenti critici o più significativi della sua storia.

Impero e cristianesimo con le loro relazioni reciproche, creano una coscienza di universalità politica e religiosa.

Lo scopo del lavoro e i criteri a cui è stato informato, cioè la sua natura problematica, il suo andamento ora sommario ora individuale, è tratteggiato con articolazioni e strutture, significate in una linea di "periodizzazioni" che va dal VI sino al XII secolo, in tale periodo si è sviluppata l'identità religiosa dell'Occidente cristiano, infatti, a partire dal VI secolo, si apre una nuova fase storica.

Dopo il tentativo di Giustiniano (527-565) di ricostruire l'impero nella sua dimensione mediterranea e di riaffermare il potere sulla tradizione giuridica romana (il Codice giustiniano proclamava libertà ed uguaglianza di tutti gli uomini, migliorando la situazione degli schiavi, nel campo religioso si impegnò in una dura lotta contro i monofisiti) si assiste ad un processo di differenziazione tra i due poli: Oriente ed Occidente.

I motivi possono essere di diversa natura: di fondamento teologico in merito alla sola natura divina di Cristo; l'iconoclastia con Leone III (dinastia greca degli isaurici) il quale emanò un decreto contro il culto delle immagini provocando violenti disordini; problemi ecclesiastico-istituzionali circa il primato fra le sedi di Roma e quella di Costantinopoli; problemi politici, legati maggiormente all'atteggiamento di Bisanzio nei confronti dei territori occidentali e in particolar modo dell'Italia; la diversità culturale evidente nella diversità linguistica, greca da un lato e latina dall'altra.

In questo processo di differenziazione non si può parlare di una rigida o vera e propria separazione fra il cristianesimo occidentale e cristianesimo orientale, è lecito parlare di un "confine accessibile" poiché l'identità religiosa dell'Occidente si sviluppa proprio dalla spiritualità, dalle istituzioni monastiche, dal confronto teologico, identità proprie dell'Oriente cristiano¹.

Se intercambiabile e accessibile è il confine verso Oriente, altrettanto simili si possono definire i confini ad Occidente: si pensi alla Germania che nel corso del VII-VIII secolo era una terra di missione, successivamente terra di conquista dei Carolingi, e ancora, si pensi alla strutturazione politica-ecclesiastica con l'età degli Ottoni; fu proprio la politica ottoniana a far leva sul clero, ricordiamo il *privilegium Otonis* o *Ottonianum*, con il quale l'imperatore Ottone I (†973)

¹ AA.VV., *Storia della santità nel cristianesimo Occidentale*. Collana Sacro/Santo (nuova serie), 9, Roma 2005, pp. 15-40.

confermava a papa Giovanni XII le donazioni fatte da Pipino e Carlo Magno, ottenendo in cambio il controllo imperiale sulle elezioni papali. Ottone è ricordato anche per la politica dei vescovi-conti.

Tenendo conto di tutte le articolazioni geostoriche, possiamo definire l'Occidente come una sorta di costruzione policentrica e stratificata, strutturata da un lato sull'omogeneità legata alla comune religione cristiana, dall'altra si struttura la diversità, una diversità etnica che influisce non solo sui caratteri della cristianizzazione ma anche sulle forme della religiosità stessa.

In tal senso si riscontra una fase di costruzione del cristianesimo occidentale scandito in alcuni periodi: il primo relativo al VI – VIII secolo, periodo in cui le istituzioni ecclesiastiche e monastiche subiscono un rafforzamento legato al prestigio di vescovi e abati; il secondo va dall'VIII al X secolo poiché il dato fondamentale è costituito dall'impero carolingio e dopo la sua crisi, dalla ridefinizione territoriale dell'impero sotto la dinastia degli Ottoni: Ottone come difensore della cristianità e dell'Occidente, dominava ormai su Germania e Italia centro-settentrionale.

Il terzo periodo comprende i secoli X-XI con profonde trasformazioni, soprattutto dal punto di vista dell'organizzazione ecclesiastica e dei rapporti fra la Chiesa, il potere politico – militare e in genere la società laica. Queste trasformazioni – vigorosamente perseguite da combattive avanguardie di riformatori – prendono il nome di Riforma Ecclesiastica, si susseguirà la lotta per le investiture che si estende a cavallo del Mille che causerà delle immense spaccature all'interno della cristianità.

Dalla Riforma nascerà l'ideologia della conquista cristiana del mondo fino ad arrivare alla pratica delle Crociate con Urbano II (†1099). Infine, l'ultimo periodo è caratterizzato dai secoli XI – XII in cui si evidenziano due fenomeni notevoli: l'uno inerente il movimento di centralizzazione della Chiesa, l'altro relativo al grande sviluppo del fenomeno urbano, ossia attraverso la rinascita della vita cittadina, in questi ambienti, anche grazie alla Riforma della Chiesa partita dal monastero benedettino di Cluny in Borgogna e grazie all'opera di suggestivi predicatori, incominciò a farsi strada un malcontento generale che sfociò poi nei cosiddetti “movimenti pauperistici”. Tali movimenti si ponevano contro i ricchi e i vescovi corrotti accusati di simonia (corruzione attraverso le vendite di beni o di cariche ecclesiastiche) una lotta in nome di una Chiesa pura e povera, com'era alle sue origini².

Attraverso questi processi si presenta una storia religiosa “complessa” permeata da nuovi indirizzi spirituali, antichi culti e nuove testimonianze liturgiche - agiografiche, possiamo definirla come “una sorta di parallelismo” tra continuità e innovazione.

La continuità è rappresentata dalla scrittura e riscrittura di passioni di antichi martiri, spesso arricchite con l'aggiunta di ulteriori notizie.

L'agiografia fra il VI e il XII secolo ci presenta i nuovi protagonisti della vita spirituale popolata da monaci, fondatori e abati di monasteri, vescovi, molto rare sono le figure femminili, una visibilità si avrà proprio con lo sviluppo della civiltà urbana. La vita religiosa femminile³ si era svolta all'interno del monastero, all'inizio del XII secolo, le donne acquistarono una visibilità centrata sul rapporto con Dio attraverso l'esperienza mistica, visionaria, la pratica di virtù cristiane in forme adatte alla società urbana, un esempio emblematico, come vedremo di seguito, è rappresentato da tre grandi figure: Maria di Oignies, Ildegarda di Bingen⁴ ed Elisabetta di Schonau.

² S. BOESCH GAJANO, *La strutturazione della cristianità occidentale*, in AA.VV., *Storia della santità nel cristianesimo Occidentale*, op. cit., pp. 34-57.

³ P. DRONKE, *Donne e cultura nel Medioevo*, Milano 1986, pp. 8-19.

⁴ M. T. FUMAGALLI - B. BROCCIERI, *In un'aria diversa. La sapienza di Ildegarda di Bingen*, Milano 1992, pp. 10-23. Cfr. A. FELLA, *Hildegarde de Bingen, la sentinelle de l'invisible*, Le Courrier du Livre, Paris 2009.

L'eccezionalità dei protagonisti e delle loro Vite è caratterizzata dalla carità, penitenza, protezione dei deboli ed è segnata costantemente dal miracolo, vero *signum sanctitatis* che ci rivela l'eccezionalità spirituale del personaggio sia in vita che in morte attraverso la *virtus* delle sue reliquie.

La santità è sancita dalla comunità di appartenenza: la chiesa, il monastero, comunità cittadine, attraverso varie forme culturali, ad esempio, con la conservazione delle sue spoglie mortali, attraverso la forma liturgica con l'inserimento del *dies natalis* nei calendari, con la forma agiografica cioè scritti della Vita e raccolte di miracoli destinati ad una lettura comunitaria.

Nell'arco dei secoli presi in considerazione, ossia dal VI al XII, l'agiografia resta lo strumento primario sia per il riconoscimento della santità sia per la promozione del culto, affidato talvolta a grandi scrittori di prestigio culturale o religioso come ad esempio Pier Damiani e Odilone di Cluny, solo per citarne alcuni.

Dalla metà del XII secolo è possibile collocare quel confine mobile fra tradizione e innovazione all'interno della santità e del culto dei santi.

1. L'ORGANIZZAZIONE ECCLESIASTICA E IL CULTO DEI SANTI (secc. VI-VIII)

1.1 I protagonisti

Vescovi e abati si propongono come protagonisti della nuova religione: fondatori di monasteri in terre di vecchia o nuova cristianizzazione, esempi di fede, protagonisti di attività pastorali, istituzionali e taumaturgiche, acquisiscono un prestigio che la comunità di appartenenza riconosce in vita e la consolida dopo la morte attraverso il culto, il quale rappresenta il fondamento sacrale dell'istituzione stessa e costituisce la persistente garanzia del suo potere.

Le chiese vescovili e i monasteri, diventano luoghi che strutturano la vita religiosa e costruiscono la santità, così come era avvenuto precedentemente per i martiri, è proprio la comunità di riferimento (chiesa o monastero) che riconosce nel corso della vita prima e con la morte dopo, quella "santità" di colui che le aveva fondate e protette.

Le reliquie del santo diventano non solo il fondamento dell'istituzione, esse rappresentano per lo più una garanzia circa la persistente sacralità del luogo, del suo potere mediatico tra cielo e terra e tra Dio e l'Uomo.

In quest'arco di tempo, la liturgia acquisisce una certa valenza, una testimonianza per il riconoscimento della santità. Il ciclo santorale si arricchisce di nuove festività e di notizie storiche-biografiche relative al santo. Dai calendari contenenti il nome del santo, il luogo e il suo *dies natalis* si passa ai martirologi⁵: il Martirologio geronimiano composto nel VI sec. per poi giungere ai martirologi storici redatti nel VII sec., tra i più noti ricordiamo quelli di Floro scritto tra l'825-840, Beda nel 735, Adone tra l'853-860 ed infine quello di Usuardo composto intorno all'877.

Le istituzioni monastiche ed ecclesiastiche trasmettono delle utili testimonianze alla storia della santità e del culto dei santi poiché la grande produzione storiografica, specie quella dell'Alto Medioevo, non solo è stata scritta da autori-agiografi, ma è nel contempo, essa stessa una produzione agiografica poiché celebra insieme agli eventi anche i re e le regine, vita, virtù e miracoli di uomini e donne considerati ispirati da Dio, si pensi all'*Historia Francorum* di Gregorio di Tours (†594). Gregorio racconta come i Franchi, ancora pagani al loro arrivo in Gallia, si siano convertiti al cristianesimo al tempo del re Clodoveo e come la prima a

⁵ G. PHILIPPART, *Martirologi e leggendari*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, II, Roma-Salerno 1994, pp. 605-648.

convertirsi, influenzata dalla predicazione dei vescovi, sia stata la regina Clotilde. In Gallia, il santo più potente e venerato era s. Martino (†397) le cui reliquie si conservavano proprio a Tours, dov'era vescovo Gregorio. Paolo Diacono (†799) invece, nell'*Historia Longobardorum* celebra le gesta guerresche, le virtù del re e del popolo longobardo ormai sconfitti dai Franchi a differenza del Venerabile Beda (†735) che nella Storia del popolo Anglo, mette in risalto quel filo conduttore della storia nazionale degli Angli rappresentato proprio dalla cristianizzazione in cui si esprimeva l'identità di un popolo.

Se la storiografia dei secoli VI e VIII rappresenta una fonte importante per la storia della santità e dei culti, così anche la produzione agiografica diventa una testimonianza essenziale per la storia delle società.

1.2 FONDATORI E FONDAZIONI MONASTICHE IN OCCIDENTE: L'ITALIA

Cosa accade in Italia a partire dal VI secolo e quali sono i principali protagonisti delle fondazioni monastiche in questo periodo?

Dal VI secolo l'Italia vede grandi trasformazioni determinate dalla cosiddetta guerra gotica-bizantina nel 535, destinata a durare circa un ventennio (553) per la riconquista dell'Italia. Fu una politica di "riconquista" da parte di Giustiniano, il quale si ripropose di riunificare l'impero secondo il principio di accrescere l'estensione del mondo cristiano.

La dominazione bizantina durò poco, nel 568 i Longobardi giunsero in Italia.

In questo contesto emergono alcuni personaggi la cui rilevanza storica non comporta un riconoscimento della santità. Esempio è la figura di Cassiodoro (†575-80 ca.), il suo nome non è assente nella tradizione liturgica e culturale medioevale anche se la sua figura si pone esclusivamente su una dimensione culturale, del tutto assente sul piano spirituale.

Cassiodoro fu il principale ministro di Teodorico (re degli ostrogoti). Nel 540 si ritirò dal mondo per consacrarsi alla vita religiosa nel monastero di Vivarium, fondato da lui nelle terre del Bruzio (Calabria) tra il 555-60; egli avrebbe voluto che i monaci raccogliessero nei chiostri tutte le opere della letteratura classica antica.

In questo panorama storico⁶ di fondazioni monastiche ad opera di ricchi laici nell'Italia del VI secolo, ce ne sono molte: Eugippio a Napoli, il generale Belisario a Orta, il patrizio Liberio ad Alatri, possiamo dire che il monastero fondato da una personalità come Cassiodoro, rappresentava un percorso esistenziale dell'uomo intellettuale e dell'uomo politico.

Bisogna anche sottolineare che il monastero non fu un rifugio di aristocratici, ma bensì, il luogo deputato ad assicurare al monaco vivente, un'anticipazione della beatitudine celeste o paradiso celeste che gli sarà riservata nell'altra vita, quella ultraterrena.

A differenza di Cassiodoro, la figura ma soprattutto la santità di Benedetto da Norcia (†547), fondatore del monastero di Montecassino nonché della *Regula* benedettina, fu precocemente sancita e propagandata da papa Gregorio Magno nel secondo dei quattro libri dei *Dialoghi*.

La Regola benedettina (540) insiste sulla *stabilitas* della vita monastica, sull'equilibrio tra preghiera e lavoro, una regola che si presenta come un vero e proprio capolavoro di equilibrio sul piano religioso, psicologico e pratico. Nonostante questi meriti per così dire "intrinseci" la Regola benedettina si diffuse in Occidente solo nel IX secolo, in virtù dell'appoggio del potere carolingio che affidò al monaco Benedetto d'Aniane (†821) il compito di unificare, o più precisamente, di omogeneizzare le diverse istituzioni monastiche dell'impero⁷.

⁶ C. DAWSON, *Il cristianesimo e la formazione della civiltà occidentale*, Torino 2004, pp. 115-287.

⁷ S. BOESCH GAJANO, *Agiografia medievale*, Bologna 1976, pp. 13-55.

Gregorio Magno nella stesura della Vita di Benedetto si avvale della testimonianza diretta dei discepoli del santo, i quali si erano rifugiati a Roma, in seguito alla distruzione del monastero da parte dei Longobardi (581).

Gregorio evidenzia in particolar modo i tratti peculiari dell'esistenza eccezionale di s. Benedetto: allontanamento dal mondo, asceti, vita comunitaria a Subiaco, fondatore di Montecassino, poteri taumaturgici ed esemplarità morale.

Accanto alla figura di Benedetto, troviamo altri uomini di sante vite: vescovi come Fortunato di Todi, Germano di Capua, abati, monaci ed eremiti come Martino di Monte Marsico o Isacco di Spoleto, le cui virtù e miracoli, Gregorio riteneva necessario conservare e trasmettere poiché esse diverranno, nel corso dei secoli successivi, non solo oggetto di culto ma anche di rielaborazione agiografica.

I monasteri dunque, diventano i luoghi in cui poter celebrare i propri fondatori, propagare la memoria storica e lo stesso culto⁸.

Nel VII secolo, il monaco Giona di Bobbio diventa l'autore della Vita di s. Colombano (†597), quest'ultimo era un monaco irlandese che aveva trasportato sul continente, le rigide regole, predicando soprattutto l'ascetismo. Le sue fondazioni segnano la storia della Gallia con Luxeuil e dell'Italia con Bobbio, luogo della sua morte, città in cui si elabora la sua memoria storica nonché il suo culto.

Nell'VIII secolo, Ambrogio Autperto narra le vicende dei santi Paldone, Tatone e Tasone, tre nobili longobardi di Benevento e insieme fondatori del monastero di San Vincenzo al Volturno.

1.3 II CONFRONTO CON LA GALLIA MEROVINGIA E L'IRLANDA

A differenza dell'Italia, il panorama religioso della Gallia merovingia nel VI secolo, può essere ricostruito attraverso le opere di due autori contemporanei: Venanzio Fortunato (†607ca.) poeta e agiografo di elevata cultura, educato in Italia, vissuto prima presso la corte merovingia, poi a Poitiers per seguire la regina Radegonda ritiratasi nel monastero; l'altro è Gregorio vescovo di Tours autore della Storia dei Franchi e di altre agiografie⁹.

Entrambi si cimentarono con la figura più prestigiosa della Gallia: Martino vescovo di Tours, fondatore nel 360 del monastero di Ligugè presso Poitiers.

Il primo versifica le opere di Sulpicio Severo; il secondo, compone una raccolta di miracoli con la buona motivazione di registrare soprattutto l'attività taumaturgiche delle reliquie del santo vescovo.

Il confronto tra i due autori si focalizza nella diversità delle loro opere: Venanzio celebra le figure dei vescovi antichi, figure come Ilario di Poitiers (†367), Marcello di Parigi (fine del IV sec.) famoso per aver sconfitto un drago, opere dirette non all'individualità storico-agiografica del personaggio, quanto piuttosto ai committenti e destinatari, membri di una *élite* politica-ecclesiastica del tempo¹⁰. L'unica eccezione è rappresentata dalla Vita di Radegonda, in tale opera è evidente quel rapporto personale e diretto tra il biografo Venanzio e Radegonda, emerge soprattutto non un racconto agiografico vero e proprio ma l'individualità di un'esperienza religiosa. Nello scrivere la Vita, l'agiografo Fortunato definisce la Santa come la nuova Marta poiché ricorda l'incontro di Gesù con Marta e Maria sorelle di Lazzaro, una sceglie la vita attiva, l'altra quella contemplativa. Per Fortunato la *contemplatio* va associata alla *predicatio*, missione e assistenza, da tali virtù elabora una definizione per Radegonda.

⁸ A. VAUCHEZ, *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma 2003, pp. 82-325.

⁹ S. BOESCH GAJANO (a cura di), *Agiografi altomedievali*, Bologna 1976, p. 21.

¹⁰ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989, pp. 7-32.

Figlia del re Bertario di Turingia, Radegonda fatta prigioniera dal re merovingio Clotario I, fu costretta a sposarlo. La rottura del matrimonio avvenne quando Radegonda scoprì che il marito aveva fatto uccidere l'amato fratello Clodegario, da questo dramma scaturì la decisione della santa di entrare in monastero.

Intenti agiografici più complessi sono evidenti nelle opere di Gregorio di Tours, egli mostra la volontà di perpetuare le tradizioni agiografiche antiche con il *Liber in gloria Martyrum* e di codificare la memoria storica dei santi confessori con il *Liber in gloria confessorum*, dedicando una particolare attenzione ai miracoli. Per ciò che riguarda i santi confessori, si possono individuare segni della santità nelle figure dei vescovi come Lupo di Troyes (†479) o Gallo di Clermont (†551). L'originalità di Gregorio è stata quella di inserire le storie dei santi nelle più generali vicende politiche e militari all'interno dell'*Historia Francorum*.

Questa produzione ci permette di parlare di una sorta di passaggio tra la santità individuale (cioè la singola passione del martire o singola vita del santo) alla santità collettiva, cui concorrono popolazioni gallo-romane cristianizzate, re e popolo dei Franchi.

Le agiografie scritte tra il VII e l'inizio dell'VIII secolo, contribuiscono ad arricchire il panorama della vita religiosa sviluppatasi nei periodi precedenti l'Alto Medioevo .

I protagonisti delle Vite merovinge – spesso scritte da chierici e monaci anonimi – incarnano pienamente il clima di questo periodo, infatti, non solo l'episcopato ma anche lo stesso movimento monastico svolgevano un ruolo organico all'interno del sistema politico creato dai re merovingi, dalle aristocrazie gallo-romane e da quelle franche, in una subitanea simbiosi.

Nel caso dei vescovi, il percorso di santità non era più rappresentato dall'esaltazione di un allontanamento dal mondo, si apre invece, l'espansione dei confini della cristianità all'interno del potere politico; in tale contesto scaturisce la novità, dunque non la continuità o la scissione ma l'innovazione rispetto alla tradizione dei Santi Padri.

In questo periodo anche la permanenza presso la corte sembra diventare un tratto indispensabile per la costruzione della *fama sanctitatis*¹¹: un esempio è dato dalla figura di s. Arnolfo (†641) e la compilazione della sua vita, ossia la *Vita Arnulfi*, costui accetta la carica vescovile a Metz, pur rimanendo consigliere di corte nonché istitutore del re Dagoberto; la *Vita di Amando*, scritta alla metà dell'VIII secolo, si tratta di un monaco, pellegrino a Roma, vescovo itinerante, noto per aver chiesto al re Dagoberto non solo protezione ma anche un intervento repressivo nei confronti di coloro che non volevano convertirsi.

Nella disomogenea e stratificata geografia occidentale, le Vite dei santi diventano oggetto di nuove ondate missionarie volte soprattutto alla ricristianizzazione o alla riforma di Chiese già esistenti.

1.3.1. IRLANDA – INGHILTERRA – PENISOLA IBERICA

Sul piano istituzionale l'Irlanda rappresenta un caso significativo per la sua originale identità religiosa.

L'origine del cristianesimo irlandese nasce con la figura di s. Patrizio (389-461), egli converte l'Irlanda ed organizza la Chiesa con monasteri e monaci che avevano come guida spirituale il clero ed il popolo.

Il suo culto è centrato ad Armagh, a partire dal VII secolo il culto per s. Patrizio fu insidiato da uno rivale, ossia il culto di s. Brigida di Kildare (†524 ca.), figura sospetta per la coincidenza del suo nome con quello di una divinità ma anche per la festa celebrata il (1 febbraio) legato alla Candelora nonché al mondo rurale.

¹¹ *Ibidem*, pp. 41-48.

Sicuramente più incisiva fu la scelta missionaria di Colombano (615) figura celebrata dal suo biografo Giona di Bobbio (†659 ca.).

Dopo un'esperienza monastica a Bangor, Colombano iniziò la *peregrinatio* missionaria in Francia dove fondò il monastero di Luxeuil, introducendovi norme severe caratterizzate da un rigido ascetismo e codificate nelle *Regulae* e nel *Penitenziale*.

La sua Regola incontrò una forte opposizione tanto da costringerlo ad allontanarsi e a porsi sotto la protezione del re longobardo Agilufu, il quale, gli concesse il terreno per poter edificare il monastero di Bobbio.

Più complessa appare la storia religiosa ed agiografica dell'Inghilterra, oggetto di numerose ondate missionarie¹² come ad esempio in Britannia, Irlanda, successivamente, solo verso la fine del VI secolo, la conversione fu avviata dalla missione promossa da papa Gregorio Magno e affidata ad Agostino primo vescovo di Canterbury. Da questa missione si arriverà alla nascita di una chiesa inglese fortemente legata a quella di Roma, come ci testimonia il venerabile Beda nella sua Storia degli Angli. Beda, inoltre, recupera anche le notizie agiografiche di antichi santi missionari come Germano ed Albano, così come descrive la missione voluta da Gregorio.

In questo periodo ci sono monaci e vescovi permeati da una grande spiritualità, come ad es. Benedetto Biscop (†690 ca.) che dopo un pellegrinaggio a Roma, si convertì agli usi romani fondando i monasteri di Wearmouth e di Jarrow.

Sempre dall'Inghilterra, all'inizio dell'VIII secolo, il monaco Winfrid¹³, divenuto latinamente Bonifacio, si avventura sul continente per una duplice missione: la riforma della chiesa franca e la cristianizzazione a oriente ma nel 755 egli fu assassinato ad Utrech, frutto della reazione di popolazioni che coglievano il legame tra missione religiosa e dominazione politica.

Poi abbiamo Willibrord (†739 ca.), il quale iniziò la conversione dei Frisoni e fu il primo intermediario fra i Carolingi (Pipino) e la Chiesa anglo-sassone. Nel 695 il papa Sergio I lo consacrò vescovo di Utrech.

Per quanto riguarda la penisola iberica e la sua diversità territoriale (bizantini, svevi, visigoti) la storia della santità è rappresentata dalla figura di un martire di nome Ermenegildo (†585), artefice della sua conversione fu Leandro vescovo di Siviglia, Ermenegildo fu ucciso dal padre, ossia il re ariano Leovigildo, come ci racconta lo stesso Gregorio Magno¹⁴.

Bisogna sottolineare che la santità nella penisola iberica è dominata da figure di grandi vescovi come lo stesso Leandro e suo fratello Isidoro. Il primo fu artefice della conversione del re Reccaredo e di conseguenza del popolo visigoto nel 589, su cui continuò ad esercitare un grande influsso il suo successore Isidoro, quest'ultimo autore di opere celebrative della Spagna come l'*Historia Gothorum, Vandalorum, Sueborum*.

Agli inizi dell'VIII secolo, nonostante l'espansione islamica, non si arrestò la vicenda della Chiesa spagnola in quei territori dominati da principi cristiani; la vita religiosa si sviluppò intorno alle istituzioni monastiche e vescovili in stretta correlazione con il potere politico. Anche nei territori musulmani, la Chiesa mantenne – anche se in misura minore – le sue strutture monastiche in una fisionomia autonoma rispetto alle chiese occidentali e alla stessa chiesa di Roma.

¹² AA.VV., *Aspetti e problemi degli studi agiografici*, in “La Scuola Cattolica”, 108 (1981), pp. 281-324.

¹³ S. BOESCH GAJANO, *La santità*, Roma-Bari 1999, pp. 17-23.

¹⁴ BOESCH GAJANO, *La strutturazione della cristianità occidentale*, op. cit., pp. 44-52.

2. ABATI E VESCOVI NEL MEDIOEVO CAROLINGIO

La storia della santità diventa una specie di osservatorio privilegiato per le trasformazioni all'interno della geografia ecclesiastica, originariamente in una posizione di netta contrapposizione al potere politico. Con l'avvento della dinastia carolingia, la storia della santità appare sempre più coinvolta nell'esercizio del potere; un intreccio fra struttura politica e struttura ecclesiastica che si realizza con l'incoronazione di Carlo Magno a Roma nel Natale dell'800, imperatore per elezione del popolo romano e per la consacrazione papale, si avrà la nascita del Sacro Romano Impero¹⁵. Nasce una nuova *élite* capace di gestire il potere su un doppio versante: politico e religioso.

Di questo periodo storico ci interessa ricordare come tra l'VIII e il X secolo, l'espansione del Cristianesimo si incrocia con l'espansione del regno franco prima, dell'impero Carolingio dopo ed infine quello degli Ottoni.

Numerose risultano essere le missioni in Germania, nell'Europa centro-orientale, in Scandinavia, frequentemente segnate dall'uso della violenza, sostenuta a loro volta dal potere politico. Emblematico è il caso del vescovo Amando (676) il quale, per convertire al Battesimo le popolazioni pagane, ricorre al re Dagoberto per assicurarsi che coloro i quali non si fossero convertiti spontaneamente, sarebbero stati costretti dal re. Dunque, risulta chiaro il legame tra la missione religiosa e la dominazione politica.

Protagonisti di questa cristianizzazione messa in atto con la carità, la predicazione, l'esempio, sono i missionari che diventano i titolari delle nuove diocesi o abati delle nuove fondazioni monastiche. Proprio questi fondatori, vescovi e abati, erano di solito venerati come santi dopo la loro morte, idealizzati dall'agiografia, la quale metteva in risalto soprattutto la carità avvalorata dai poteri taumaturgici.

Fra le molte Regole elaborate nel corso dell'Alto Medioevo, la più fortunata, nell'Occidente latino, fu quella benedettina, Regola che nell'ambito carolingio si afferma come la più idonea per unificare le varietà monastiche dell'impero.

Infatti, sotto il regno di Ludovico il Pio, figlio di Carlo Magno, fortemente influenzato dal monaco benedettino Benedetto d'Aniane (†821), una decisione imperiale aveva stabilito che tutti i monasteri dell'impero carolingio avrebbero dovuto adottare la regola di s. Benedetto.

Chi era Benedetto d'Aniane?

Nato alla metà dell'VIII secolo, Benedetto era entrato al servizio della corte a seguito di Carlo Magno, nella campagna contro i longobardi (con l'assedio di Pavia nel 774 ebbe termine la dominazione longobarda in Italia).

Entrò nel monastero di Saint - Seine presso Digione dove lo studio delle Regole orientali e occidentali, lo indussero a scegliere quella di Benedetto da Norcia (†547) introducendola poi nel monastero di Aniane (*Concordia Regularum e Regula Sancti Benedicti Anianensis*).

Nell'817 ad Aquisgrania, con l'assemblea degli abati franco-germanici, Ludovico il Pio lo scelse come consigliere, la Regola benedettina divenne lo strumento per la riforma e subì anche una profonda rivisitazione come ad esempio l'introduzione del rafforzamento della disciplina interna, la separazione del cenobio dal mondo e incremento della liturgia.

Il monachesimo benedettino diventa il principale protagonista della storia monastica occidentale fino alla fine del XII secolo.

¹⁵ Ci fu una cospirazione di nobili ed ecclesiastici Romani contro il papa Leone III, accusato di adulterio e spergiuro. Assalito durante la processione di S. Marco, il papa riuscì a salvarsi e a mettersi sotto la protezione di Carlo Magno a Paderbon. Leone III poté tornare a Roma accompagnato da conti e vescovi e alla presenza dell'imperatore Carlo. Il Papa si sottopose ad una solenne *purgatio* per liberarsi dalle accuse mossegli dai nobili congiurati.

Proprio in questo periodo¹⁶, i santi sono caratterizzati da un'alta formazione culturale, dunque di alto livello sono gli agiografi che scrivono le loro Vite¹⁷: si pensi alla figura di Adalardo di Corbie (†827), il quale fece del suo monastero, uno dei primi centri della rinascita carolingia; la sua Vita fu scritta da Pascasio Radberto (†865) egli fu esegeta, teologo, monaco e poi abate di Corbie. Anche Alcuino di York (†804), il più famoso intellettuale dell'età carolingia, lascia la sua testimonianza di agiografo scrivendo la *Vita Willibrordi*, il famoso monaco anglo-sassone che iniziò la conversione dei Frisoni nonché il primo intermediario tra i Carolingi (Pipino) e la chiesa anglosassone. Alcuino narra l'attività missionaria del monaco in tono epico, volto soprattutto alla glorificazione del regno cristiano realizzatosi con Carlo Magno. Infine la *Vita sancti Richarii*, commissionata da Angilberto (†814) vescovo di St - Riquier e voluta dallo stesso Carlo, uno scritto che evidenzia il rapporto tra l'ascetico *miles Christi*, caritatevole verso i poveri e severo verso i superbi e il re cristiano Dagoberto, un rapporto tale da sacralizzare "quell'ideale" di vera e propria *saecularis potestas*.

2.1 LA DEVOZIONE E IL CULTO

Nel percorso della santità¹⁸, la centralità del corpo ha come conseguenza il potere taumaturgico ad esso attribuito anche dopo la morte. Il corpo del santo testimonia quell'unione possibile tra umano e divino che la morte, cioè l'unione dell'anima a Dio, non può interrompere ma solo potenziare.

Il corpo è la realtà fisica in cui si iscrive il percorso spirituale, attraverso la capacità del santo di dominare il proprio corpo, vivendo oltre i limiti consentiti dalla natura umana: digiuni, penitenze, resistenza al freddo, elementi che contribuiscono in modo decisivo al riconoscimento sociale di una eccezionalità soprannaturale, testimonianze fornite dalle descrizioni relative alla vita eremitica nel corso di tutti i secoli.

La lingua si arricchirà di nuovi termini per indicare le spoglie mortali di martiri e di santi, frequente è quello di pignora (dal latino *pignus* – *pignoris* = dono) termine che riassume nell'insieme quella *valentia* attribuito ai resti sacri, considerati come una sorta di garanzia della presenza del santo in cielo e in terra e di conseguenza, un pegno di potere taumaturgico¹⁹.

Fino al VI secolo sembra che la chiesa abbia rispettato la legge romana, la quale proibiva la manomissione dei corpi; successivamente, saranno proprio le autorità ecclesiastiche a preoccuparsi di eccessi e di abusi.

Nel 594 lo stesso Gregorio Magno si giustificò con l'imperatrice Costantina dell'impossibilità di inviarle la testa di s. Paolo alla Basilica fatta costruire nel palazzo imperiale dalla stessa sovrana in onore dell'Apostolo. Gregorio affermava che non era consuetudine dei Romani, in fatto di reliquie, staccare parti del loro corpo. In questo contesto riscontriamo la continuità con la tradizione.

Nelle fonti altomedievali²⁰, la reliquia appare come un oggetto dotato di una *virtus* interna che si attiva su richiesta per proteggere e punire, oggetto prezioso capace di conferire un potere all'individuo, alla comunità e all'istituzione che la possiede, le reliquie erano e in parte ancora oggi, un potente aggregatore sociale.

¹⁶ VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, op. cit., p. 57.

¹⁷ D. VON DER NAHMER, *Le Vite dei santi*, Genova 1998, pp. 8-30.

¹⁸ J. DUBOIS-J.L. LEMAJTRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, in « Histoire », Parigi 1983, pp. 10-17.

¹⁹ M. HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Louvain 1979, pp. 13-23.

²⁰ *ivi*, pp. 37-51.

In tale contesto, iniziavano a svilupparsi i cosiddetti *furta sacra* e le innumerevoli traslazioni, ricordiamo la *translatio* delle reliquie di s. Marco da Alessandria d'Egitto a Venezia nell'828 o quelle di s. Nicola da Myra a Bari nel 1087.

L'elevazione in un luogo visibile e prestigioso, la sistemazione in preziosi reliquiari, valorizzano e proteggono la reliquia. Con il termine reliquiario si indica una custodia di forma e materiali diversi, atta a contenere le reliquie sacre. La sua origine è sicuramente orientale e la sua diffusione in occidente è dovuta soprattutto alle Crociate²¹. Il sarcofago contiene l'intero corpo del santo o del martire, a forma di borsa per il trasporto delle reliquie portate dalla Terra Santa, la *capsa* conteneva le ossa o le reliquie da contatto. La stessa arte tende ad accentuare l'identificazione con la reliquia la quale si fa immagine e viceversa, infatti la venerazione per Cristo e la Vergine è affidata quasi esclusivamente alle immagini.

Tra l'VIII e il IX secolo le immagini sacre²² divennero oggetto di violenta polemiche che dal piano teologico, sfociarono in vere e proprie guerre coinvolgendo sia l'Oriente che l'Occidente cristiano.

2.2 L'ICONOCLASTIA E IL CONFLITTO TRA L' ORIENTE E L'OCCIDENTE CRISTIANO

Tra l'VIII e il IX secolo si assiste ad una violenta polemica che dal piano teologico, sfociò in una vera e propria guerra coinvolgendo sia l'Oriente che l'Occidente.

Nella storia del Cristianesimo, le immagini diventano espressione e supporto del culto dei santi. Nel corso dei secoli aumenta la varietà dei soggetti: il Cristo Pantocratore, Crocifisso o Benedicente, la Vergine nelle sue diverse raffigurazioni, il santo o i gruppi di santi che figurano accanto al Cristo o alla Vergine²³.

A cavallo dei due secoli citati, l'immagine sacra attraversa un momento particolarmente drammatico: tra Oriente ed Occidente si svolse la lotta iconoclasta, scatenata dall'imperatore di Bisanzio.

A tal proposito è utile citare una lettera di Gregorio Magno diretta al vescovo Sereno di Marsiglia, dove egli loda il suo zelo nel proibire la venerazione di qualsiasi manufatto ma disapprova la loro distruzione, sostenendo che: «la pittura è adoperata nelle chiese perché gli analfabeti, guardando sulle pareti, leggano ciò che non sono capaci di decifrare sui codici, solo così potranno cogliere il senso della storia».

L'occasione fu determinata dalla pressione araba verso Costantinopoli, quando la proliferazione delle immagini venne sentita dal potere imperiale come causa dell'indebolimento del potere centrale, cui si contrappose un simbolo unico e unitario: la Croce.

Il nome di Leone III l'isaurico²⁴ è rimasto legato al decreto contro il culto delle immagini emanato nel 726, dall'emanazione di questo decreto scaturirono alcune lotte all'interno dell'impero che durarono più di un secolo. In Occidente, invece, tale lotta determinò una profonda frattura tra il papato e l'imperatore. L'occasione per l'emanazione del decreto fu data

²¹ R. GROUSSET, *L'epopea delle crociate*, tr. it., Novara 1968, pp.10-32. Cfr. F. Cognasso, *Storia delle crociate*, Milano 1967, pp. 21-42. Per quanto riguarda i rapporti fra la storia dei fatti e la presenza del mito crociato nella mentalità medievale si rimanda a F. Cardini, *Le crociate tra il mito e la storia*, Roma 1971, pp. 34-55.

²² C. CHARLES, *Caractéristiques des saints dans l'art populaire*, Paris 1867, pp. 11-43.

²³ AA.VV., *Bisanzio e l'Occidente: arte, archeologia, storia. Studi in onore di Fernanda de' Maffei*, Roma 1996, pp. 10-38; cfr., P. GALIGNANI, *Il mistero e l'immagine: l'icona nella tradizione bizantina*, Milano 1981, pp. 3-29.

²⁴ G. RAVEGNANI, *I Bizantini in Italia*, Bologna 2004, pp. 1-23. Si rinvia anche allo studio di M. BETTETINI, *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Roma-Bari 2008, pp. 15-40.

da un maremoto verificatosi nel 726, ciò sarebbe stato interpretato da Leone III come un segno dell'ira divina per il culto idolatrico delle immagini sacre.

Egli ordinò che fosse distrutta l'icona di Cristo che sovrastava la porta di bronzo del palazzo imperiale. L'imperatore incontrò l'opposizione del patriarca Germano di Costantinopoli e di Gregorio II vescovo di Roma. La frattura era destinata ad approfondirsi con Gregorio III e Stefano III. La questione non mutò con la morte di Leone III, infatti, il figlio Costantino V fu un iconoclasta ancora più fanatico del padre.

Un rovesciamento di posizione fu determinato dal II Concilio di Nicea (787) ispirato anche alla posizione dell'imperatrice Irene vedova di Leone IV, la quale rinunciò all'iconoclastia in linea con la posizione di papa Adriano I.

La questione delle immagini fu una questione sempre presente tra Oriente ed Occidente, dopo un periodo di calma durata fino all'813, riapparve nuovamente con l'imperatore Leone V, poi con Fozio patriarca di Bisanzio. A differenza dell'Oriente, l'Occidente ne uscì quasi immune, infatti la lotta fu più uno scontro tra papato ed imperatore; in Occidente, la tarda polemica fra il papa Adriano I e l'imperatore Carlo Magno, consegnataci dai Libri Carolini, ebbe più il carattere di una discussione per così dire "accademica" che di una sostanziale questione politica-religiosa, anche se la polemica sulle immagini sacre non si concluse con l'accordo fra Roma e i Franchi ma si riaccese proprio in età carolingia per l'influsso dell'eresia adozionista cioè il Cristo considerato Uomo, Figlio adottivo di Dio, rinnegando la consustanzialità del Padre e del Figlio, eresia sostenuta da vescovi come Elipando di Toledo, Claudio di Torino, sul versante opposto Giona d'Orleans, Dungal di Saint Denis. L'eresia fu condannata nel concilio di Francoforte (796), una polemica che di certo va inserita più in un contesto teologico. Da questo breve *excursus* possiamo dire che il culto delle immagini rappresentava uno degli elementi caratterizzanti l'identità del cristianesimo medievale e anche nei secoli successivi, specie nel Cinquecento, le immagini sacre divennero uno dei principali dibattiti polemici dei Riformatori all'interno della complessa polemica contro il culto dei santi, difese poi nel Concilio di Trento (1542-63) tornarono ad essere al centro della devozione nell'età della Controriforma.

2.3 LE ICONE E L'ICONOGRAFIA

Malgrado il nome greco, le icone non sono affatto estranee alla tradizione dell'Occidente. I missionari inviati da Gregorio Magno in Inghilterra, portarono con sé non soltanto il Vangelo e la Croce, ma anche un'icona con il volto di Cristo. Fin dalle origini, prima e più dei Santi, Cristo e la Vergine sono stati sempre al centro della dimensione teologica circa il discorso sulle immagini, essi hanno uno statuto diverso rispetto ai santi o martiri: uno statuto che si fonda sin dall'origine sul modello originale, diciamo che l'Occidente oppone ai detrattori delle immagini non una nuova teoria ma l'autorità della tradizione. Si riteneva che alcune immagini avessero un rapporto diretto con il soggetto raffigurato, un es. è dato dal volto di Cristo sul velo della Veronica a Roma, si dice che la tavola raffigurante il Salvatore che l'evangelista Luca aveva iniziato a dipingere, sarebbe stata compiuta da Dio per mano di un angelo e per questo acheropita²⁵.

L'intervento divino assicurava all'icona quella autenticità e sacralità, la leggenda invece, aveva il compito di narrare la vera storia circa la provenienza o la modalità di acquisizione. Quest'orizzonte magico dell'icona accomuna sia l'Oriente che l'Occidente e molte leggende relative all'icona si corrispondono da una sponda all'altra. Un esempio potrebbe essere il racconto del Volto Santo di Lucca attribuito al fariseo Nicodemo, il testimone della Crocifissione

²⁵ A. AMMAN, *La pittura sacra bizantina – Saggi*, Roma 1957, pp. 1-12.

di Cristo. Nicodemo si pose il compito di riprodurre nel legno l'immagine di Cristo morto sulla Croce, non era uno scultore ma iniziò il lavoro, dopo aver scolpito il corpo si arrestò di fronte alla difficoltà di riprodurre il Volto, quel Volto che lui ricordava bene ma che le sue mani non erano in grado di riprodurre. Dopo una lunga preghiera cadde addormentato ed al suo risveglio ebbe la sorpresa di vedere l'opera compiuta da mano angelica.

Va evidenziato ancora una volta quella continuità con la tradizione che permarrà fino all'inizio del VII secolo.

La considerazione dell'icona²⁶ come sacro frammento di una storia – di cui l'icona è testimone o protagonista – è alla radice del rifiorire della pittura delle immagini sacre, si pensi al fascino delle icone mariane presenti in Occidente, esse rappresentavano un prototipo autentico con la conseguente devozione, specie a Roma, dove dalla metà del VII secolo, la liturgia celebrava ben quattro festività mariane: Purificazione, Annunciazione, Assunzione e Natività di Maria. Un'innovazione circa le immagini si avrà tra la fine del VII e l'inizio dell'VIII secolo, in quanto, la figura del pontefice appariva frequentemente ai piedi della Vergine Regina, si pensi al dipinto di S. Maria in Domnica a Roma con il papa Pasquale I ai suoi piedi. Benché questa sia raffigurata come Regina, il gesto del pontefice mette in luce quell'aspetto importante dell'immagine, in tal caso, penso che la sua funzione sia proprio quella di intercedere presso il Signore. Nell'iconografia bizantina, l'immagine come veicolo della preghiera, ha un posto ben preciso che assume il nome di *Deesis* cioè preghiera, con la rappresentazione del Cristo al centro supplicato dalla Vergine e dal Precursore²⁷.

Va evidenziato che nel mondo carolingio, si sviluppa un'iconografia caratterizzata da diversi supporti tra cui è prediletto l'avorio che tende ad identificare la Vergine orante con una Chiesa in pellegrinaggio verso Cristo-Dio, ma rappresenta particolarmente quell'ideologia del potere politico esercitato dall'imperatore. Nuovi impulsi provengono dall'iconografia ispirata dal monachesimo cluniacense nel quale la Vergine con il Bambino in trono assume i tratti della *Madre Ecclesia*, un trono di Saggezza, ispirata alla virtù monastica dell'umiltà e devozione, culto che si svilupperà con il cistercense Bernard di Clairvaux, noto anche come Bernardo di Chiaravalle (†1153)²⁸.

3. LA MILITIA CHRISTI E LA SANTITÀ NEI SECOLI XI-XII

Lo scenario cambia nei secoli XI e XII. In questo periodo si assiste alla nascita di una nuova forma di spiritualità attraverso gli ordini monastici e gli ordini mendicanti: è il periodo della *Militia Christi*²⁹, infatti, possiamo dire che le connessioni tra espansione territoriale dell'impero e cristianizzazione, producono una cultura e una pratica della guerra. L'ideale della conquista del mondo porta alla Crociata, una nuova ideologia che comporta quasi una nuova santità o meglio, una "santificazione" generalizzata.

In questo periodo (XI – XII secc.) non abbiamo solo la tipologia della santità monastica e vescovile, ma una santità di tutti coloro che impugnavano le armi e la croce, dunque la santità dei laici. La *Militia Christi* trovò nuove strutture: gli ordini militari. La spiritualità della

²⁶ E. FOLLIERI, *Santi occidentali nell'iconografia bizantina*, in *L'Oriente Cristiano nella storia della civiltà*. Atti del Convegno Internazionale (Roma 31 marzo – 3 aprile 1963), Roma 1964, pp. 8-32.

²⁷ AA.VV., *Storia religiosa della Grecia*, (a cura di L. Vaccaio), Milano 2002, pp. 3-43.

²⁸ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *De Laude novae militiae ad milites Templi liber*, in *Patrologiae latinae cursus completus*, ed. J.P. Migne, (CLXXXII, Paris 1854, coll. 923-924).

²⁹ F. CARDINI, *Bernardo di Clairvaux e lo spirito templare*, Roma 1977, pp. 12-39. A tal riguardo si rinvia agli studi di G. RAYNAUD (a cura di), *Les Gestes des Chiprois. Recueil de chroniques francaises écrites en Orient aux XIII-.XIV siècles*, Ginevra, «Société de l'Orient latin», «Serie historique», v, 1887 (la raccolta comprende tre testi: *Chronique de Terre sainte, 1131-1224; Récit de Philippe de Novare, 1212-1242 e Chronique du Templier de Tyr, 1242-1309*).

Crociata comportò la codificazione di una regola monastica che prevedeva i voti di povertà, castità e obbedienza.

Questi soldati-monaci fecero di Gerusalemme il loro quartier generale dopo la conquista nel 1128, e assunsero la denominazione di *Milites Templi*, comunemente conosciuti come Templari. Essi divennero oggetto di esaltazione vera e propria, ricordiamo il già citato Bernardo di Clairvaux che nel *De Laude Novae Militiae* esalta: “Con la morte del pagano, Cristo viene glorificato”. Ricordiamo anche l’Ordine Teutonico³⁰, ordine religioso e militare tedesco, istituito nel 1191 a San Giovanni d’Acri, essi portarono a compimento l’espansione contro i musulmani nei Balcani e contro i pirati in Sicilia.

Dalla metà del IX secolo, Eulogio di Cordova (†859) celebrava nel suo Memoriale dei Santi, i nuovi martiri e dette vita anche ad una nuova rielaborazione agiografica e liturgica dei martiri antichi come ad esempio Vincenzo di Saragozza e l’apostolo Giacomo, la cui venerazione godette di un vero e proprio *exploit* a partire dal XII secolo, con un impressionante sviluppo dei pellegrinaggi a Santiago di Compostela che divenne il terzo polo sacro della cristianità, dopo Gerusalemme e Roma³¹.

In un ulteriore arricchimento della leggenda, l’Apostolo Giacomo divenne il santo guerriero per eccellenza “matamoros” uccisore dei Mori: si pensava che apparisse quando i re cristiani combattevano contro gli Infedeli, assicurando loro la vittoria.

3.1 I PELLEGRINAGGI E LA SACRALITÀ DEI LUOGHI

L’itinerario spirituale si iscrive nella geografia fisica, la ricerca della vita perfetta diventa una ricerca dei luoghi che possano garantire il raggiungimento di questa perfezione. Nell’Alto Medioevo, il viaggio diventava un valore simbolico, di conseguenza, il pellegrinaggio rappresentava un momento fondante nel percorso di santificazione determinando inoltre la sacralizzazione dei luoghi segnati dalla presenza del santo. Ho già ricordato la *peregrinatio* missionaria di Colombano, di Benedetto ed altri³².

I percorsi dei santi tendono a forzare quei confini della geografia terrestre attraverso pellegrinaggi in luoghi ultraterreni e limitrofi. Un valido esempio viene dato dalla *Navigatio sancti Brendani* (Navigazione di s. Brandano) uno scritto del IX secolo destinato ad un immenso successo. Nel testo si narra l’avventuroso viaggio del monaco irlandese, Brandano il quale avrebbe sentito parlare di una terra promessa abitata da santi; lascia il suo monastero e si imbarca con diciassette compagni, la navigazione dura 7 anni, incontrano la terra abitata dai santi e si conclude con un felice ritorno al loro monastero. Dal racconto emerge una cultura prettamente geografica, isole e terre lontane che si mescolano insieme tra realtà e immaginazione.

³⁰ F. TOMMASI, *Uomini e donne negli ordini militari di Terrasanta. Per il problema delle case doppie e miste negli ordini giannita, templare e teutonico (secc. XII-XIV)*, in *Doppelkloster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen in Mittelalter* (a cura di K. Elm e M. Parisse), «Berliner Historische Studien» (18), Berlin 1992, pp. 14-56.

³¹ AA.VV., *Militia Christi e crociata nei secoli XI-XIII*, in Atti della undicesima settimana internazionale di studi (Mendola 28 ottobre - 1° novembre), Milano 1992, pp. 22-367. In particolar modo si rinvia allo studio di F. Tommasi, *Pauperes commilitones Christi. Aspetti e problemi delle origini gerosolimitane*, in AA.VV., *Militia Christi e crociata nei secoli XI-XIII*, op. cit., pp. 443-475.

³² AA.VV., *Pellegrinaggio e culto dei Santi in Europa fino alla I Crociata* – Convegni del Centro Studi sulla spiritualità medioevale, IV, Todi, Deputazione subalpina di storia Patria, Torino 1963, pp. 1-67.

Il luogo sacro per eccellenza è la Terra Santa, sin dall'Alto Medioevo diventa oggetto di meravigliose descrizioni tanto che la spiritualità medievale fece della città santa il simbolo del Paradiso definendola la Gerusalemme celeste. Al polo opposto c'è Roma considerata come Gerusalemme, un *urbis sacra*, è la città degli Apostoli Pietro e Paolo, teatro del loro martirio e custode delle loro spoglie, una città considerata come meta sostitutiva a Gerusalemme che la rioccupazione musulmana del 1187, aveva reso più problematica raggiungere.

Invece per quanto concerne la penisola iberica, a partire dal XII secolo, nasce il terzo polo occidentale, infatti il culto per le reliquie dell'apostolo Giacomo ha dato luogo ad uno straordinario fenomeno di pellegrinaggio di portata europea: Santiago di Compostela divenne una meta frequentatissima alla diffusione del culto di s. Giacomo.

Il pellegrinaggio risponde ad esigenze e finalità diverse: desiderio di penitenza, attuazione di un voto, espiazione di una colpa o peccato per la salvezza dell'anima.

Il popolo dei pellegrini³³ non aveva regole universalmente valide, ma un'insieme di consuetudini legate alle attenzioni della Chiesa che le assimila al povero e come tale a Cristo stesso, consolidando tradizioni che garantivano l'assistenza dei pii viandanti lungo il percorso. Per tutto il Medioevo, il pellegrinaggio rappresentava un'esperienza di rinnovamento spirituale, un nuovo *modus vivendi*, i percorsi dei pellegrini si arricchivano poco per volta di luoghi dove poter mangiare o dormire: monasteri dotati di ospizi³⁴, se non di veri e propri ospedali, atti a ricoverarvi quanti vi giungevano afflitti dalla stanchezza e dalle malattie.

3.2 IL RISVEGLIO DELLA CULTURA MONASTICA DOTTA E L'ECCEZIONALITÀ DELLA FIGURA FEMMINILE

Il XII secolo fu caratterizzato in Occidente da una rinascita della cultura monastica dotta e innovativa, che vide un'inedita presenza di donne intellettuali. L'eccezionalità di queste figure femminili e maschili, da un lato determinò una grande fama, dall'altro, soprattutto riserve, diffidenze, permeate da un difficile percorso per il riconoscimento ecclesiastico della santità. Ritengo opportuno esemplificare questo particolare della storia della santità attraverso tre figure fondamentali: la prima è Elisabetta di Schonau³⁵ (1128-1164) che all'età di 12 anni venne affidata al monastero benedettino di Schonau. Stando all'interpretazione monastica tradizionale, centrata sull'ascesi e sulla mortificazione, la spiritualità di Elisabetta unisce l'esperienza mistica e profetica, testimoniata dalle lettere e dalle sue opere come il *Liber visionum* o le *Rivelationes*. Possiamo dire che con Elisabetta ha inizio quella tipica *devotio* medievale alla passione di Cristo, ma senza suscitare in Lei ascetici di esplicita imitazione. Alcune visioni furono sottoposte a dure critiche, lo stesso abate del suo monastero le rifiutò e le parole profetiche della veggente, vennero considerate un prodotto della fantasia femminile: *muliebria figmenta*. Possiamo dire che alla sua eccezionalità spirituale e culturale, nota nel Medioevo anche grazie alla biografia scritta dal fratello Egberto, non corrispose nessun riconoscimento liturgico e culturale, infatti, l'inserimento del suo nome nel Martirologio Romano avvenne solo nel XVI secolo e precisamente nel 1586.

Lo stesso destino agiografico sarà riservato ad Ildegarda di Bingen (1098-1179) entrata in monastero sin dalla tenera età, fu precocemente protagonista di un rapporto con Dio fatto di visioni mistiche e profonde. Essa diede prova di possedere una cultura non comune, con

³³ G. VITOLO (a cura di), *Pellegrinaggi e itinerari dei Santi nel Mezzogiorno Medioevale*, Napoli 1999, pp. 3-31.

³⁴ AA.VV., *Centri e vie di irradiazioni della civiltà nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1964, pp. 45-61.

³⁵ G. PENCO, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milano 1991, pp. 23-400.

attitudini particolari per la scienza, la filosofia, la teologia³⁶. Ha lasciato opere che toccano tali tematiche, tre di esse, le più importanti, sono scritte nello stile delle rivelazioni profetiche: *Liber Scivias*, *Liber Vite meritorum* e *Liber divinatorum operum*. Il carattere profetico delle sue visioni venne riconosciuto dai due personaggi più eminenti della chiesa del suo tempo: papa Eugenio III e Bernardo da Chiaravalle. Nonostante la fama di beata sia in vita che in morte, il processo di canonizzazione con l'inchiesta sulle virtù e i miracoli, avviato prima da papa Gregorio IX nel 1233, dopo 10 anni da Innocenzo IV, non giunse mai a buon fine. Perché tale esito? Bisogna sottolineare che nelle testimonianze si registrano soprattutto le visioni e i poteri taumaturgici di Ildegarda piuttosto che quelle virtù monastiche tradizionali, considerate fondamentali ai fini del riconoscimento della santità. Anche senza la canonizzazione, il culto pubblico fu permesso da papa Giovanni XXII nel 1324 e solo nel 1916, il nome di Ildegarda entrerà nel calendario benedettino.

Tale destino agiografico sarà riservato anche alle figure maschili, un esempio emblematico fu quella di Gioacchino da Fiore³⁷, la sua riflessione teologica rappresentò un punto di riferimento per le esperienze religiose del XII secolo e per tutto il Medioevo. La figura di Gioacchino si inserisce in un rapporto complesso tra eccezionalità religiosa e riconoscimento ecclesiastico.

Gioacchino da Fiore (1130-1202) si dovrebbe dire da Celico, nasce negli anni in cui si concretizzava l'esperienza politica del Regno Normanno³⁸ fino al suo tramonto e all'affermazione degli Svevi con Enrico VI e l'imperatrice Costanza. L'esperienza eremitica vissuta in Terra Santa, l'esperienza monastica nella congregazione cistercense ed infine la fondazione della congregazione fiorense, furono esperienze accompagnate dal costante studio e riflessione sulle Sacre Scritture, che lo portarono all'elaborazione di una nuova interpretazione della storia³⁹. Tali riflessioni lo avvieranno verso la dottrina teologica caratterizzata da un'impostazione marcatamente trinitaria. Gioacchino divide la storia in tre epoche o stati: la prima è l'età del Padre in cui domina lo spirito del timore, ispirato al Vecchio Testamento; la seconda epoca è quella del Figlio col predominio della Grazia e del Nuovo Testamento; la terza è quella dello Spirito Santo che avrebbe svelato il vero significato dei Sacri Testi. Queste riflessioni teologiche sono esposte in alcune opere di Gioacchino: *Commento all'Apocalisse*, *Libro sulla concordia del Vecchio e Nuovo Testamento* e *il Trattato sui quattro Vangeli*.

Il pensiero gioachimita influì profondamente sulla vita religiosa del Duecento e del Trecento⁴⁰ con Francesco d'Assisi e con frate Gherardo di Borgo San Donnino presso i frati francescani spirituali.

L'eccezionalità di Gioacchino, fondatore del monastero di San Giovanni in Fiore, fu largamente riconosciuto in vita. Papa Celestino III con bolla del 1196 sanzionò la separazione definitiva dei Florensi dai Cistercensi e ne approvò la Regola, inoltre, l'imperatrice Costanza gli impose di recarsi da Lei per confessarsi; la larga schiera dei fedeli che lo consideravano un profeta, testimoniano i miracoli operati in vita.

Possiamo parlare di una santità riconosciuta in vita e dopo la morte. La fama di profeta data a Gioacchino, trova una sua definitiva consacrazione anche nei versi della Divina Commedia di

³⁶ R. TERMOLIN, *Ildegarda di Bingen. Biografia*, (traduz. A. Bussoni, E. Caruana, E. Coccia), Roma 2001, pp. 5-67; cfr., A.H. King-Lenzmeier, *Ildegarda di Bingen: la vita e l'opera*, Verona 2004, pp. 1-322.

³⁷ F. RUSSO, *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore* – Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, (San Giovanni in Fiore, Abbazia Fiorentina, 19-23 settembre 1979), pp. 5-32. Sullo studio della figura di Gioacchino si rinvia a F. RUSSO, *Gioacchino da Fiore e le fondazioni fiorenti in Calabria*, in «Deputazione di Storia Patria per la Calabria, collana storica I», (a cura di F. Fiorentino), Cosenza 1958, pp. 1-67.

³⁸ AA.VV., *Società, potere e popolo nell'età di Ruggero II*. Atti delle Terze Giornate normanno-sveve, (Bari 23-25 maggio 1977), pp. 1-45. Si rinvia anche ad AA.VV., *Potere, società e popolo nell'età dei due Guglielmi*. Atti delle Quarte Giornate normanno-sveve, (Bari 8-10 ottobre 1979), pp. 12-56.

³⁹ C. LEONARDI, *Letteratura latina medievale (secoli VI-XV)*, Firenze 2002, pp. 159-167; 175-179.

⁴⁰ H. WOLTER - H. G. BECK - G. MION, *Storia della Chiesa*, ed. 2, Torino 1993, pp. 18-123.

Dante⁴¹, il quale nel canto XII del Paradiso (vv. 140-141), scrisse i celebri versi fatti pronunciare dal francescano san Bonaventura: “il calavrese abate Gioacchino, di spirito profetico dotato”.

Il riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa Romana⁴² non avvenne né subito e né mai. Nel caso di Gioacchino, il motivo di questa santità negata, è dovuto proprio all’originalità del suo pensiero, dopo la sua morte, fu proclamato beato ma non in maniera ufficiale, l’evento fu celebrato con la costruzione di un altare in suo onore a San Giovanni in Fiore.

Le sue idee per così dire “triteiste” furono condannate come eretiche nel IV Concilio Lateranense del 1215 e il processo di beatificazione fu bloccato.

Nel corso dei secoli, possiamo dire che sono tante le figure sia maschili che femminili di “pseudosanti” che per atteggiamenti e manifestazioni soprannaturali si collocano tra ortodossia ed eterodossia, figure straordinarie nell’ambito della cultura medievale ma che hanno solo un riconoscimento di “santità” non ufficiale e a livello locale.

CONCLUSIONI

Se le fondamenta del culto dei santi sono da ricercare nell’età Tardo Antica, bisogna ammettere che è proprio nel periodo medievale che “queste fondamenta” si consolidano e si potenziano maggiormente: si pensi al culto delle reliquie, alle immagini, alle nuove forme di spiritualità con la nascita degli ordini monastici (cistercensi, benedettini, cluniacensi, florensi, camaldolesi, vallombrosani) e mendicanti (francescani e domenicani).

Il Cristianesimo nell’ Occidente medioevale fu a lungo una religione dalle molte identità e sfaccettature, la sua vicenda fu sempre contrassegnata dalla continua dialettica tra la Chiesa di Roma e i molti movimenti religiosi.

Si assiste ad un periodo di novità all’interno della continuità. In conclusione possiamo sostenere che pur ancora multiforme e non del tutto stabilmente gerarchizzata, l’organizzazione ecclesiastica fu uno dei maggiori elementi di continuità tra il mondo Tardo Antico e l’Alto Medioevo.

Solo verso il Mille si ebbe una scissione e un rilancio dell’identità cristiana universale - occidentale e fu in particolare la Francia con l’Abbazia di Cluny a proporre una innovazione, una nuova identità basata sui valori monastici quali la verginità, la castità, la preghiera, affinché il clero si distinguesse dai laici in modo netto e definitivo. In sostanza, si annulla anche quell’intreccio fra struttura politica e struttura ecclesiastica, pienamente manifestato nell’età carolingia. Tra il X-XII secolo si assiste ad un periodo di novità all’interno della continuità, innovazione e tradizione attraverso le grandi riforme monastiche, con i grandi fondatori, con il periodo della *Militia Cristi*, infatti, si ha la nascita di una nuova *élit* che consoliderà quell’intreccio fra le due strutture: politica ed ecclesiastica, esse, sin dalle origini si trovavano in una situazione di netta contrapposizione. Ideologia politico-religiosa e strutture politico-amministrative produrranno quella nuova *élit* capace di gestire il potere sul doppio versante

⁴¹ Il canto dodicesimo del Paradiso di Dante, si svolge come ben noto, nel cielo del Sole, ove risiedono gli spiriti sapienti. San Bonaventura da Bagnoregio, frate dell’ordine francescano, descrive dapprima la vita di s. Domenico di Guzman, ossia il fondatore dell’ordine domenicano, poi la decadenza dell’ordine francescano al quale è appartenuto: (vv 106-126) Allo stesso modo in cui Tommaso loda s. Francesco e parla della corruzione dei domenicani, qui Bonaventura dopo aver lodato s. Domenico parla della degenerazione dei francescani: il suo ordine è infestato da discordie che fanno dimenticare il fine per cui esso fu fondato, pochi sono ormai i frati rimasti fedeli alla regola. (vv 127-145) Finito il suo discorso sui francescani, s. Bonaventura nomina i dodici spiriti della seconda ghirlanda. Tra questi, Gioacchino da Fiore.

⁴² G. FALCO, *La Santa Romana Repubblica. Profilo storico del medioevo*, Milano – Napoli 1954, pp. 36-234.

politico ed ecclesiastico, in conclusione le connessioni tra le diverse strutture influiscono anche sui caratteri di una santità riconosciuta, vissuta e venerata, infatti la dimostrazione emblematica si manifesta attraverso la santificazione dei protagonisti politici, dall'età degli Ottoni, l'ideologia dell'Impero cristiano porta alla promozione di culti di re ed imperatori.

A partire dai secoli presi in esame, e in particolar modo nell'XI secolo, sia la struttura ecclesiastica sia la struttura politica trovano un consolidamento più armonioso e possiamo anche sostenere che tale rafforzamento si realizza proprio nel periodo delle Crociate attraverso quella nuova *élit* capace di unire entrambi i poteri in una prospettiva di convivenza che si svilupperà in una quasi "perfetta" simbiosi.