

ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

‘SPECULA BENEDICTI’.
MODELLI DI SANTITÀ MONASTICA
TRA VI E IX SECOLO

1. *Benedetto e Gregorio Magno: il racconto dei Dialogi*

Racconta papa Gregorio Magno¹ nel II libro dei *Dialogi* di quella volta in cui il santo abate Benedetto non riuscì a ottenere da Dio quello che aveva molto desiderato. Vi fu infatti una occasione in cui la potenza divina preferì dare ascolto a sua sorella Scolastica e, andando contro la sua volontà, «lo mise di fronte a un miracolo operato da un cuore di donna»². Accadde una notte, quando una tempesta squarciò all'improvviso il cielo sereno e senza nuvole e la violenza della pioggia impedì all'uomo di Dio di rientrare al suo monastero. I due fratelli si vedevano una volta all'anno, e forse Scolastica sapeva che quello sarebbe stato il loro ultimo incontro, perché non le restava molto tempo da vivere³. Voleva continuare a parlare con Benedetto, ancora un poco, delle gioie della vita celeste. Le intenzioni della donna erano pure e sante, ma la sua richiesta rappresentava comunque una grave infrazione al codice monastico, che imponeva di subordinare legami e affetti parentali ai doveri sacri nei confronti della famiglia religiosa, ma soprattutto violava le prescrizioni in materia di uscite. Nella Regola erano previste sanzioni severissime – in qualche caso anche la scomunica – ai trasgressori⁴. Per questo, quando Benedetto capì che la furia degli elementi gli impediva il ritorno al cenobio, pieno di angoscia esclamò: «Dio onnipotente ti perdoni, sorella. Cosa hai fatto?». Ma lei gli rispose, quasi sfidandolo: «Ti ho pregato e non hai voluto ascoltarmi, ho pregato il Signore, ed egli mi ha ascoltato. Allora vai,

¹ Per gli studi su Gregorio Magno cf. R. GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma 1990 (Opere di Gregorio Magno. Complementi, 1), da integrare con *Enciclopedia gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, a cura di G. Cremascoli e A. Degl'Innocenti, Firenze 2008. Ma si veda ora anche *Gregorio Magno e le origini dell'Europa. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 13-17 maggio 2006)*, sotto la direzione di C. Leonardi, Firenze 2014.

² GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi*, II, 33, in *Storie di santi e di diavoli*, introduzione e commento a cura di S. Pricoco, testo critico e traduzione a cura di M. Simonetti, vol. II, Milano 2010³, pp. 200-205.

³ GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi*, 34, pp. 204-205: tre giorni dopo questo incontro Benedetto vide l'anima di sua sorella, che, staccatasi dal corpo, in forma di colomba saliva nei misteriosi recessi del cielo.

⁴ *Regula Benedicti*, LI, 1-3, in *La Regola di San Benedetto e le Regole dei padri*, a cura di S. Pricoco, Milano 1995, p. 230: «Frater qui pro quovis responso dirigitur et ea die speratur reverti ad monasterium, non praesumat foris manducare, etiamsi omnino rogetur a quovis, nisi forte ei ab abbate suo praecipiat. Quod si aliter fecerit, excommunicetur».

vattene adesso, se ci riesci. Congedami e torna al tuo monastero». Secondo lo stile dei *Dialogi*, il significato della storia viene esposto dal maestro al diacono Pietro: «Non vi è motivo di stupirsi se in quella occasione sia stata più potente colei che da lungo tempo desiderava vedere suo fratello. Poiché, come dice Giovanni, Dio è amore, per un giusto giudizio poté di più colei che amò di più».

L'episodio si presta a molteplici livelli di lettura, ma credo che abbia un valore fortemente emblematico per comprendere l'ideale di santità di Gregorio Magno⁵. Il papa avverte che, senza l'amore, neppure l'osservanza fedele e puntuale di una regola conduce alla perfezione cristiana. Grande tema gregoriano: già nei *Moralia* egli aveva spiegato ai suoi monaci che la redenzione è interamente opera divina e nessuna dottrina morale, nessuno sforzo ascetico, nessun comportamento virtuoso è sufficiente a costruire le condizioni della propria salvezza⁶. Era questo il rischio del pelagianesimo, cioè dell'autosufficienza, forse la tentazione più grande per chi cerca la perfezione, e Gregorio sapeva che si trattava di una infezione latente nel monachesimo occidentale⁷. Per questo aveva ripetuto tante volte che l'esperienza cristiana non è una tecnica, né un esercizio, perché «a nulla vale la castità della carne se non è accompagnata dalla dolcezza dell'anima»⁸, a nulla l'elemosina, «se ciò che si dona non viene dato con animo puro»⁹, a nulla il perdono, se non ci liberiamo «del dolore provato dentro di noi per un torto ricevuto»¹⁰. È il primato dello spirito sulla morale, del rapporto con Dio sulla legge. Nemmeno l'obbedienza ai comandamenti, una vita secondo ragione, chiusa nel recinto delle morali e delle norme codificate, è in grado di garantire un posto tranquillo.

Il racconto del commiato da Scolastica introduce, nei *Dialogi*, una sequenza di episodi tra loro slegati, ma solo in apparenza, perché, al contrario, proprio nell'approssimarsi della morte del protagonista, essi sono la manifestazione della santità dell'eroe, svelano il senso compiuto della storia. Benedetto raggiunse il vertice

⁵ Su questo si veda anche P. LICCIARDELLO, *La santità secondo Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, cit., pp. 327-351, che ha riletto la proposta agiografica dei *Dialogi* alla luce della opera gregoriana nella sua interezza per rintracciare il significato profondamente unitario degli scritti del pontefice. Le apparenti contraddizioni che sono state rilevate e che hanno indotto alcuni studiosi a dubitare dell'autenticità dei *Dialogi* non si risolvono postulando una evoluzione del pensiero di Gregorio, quanto piuttosto «nel passaggio dalla teoria alla prassi» (*ibidem*, p. 346): il ricorso a differenti registri narrativi è sintomo di una complessità oggettiva, ma anche espressione di esigenze diverse, tra riflessione teorica e azione pastorale.

⁶ GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, éd. par M. Adriaen, Turnhouti 1979-1985 (CCSL 143, 143A, 143B). Qui si cita secondo il testo italiano: GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*, a cura di P. Siniscalco, introduzione di Cl. Dagens, 3 voll., Roma 1992 (Opere di Gregorio Magno, I/1-3).

⁷ GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 18, 40, 63: «Sed sunt nonnulli qui sanos se suis uiribus exsultant suisque / * praecedentibus meritis redemptos se esse gloriantur. Quorum profecto assertio inuenitur sibimetipsis contraria, quia dum et innocentes se asserunt, et redemptos, hoc ipsum in se redemptionis nomen euacuant».

⁸ GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 6, 34, 53.

⁹ GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 22, 14, 28.

¹⁰ GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 22, 14, 27.

della contemplazione, entrò dentro il mistero della vita divina donata all'uomo. Mentre vegliava, alla finestra della torre, ebbe la visione di una luce che aprì le tenebre della notte e in quell'istante «tutto il mondo, come raccolto sotto un solo raggio di sole»¹¹, apparve davanti ai suoi occhi. Questo fu il traguardo mistico di Benedetto, il momento intimo, personale della sua inabitazione in Dio. Quello storico fu la compilazione della Regola, un testo «esemplare per discrezione e brillante per la sua scrittura»¹², dove parlò come maestro di vita monastica. Egli non la insegnò in astratto, ma anche attraverso la propria, personale, testimonianza.

Gregorio Magno scrisse i *Dialogi* tra il 592 e il 593 e redasse il II libro, interamente dedicato alla vita di Benedetto, sulla base delle memorie trasmesse dai monaci esuli a Roma dopo la distruzione di Montecassino a opera dei Longobardi nel 577¹³. Erano quegli stessi monaci che, secondo una pia tradizione riferita da Paolo Diacono e Leone di Ostia, avevano salvato dalla

¹¹ GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 35, 3, p. 206: «Mira autem ualde res in hac speculatione secuta est, quia, sicut post ipse narrauit, omnis etiam mundus, uelut sub uno solis radio collectus, ante oculos eius adductus est».

¹² GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi*, II, 36, p. 211: «Nam scripsit monachorum regulam discretionem praecipuam, sermone luculentam. Cuius si quis uelit subtilius mores uitamque cognoscere, potest in eadem institutione regulae omnes magisterii illius actus inuenire, quia sanctus uir nullo modo potuit aliter docere quam uixit».

¹³ L'opera gregoriana incontrò una straordinaria fortuna per tutto il corso del Medioevo, come attestano l'impressionante circolazione di manoscritti e le numerose traduzioni in lingua volgare. Sottoposta a una serrata revisione critica dai protestanti, in età contemporanea la questione della sua autenticità si è spostata dal terreno confessionale a quello filologico. Si è quindi cercato di dimostrare che i *Dialogi* sarebbero da ascrivere a un anonimo falsario, che aveva accesso agli archivi del pontefice, il quale collazionò passi autentici di Gregorio per confezionare un'opera apologetica, il cui scopo era quello di dimostrare che i santi italiani non erano in alcun modo inferiori a quelli di Oriente. Il risultato di questo assemblaggio fu un'opera che non aveva alcun rapporto con la profondità e la levatura intellettuale degli altri scritti del pontefice. Per la polemica sulla autenticità dei *Dialogi*, che ha trovato una delle sue espressioni più serie e qualificate nelle ricerche negazioniste del Clark, si veda l'Appendice di Salvatore Pricoco alla citata edizione (pp. 381-410), ma anche IDEM, *Le rinnovate proposte di F. Clark sull'autenticità dei «Dialogi» di Gregorio Magno*, in «Rivista di storia del cristianesimo», I (2004), pp. 149-174. La controversia sulla apocriefa sembra oggi ormai chiusa, mentre si è assistito a un rinnovato fervore di studi che, sia pure con motivazioni e sfumature diverse, hanno pienamente rivalutato lo spessore e il valore storico-letterario dei *Dialogi*. Cf. G. CRACCO, *Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'Alto Medioevo. Per una reinterpretazione dei «Dialogi» di Gregorio Magno*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XII (1977), pp. 163-202; S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004 (Sacro/Santo, n.s., 8), pp. 84-85, 151-157. Ma della studiosa vanno ricordati almeno due saggi a suo tempo assai innovativi: «Narratio» e «expositio» nei *Dialoghi di Gregorio Magno*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», LXXXVIII (1979), pp. 1-33; *La proposta agiografica dei «Dialoghi» di Gregorio Magno*, in «Studi medievali», XXI (1980), pp. 623-664. Ma sulla fortuna e la intricata vicenda interpretativa di questo libro si veda anche G. CREMASCOLI, *Sul significato dei «Dialogi» di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, cit., pp. 237-245 [già comparso in IDEM, *Gregorio Magno esegeta e pastore d'anime*, a cura di V. Lunardini, Spoleto 2012 (Uomini e mondi medievali, 32), pp. 377-388].

devastazione il libro della *Regula* e lo avevano portato a Roma, come una reliquia¹⁴.

A quel tempo l'agiografia monastica aveva già una sua lunga e importante storia. Le prime Vite erano state scritte in Oriente, a partire dalla biografia di Antonio, l'egiziano, composta dal grande vescovo Atanasio¹⁵. Erano poi venute la *Historia lausiaca* di Palladio¹⁶ e quella *Philotea* di Teodoreto di Ciro¹⁷. I racconti dei padri orientali avevano incontrato in Occidente una immediata e singolare fortuna, con le *fabulosae* leggende degli eremiti di san Girolamo¹⁸, gli *exempla* dei cenobiti di Cassiano¹⁹, le Vite dei santi abati di Lérins²⁰. In questo passaggio il modello di santità aveva conosciuto anche delle varianti tipicamente occidentali, come nella simbiosi monastico-episcopale dell'Agostino di Possidio²¹, o nel ritratto dell'eremita-vescovo Martino di Tours tracciato da Sulpicio Severo²².

Adesso, con la biografia di Benedetto, Gregorio offriva un momento di compendio e di sintesi di questa tradizione²³. Nella sua ricerca spirituale il santo aveva

¹⁴ Cf. PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, IV, 17, ed. L. Capo, Milano 1993, pp. 195-197. Ma su questo si vedano anche le precisazioni di M. DELL'OMO, *A proposito dell'esilio romano dei monaci cassinesi dopo la distruzione longobarda di Montecassino*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secoli VI-IX). Atti del II Convegno di studi sul Medioevo meridionale (Montecassino, 27-31 maggio 1984)*, Montecassino 1987 (Miscellanea cassinese, 55), pp. 494-512.

¹⁵ ATHANASIUS, *Vita Antonii*, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, introduzione di Chr. Mohrmann, Milano 1974 (Vite dei Santi, 1).

¹⁶ PALLADIUS, *Historia lausiaca*, 27, 1-2, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, introduzione di Chr. Mohrmann, Milano 2001 (Vite dei Santi, 2).

¹⁷ TEODORETO DI CIRO, *Historia Philotea* = *Histoire des moines de Syrie*, éd. par P. Canivet et A. Leroy Molinghen, Paris 1977-1979 (Sources chrétiennes, 234, 257). Per una introduzione a questo tipo particolare di ascetismo, cf. V. BERTI, *Il monachesimo siriano*, in *Monachesimo orientale: un'introduzione*, a cura di G. Filoramo, Brescia 2010, pp. 139-192. Per il modello di santità, J.M. SANSTERRE, *Les saints stylites du V^e au XI^e siècle, permanence et évolution d'un type de sainteté*, in *Saints et martyrs dans les religions du Livre*, éd. par J. Marx, Bruxelles 1989, pp. 33-45.

¹⁸ HIERONYMUS, *Vita Pauli*, bezorgd, vertaald en toegelicht door V. Hunink und P. Uitgeverij, Leuven 2002.

¹⁹ IOHANNES CASSIANUS, *Conlationes*, éd. par E. Pichery, Paris 1955, 1958, 1959 (Sources chrétiennes, 42, 54, 64).

²⁰ HILARIUS ARELATENSIS, *Vita Honorati Arelatensis*, éd. par M.-D. Valentin, Paris 1972 (Sources chrétiennes, 235). Sulla tradizione lerinese di Onorato ed Eucherio, si veda S. PRICOCO, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978 (Filologia e critica, 23).

²¹ POSSIDIUS, *Vita Augustini*, in *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen, introduzione di Chr. Mohrmann, Milano 1975 (Vite dei santi, 3).

²² SULPICIIUS SEVERUS, *Vita Martini*, in *Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola*, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit, introduzione di Chr. Mohrmann, Milano 1973 (Vite dei Santi, 4).

²³ Per un quadro di insieme, cf. C. LEONARDI, *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo*, in *Passaggio dal mondo antico al Medio Evo, da Teodosio a san Gregorio Magno. Atti del Convegno (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Roma 1980 (Accademia Nazionale dei Lincei. Atti dei Convegni Lincei, 45), pp. 435-476 [ristampato in IDEM, *Agiografie medievali*, a cura di A. Degl'Innocenti e F. Santi,

infatti attraversato molte esperienze, seguendo un percorso che, in modo altamente simbolico, riproduceva lo sviluppo del movimento monastico nelle sue diverse ipostasi storiche: l'ascetismo domestico nel periodo vissuto in compagnia della nutrice, l'eremitismo selvaggio e l'anacoresi praticati nelle foreste di Subiaco, e infine il cenobitismo, con l'arrivo a Montecassino²⁴. Un uomo completo, Benedetto: era stato un grande contemplativo, ma anche un fondatore, abate e maestro di vita monastica, esorcista e taumaturgo. Ma nel modo di rappresentare il suo eroe, da parte del biografo, si deve registrare anche una novità e una discontinuità rispetto al passato, e questa riguarda il rapporto del santo con la storia. Gregorio Magno andava oltre la tradizione ereditata, forse oltre Benedetto stesso. Secondo Claudio Leonardi, che su questo ha molto insistito, l'immagine del santo dei *Dialogi* non corrisponde infatti al Benedetto della Regola,

soprattutto perché la scelta monastica, la *conversio* del cristiano che desidera la perfezione, e la vita che egli poi conduce, la *conversatio*, si carica in Gregorio della componente agostiniana assente nella *Regula*, quella missionaria, volta alla conversione della storia. L'immagine di Benedetto non è più solo quella di un cenobita che nel monastero si chiude in una dura ascesi nell'attesa di poter contemplare il suo Dio, di un cristiano che per essere perfetto tutto si applica al solo amore di Dio. Nel Benedetto di Gregorio, sia pure rispettando il ritiro dal mondo e la rinuncia al mondo che il cenobio comporta, sono presenti altre realtà storiche e altri disegni spirituali [...]. Il Benedetto della *Regula* presenta un modello monastico più vicino al monachesimo orientale ed è erede più diretto e fedele del monachesimo cenobitico di Cassiano, mentre il Benedetto di Gregorio presenta un modello monastico originale, con elementi di novità rispetto a tutta la tradizione monastica occidentale: un modello che tiene certamente conto dell'esperienza del Benedetto storico, ma che Gregorio integra con la tradizione agostiniana ripensata alla luce di una situazione storica e spirituale da quella ormai diversa²⁵.

Firenze 2011 (Millennio Medievale, 89 - Strumenti e studi, n.s., 28), pp. 101-142]. Ma per un itinerario agiografico tra IV e VI secolo si veda anche M. VAN UYTFANGHE, *L'agiographie en Occident de la « Vita Antonii » aux « Dialogues » de Grégoire le Grand: genèse et occupation du terrain*, in *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo. Atti del Convegno (Verona, 10-11 dicembre 2004)*, Firenze 2007, pp. 3-51.

²⁴ Il racconto di Gregorio Magno è l'unica testimonianza contemporanea su san Benedetto, al punto che vi è chi ha dubitato della sua stessa esistenza. Ormai la sua realtà storica non è più in discussione, mentre si è raggiunto un sostanziale consenso anche per quanto riguarda la cronologia: il 490-500 per la nascita a Norcia, il 530 circa per l'arrivo a Montecassino, il 560 circa per la morte. La struttura biografica è data dalla progressione "da eremo a cenobio". Dopo aver abbandonato gli studi letterari, i beni e la casa paterna, per il desiderio «di piacere solo a Dio», Benedetto si ritirò in compagnia della nutrice ad Affile, prendendo dimora nella chiesa di San Pietro. Lasciata di nascosto la nutrice, la seconda tappa fu il ritiro in un luogo solitario, Subiaco, in una valle dove scorrevano acque limpide e fredde. Lì venne raggiunto da altri anacoreti e costruì diversi eremi. Divenuto famoso tra la popolazione per le sue molte taumaturgie, ma in viso a ecclesiastici della zona, cambiò di luogo e si trasferì a Montecassino, nei pressi di Frosinone, *castrum* posto in cima a un alto monte. Questa fu anche la sede definitiva: intraprese la costruzione del grande monastero e si dedicò alla evangelizzazione delle popolazioni circostanti. La trama biografica appare dunque esile, perché la spina dorsale della narrazione è data dai miracoli del santo.

²⁵ C. LEONARDI, *La spiritualità monastica dal IV al XIII secolo*, in *Dall'eremo e cenobio. La civiltà monastica dalle origini all'età di Dante*, Milano 1987 (Antica Madre. Collana di studi sull'Italia antica),

Nel suo codice il grande legislatore aveva proposto un cenobitismo animato da vincoli reciproci di carità e amore fraterno, ma rigoroso e chiuso in se stesso, dove, come notava lo stesso de Vogüé, «la separazione del mondo era ormai totale»²⁶. In questo Benedetto si era dunque mantenuto fedele al modello di Cassiano, che aveva reciso ogni rapporto con il mondo, realtà terrestre e carnale, stigmatizzando come illusione diabolica – rischio di contaminazione – anche la sollecitudine a convertire gli altri²⁷. Nello schema agiografico di Gregorio, invece, la vita di solitudine, di preghiera e di contemplazione di Benedetto non implica una distanza o un aristocratico disprezzo nei confronti del mondo corrotto e corruttore. La sua scelta di ritiro non è indifferenza al dolore e ai bisogni anche materiali degli uomini, che egli accoglie come un padre e cura con la potenza dei miracoli e della parola. Né vi è, in Benedetto, un rifiuto della storia. Semmai, la giudica, con il metro di una superiore sapienza e di un più alto potere, come avviene nel celebre confronto con il re goto Totila. «Iste uir diuinitatis [...] etiam secreta penetrauit»²⁸: la dimensione profetica ha uno spazio importante nel ritratto dei *Dialogi*, dove l'immagine del santo è specchio dell'ideologia monastica di Gregorio stesso, ma in parte riflesso della sua stessa esperienza biografica.

Nella epistola dedicatoria dei *Moralia*, rivolta al suo amico Leandro di Siviglia, il pontefice aveva disegnato il proprio universo di fuggiasco, sempre diviso tra il «celeste desiderium» e la «mundi curam», tra la «quies monasterii» e il «pondus curae pastoralis»²⁹. Per tutta la vita «aveva cercato un certo magnifico luogo appartato [...] in cui contemplare Dio in modo tanto più puro in quanto poteva trovarlo con sé solo»³⁰. Perdersi alle creature, ma anche a se stesso, seppellirsi nel sepolcro della contemplazione, «luogo del grande silenzio», dove soffia furtiva-

pp. 183-214: 194 e 203 [ristampato con il titolo *Eremo e cenobio*, in IDEM, *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, con una Premessa di I. Deug-Su, O. Limone ed E. Menestò, a cura di F. Santi, Firenze 2004 (Millennio Medievale, 40. Strumenti e studi, n.s.), pp. 785-825].

²⁶ Si veda il commento alla edizione de *La Règle de Saint Benoît*, éd. par A. de Vogüé e J. Neufville, Paris 1972 (Sources chrétiennes, 181), VI, p. 1248.

²⁷ CASSIANUS, *Conlationes*, VIII, 2, éd. par E. Pichery, Paris 1955-1959 (Sources chrétiennes, 42, 54, 64): «Rectius nobis est hunc solitudinis huius tenuissimum fructum indisrupta iugitate sectari, [...] quam adfectare lucra illa maiora, [...] etiamsi parta fuerint quaestuosissima conversione multorum [...] Quibus inlusionibus atque dispendiis omnes admodum infirmos necesse est implicari, qui [...] ad convertendos alios ac regendos diabolicis inlusionibus instigantur [...]; quidquid per aliorum conversionem videtur acquirere, intemperantia cordis sui et cotidiana animi distentione disperdi».

²⁸ GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi*, II, 16, 3, p. 158. Per l'intero episodio, che si svolge in due tempi – prima vi è lo «smascheramento» dell'inganno del re, e poi la profezia sulla sua orribile fine –, cf. *ibidem*, II, 14-15, pp. 152-157.

²⁹ GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob, Epistula*, 1. Sulla rappresentazione che Gregorio fornisce di se stesso in questa lettera, mi permetto di rinviare ad A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Gregorio Magno davanti a Giobbe. Fondamenti di un'antropologia medioevale*, in *I volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari*, a cura di G. Marconi e C. Termini, Bologna 2003, pp. 127-145.

³⁰ GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 4, 30, 58.

mente la parola segreta, come «soffio del celeste sussurro»³¹. Lì il santo si nasconde per ascoltare e ascolta per nascondersi «il misterioso linguaggio interiore». Ma era stato uno sforzo inutile, perché ogni volta Dio lo aveva ritrovato e strappato «alla grande solitudine», cioè a se stesso. Espulso dal suo ritiro, come Abramo, aveva dovuto lasciare il suo luogo perfetto, umiliarsi, accettare «la tortura» di occuparsi delle cose materiali e terrene. Queste fratture erano costitutive della personalità di Gregorio, ma egli era riuscito a superarle alla luce di una nuova sintesi e soprattutto di una nuova consapevolezza dei compiti che attendevano la Chiesa dinanzi ai problemi posti in Occidente dalla presenza dei Germani. Sullo sfondo di una *koiné* mediterranea ormai al tramonto, Dio lo aveva messo alla guida del nuovo Israele cristiano povero e selvaggio ed egli aveva dovuto imparare anche le lingue dei barbari, dei pagani, per spiegare loro che non conta il sacrificio rituale, ma lo spirito e l'intenzione con cui viene compiuta l'offerta.

Molto si è discusso sul ruolo svolto da Gregorio Magno nella diffusione della regola benedettina, con risultati assai incerti, anche per la scarsità degli elementi documentali in proposito³². Ma, in generale, la riflessione del pontefice si svolge su un livello diverso rispetto a quello della prassi e della legislazione monastica³³. Il contributo di Gregorio resta importante, anzi decisivo, sul piano teologico e spirituale, nella riformulazione dell'identità stessa del monachesimo in Occidente e della sua posizione nella vita della Chiesa. Il papa ne recide definitivamente i legami dalle sue radici orientali, liberandolo dai suoi ultimi residui gnostici e neoplatonici – «Cristo si è fatto uomo, non angelo»³⁴: ben nota è la polemica con il patriarca Eutichio che negava consistenza reale al corpo resuscitato³⁵ –, supera

³¹ GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 5, 29, 51.

³² Sulla questione è da richiamare almeno K. HALLINGER, *Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt*, in *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, Roma 1957 (Studia Anselmiana, 42), pp. 259-277. Sul monachesimo in Italia al tempo di Gregorio cf. G. JENAL, "Italia ascetica atque monastica". *Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, Stuttgart 1995 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39).

³³ S. PRICOCO, *Gregorio Magno e la tradizione monastica*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, cit., pp. 63-88: 71-72: «Ma sappiamo tutti quanto poco valgano oggi a questo proposito le antiche certezze e quanto siano diverse, dopo il terremoto storiografico suscitato intorno alla metà del secolo scorso dalla controversia sulla priorità fra il Benedetto e il Maestro, le posizioni degli studiosi rispetto alle convinzioni di un tempo, che davano per scontato il benedettinismo di Gregorio, che egli conoscesse la regola benedettina, che l'avesse imposta e messa in pratica nel monastero di S. Andrea da lui fondato, che ambienti e vicende del secondo libro dei *Dialogi* fossero lo specchio del primo monachesimo beneddettino, che l'accento alla *Regula* di Benedetto nel capitolo 36 ne desse la conclusiva conferma. Gregorio non ha scritto una biografia di Benedetto per illustrarne l'opera di abate e di legislatore né ha voluto mostrare applicate nei comportamenti del santo e dei suoi monaci le norme del codice beneddettino. [...] In conclusione, il monachesimo che emerge dai *Dialogi* non ha lineamenti netti né un profilo univoco. Questo e quelli sono assorbiti nella struttura diegetica dell'opera e soverchiati dallo scopo che l'autore si è dato, per il quale egli guarda al monaco e alla sua santità taumaturgica, non all'istituzione».

³⁴ GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 4, 7, 12.

³⁵ Contro Eutichio, che sosteneva la tesi che il corpo resuscitato è impalpabile e sottile, Gregorio, appoggiandosi all'autorità di Girolamo e in polemica con Origene, ribadiva la realtà della resurrezione

la dicotomia presente in Cassiano tra una Chiesa monastica e una Chiesa sacerdotale³⁶, e, pur salvaguardandone la specificità, assegna al monachesimo una precisa funzione nel suo progetto di una Chiesa apostolica e missionaria. Se nell'opera di conversione la predicazione è compito dei vescovi, ai monaci è affidata la testimonianza di una vita santa e della parola profetica: «Mentre i santi abati di Cassiano ignorano o rifiutano la storia, i santi di Gregorio la sorreggono»³⁷, ha scritto Claudio Leonardi.

Questa premessa appare necessaria per affrontare la questione, complessa e delicata, della eredità di Benedetto in Occidente. La ricostruzione dovrà quindi seguire, tra il VII e il IX secolo, un duplice tracciato, dove, in un primo momento, appare decisiva la mediazione che della esperienza di Benedetto ha lasciato Gregorio Magno, mentre solo in una fase successiva mutate condizioni ed esigenze storiche consentiranno alla regola benedettina di divenire pienamente operante, e di egemonizzare il monachesimo d'Occidente.

2. Una nuova letteratura

I *Dialogi* di Gregorio rappresentano uno spartiacque nella storia della santità monastica, ma se la nuova agiografia si inizia in Italia, essa prosegue altrove. Nella penisola travolta prima dalla lunga guerra greco-gotica (535-553) e poi dall'apocalissi longobarda la produzione letteraria si rarefa, ma soprattutto resta ancorata alla tradizione, attestandosi sul grande deposito martiriale. Tra il III e l'VIII secolo, su un totale di novanta agiografie circa, settanta hanno per protagonisti i martiri³⁸. Testi brevi, poveri di dati biografici, che servono alla politica delle canonizzazioni vescovili, le *translationes* di reliquie. Custodi del tesoro lipsanico, ai vescovi, principalmente, è demandata la funzione di intercessione e patrocinio di comunità ridotte e impoverite, completamente assoggettate al popolo in armi. E saranno proprio le scelte di politica religiosa operate dai Longobardi ad

e la sostanza materiale del corpo dopo la resurrezione finale (GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 14, 56-59, 72-79). La disputa si conclude con la condanna da parte dell'imperatore dell'opera di Eutichio. Cf. Y.M. DUVAL, *La discussion entre l'apocrisiaire Grégoire et le patriarche Eutychios au sujet de la résurrection de la chair. L'arrière-plan doctrinal et occidental*, in *Grégoire le Grand. Colloque de Chantilly (Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982)*, éd. par J. Fontaine, R. Gillet et S. Pellistrandi, Éditions du CNRS, Paris 1986, pp. 347-366. Ma si veda ora anche E. PRINZIVALLI, *Gregorio Magno e le eresie*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, cit., pp. 101-112: 105.

³⁶ C. LEONARDI, *L'esperienza di Dio in Giovanni Cassiano*, in «Renovatio. Rivista di teologia e di cultura», 13 (1978), pp. 198-219; ristampato in IDEM, *Medioevo latino*, cit., pp. 25-47.

³⁷ C. LEONARDI, *Il venerabile Beda e la cultura del secolo VIII*, in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII*, Spoleto 1973 (Atti delle Settimane di studio del Centro italiano di studi per l'Alto Medioevo, 20), pp. 603-653: 624 (ristampato in IDEM, *Medioevo latino*, cit., pp. 115-154).

³⁸ Cf. E. DEKKERS - A. GAAR, *Clavia Patrum Latinorum*, Steenbruggis 1951, 1961², pp. 468-501. Nel periodo considerato, dal III secolo sino a Beda il Venerabile († 735) furono redatte circa duecento Vite, di cui centosessanta solo in Italia e in Francia. Le restanti quaranta furono distribuite tra i paesi restanti: Spagna, Africa settentrionale, Irlanda, Dalmazia e isole Britanniche.

assegnare per lungo tempo alla loro presenza il carattere di dominazione straniera. Alla luce di questo contesto difficile si spiegano gli sviluppi esitanti del monachesimo in Italia, che, in continuità con il periodo tardoantico, rimane in ambito cittadino, sottoposto al controllo giurisdizionale dell'episcopato, e perciò non in grado di esprimere una iniziativa culturale e religiosa autonoma³⁹, come invece accade nel mondo merovingio, dove il cenobitismo conosce uno sviluppo relativamente indipendente da quello della Chiesa⁴⁰.

Di questa differente situazione nel territorio conquistato dai Franchi è specchio l'agiografia, dove, su circa settanta Vite, solo dieci sono dedicate ai martiri, mentre dei trentotto vescovi, ben trentacinque sono personaggi provenienti da monasteri. Il dato quantitativo indicizza in modo eloquente un fenomeno proprio di quest'area e che non ha equivalenti nel mondo mediterraneo: l'importanza cruciale del monachesimo nella formazione della nuova coscienza nazionale dei Franchi sotto il segno cristiano. Come hanno mostrato le classiche ricerche di Graus⁴¹, Bosl⁴², Prinz⁴³, Boesch⁴⁴, l'agiografia merovingia documenta la nascita di una

³⁹ Per Roma parla di un monachesimo abbastanza conservatore, profondamente innervato nella tradizione della tarda antichità e poco aperto agli influssi moderni, J.-M. SANSTERRE, *Les moines d'Occident et le monachisme d'Orient du VI^e siècle au XI^e siècle: entre textes anciens et réalités contemporaines*, in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spoleto 2004 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 51), pp. 289-332: 332.

⁴⁰ F. PRINZ, *Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europa*, Munich 1980. Ma si veda anche IDEM, *La presenza del monachesimo nella vita economica e sociale*, in *Dall'eremo al cenobio*, cit., pp. 241-276: 243: «Il monachesimo italiano e della Gallia meridionale si sviluppò fino alla fine del VI secolo assolutamente entro l'ambito giurisdizionale delle città vescovili, e quindi anche ampiamente sotto il controllo vescovile; in altre parole: dal punto di vista organizzativo il monachesimo venne fortemente integrato nell'organizzazione vescovile e quindi nel corpo sociale delle città tardoantiche e del primo Medioevo dell'Italia, della Francia meridionale e della Spagna. Questo processo è stato felicemente definito di recente come una 'simbiosi monastico-clericale', che non di rado giunse fino alla indistinguibilità».

⁴¹ F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiligen im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965; IDEM, *Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit*, in *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, hrsg. A. Borst, Sigmaringen 1974 (Vorträge und Forschungen, 20), pp. 131-176.

⁴² K. BOSL, *Der «Adelsheilige»». Idealtypus und Wirklichkeit. Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts. Gesellschaftliche Beiträge zu den Viten der bayerischen Stammesheiligen Emmeram, Rupert, Corbinian*, in *Speculum historiale. Festschrift J. Spörl*, München 1965.

⁴³ Oltre agli studi già citati a nota 40, si veda F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft im Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, München 1965, e la raccolta di saggi *Mönchtum, Kultur und Gesellschaft. Beiträge zum Mittelalter*, Beck, München 1989.

⁴⁴ S. BOESCH GAJANO, *Agiografia altomedioevale*, Bologna 1976 (con importante messa a punto di questi studi). Cf. anche IDEM, *La littérature hagiographique comme source de l'histoire ethnique, sociale et économique de l'Occident européen entre antiquité et moyen âge*, in *Congrès international des Sciences historiques, Rapports, II, Section Chronologique*, Bucarest 1980, pp. 177-181. Utile anche lo sguardo di sintesi sull'agiografia e sui culti tracciato dalla studiosa in *La strutturazione della cristianità occidentale*,

società aristocratica tipicamente medioevale, che si struttura secondo forme proprie, diverse da quella tardoantica. La nuova letteratura è lo spazio che rende visibili i processi di interazione delle vecchie aristocrazie gallo-romane con il nuovo ceto dei *potentes* franchi, e il ruolo essenziale che in questa direzione hanno svolto abbazie e monasteri, grande laboratorio di integrazione culturale⁴⁵. Gli storici si sono quindi posti la questione affascinante di come un movimento che in origine si presentava con tutte le caratteristiche di una contro-cultura, contestatario ed egualitario, potesse trasformarsi, nel suo vario collegamento con le forze politiche ed ecclesiastiche dominanti, in uno dei pilastri del nuovo ordine sociale⁴⁶.

In realtà, fu proprio nella fondazione dei monasteri e nell'epopea delle Vite dei santi che le élites franche trovarono i riferimenti più idonei ai fini di una legittimazione anche sacrale del proprio potere. E sarebbe stato nel grembo di questa società nobiliare, di stampo tipicamente rurale, che avrebbe potuto più agevolmente innestarsi, quale strumento di inculturazione e insieme di organizzazione e inquadramento dei territori, la regola benedettina, per il suo alto valore ascetico e religioso, ma anche per la sua efficacia e praticabilità.

Si tratta di cose notissime e ormai acquisite in sede storiografica, ma qui vorrei riannodare, seguendo il percorso delle fonti agiografiche altomedioevali, il filo di una memoria di Benedetto che, quasi come un torrente carsico, viene dapprima obliterata, per poi lentamente riemergere e finalmente imporsi, in età carolingia, quale grande "marchio" unificante del progetto politico e religioso di costituzione di una vasta rete monastica europea. In questa sede mi soffermerò sugli aspetti strettamente agiografici dei testi, cercando di ritagliare, nello spessore di un panorama letterario assai vasto, costellato di episodi e di grandi personaggi, alcune tappe salienti di una autocoscienza monastica complessa e ricca di sfaccettature⁴⁷.

in A. BENVENUTI - S. BOESCH GAJANO - S. DITCHFIELD - R. RUSCONI - F. SCORZA BARCELLONA - G. ZARRI, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma 2005, pp. 91-156.

⁴⁵ P. FOURACRE, *Merovingian History and Merovingian Hagiography*, in «Past and Present», CXXXVII (1990), pp. 3-38; IDEM, *The Work of Audoenus of Rouen and Eligius of Noyon in Extending Episcopal Influence from the Town to the Countryside in Seventh-Century Francia*, in *The Church in Town and in Countryside. Papers Read at the Seventeenth Summer Meeting and the Eighteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. by D. Baker, Oxford 1979 (Studies in Church History, 16), pp. 77-91; P. FOURACRE - R. GERBERDING, *Late Merovingian France. History and Hagiography, 640-720*, Manchester 1996 (Manchester medieval Sources series).

⁴⁶ Cf. PRINZ, *La presenza del monachesimo nella vita economica e sociale*, cit., p. 241: «Si deve di conseguenza spiegare quali forze hanno trasformato in modo fondamentale l'eremitismo e il primo monachesimo, e come una comunità radicalmente egualitaria per principio e per convinzione religiosa, quale la comunità cenobitica, con le sue rigide regole di vita e la sua volontà che può dirsi quasi utopistica di isolarsi di fronte al 'mondo', sia diventata, già nel costituirsi della cristianità tardoantica nel mondo mediterraneo, e più ancora nella formazione densa di crisi del mondo cristianizzato germanizzato del primo Medioevo, addirittura un esponente e un principale rappresentante di questa società nobiliare e abbia concorso in modo decisivo a definire e a reggere la nuova società germanico-romana».

⁴⁷ Per un bilancio storiografico degli studi e una riflessione metodologica attenta alla esigenza di leggere i testi nella loro specificità, per coglierne le valenze anche teologiche e spirituali, e insieme la loro

All'interno di un codice che presenta alcuni caratteri stabili (ascesi, contemplazione, rinuncia al mondo), il palinsesto agiografico presenta un modello di perfezione cristiana con numerose varianti: il missionario, il fondatore, l'abate. Tipologie differenti, specchio di profonde trasformazioni degli atteggiamenti mentali, da leggere e interpretare all'interno delle dinamiche storiche e culturali in cui le Vite furono prodotte e degli ambienti cui erano destinate.

Sul piano più strettamente letterario, la classificazione riguarda dapprima un secolo merovingio in cui, rispetto al periodo tardoantico, si registra un generale abbassamento della qualità della scrittura, esito di una contaminazione linguistica e di uno stadio avanzato di barbarizzazione del latino⁴⁸. Le Vite sono in prevalenza opera di chierici e monaci anonimi, spesso difficilmente databili con precisione e da usare con una certa cautela. Molti testi, inglobati da Krusch e Levison nei *Rerum merovingicarum scriptores*, vanno fatti scendere al periodo successivo, quando, a partire proprio da Alcuino, si assiste a un tentativo di recupero di santi vissuti nelle epoche precedenti, anche tramite riscritture delle Vite⁴⁹. Nel clima culturale di rinascita delle scuole, si deve all'impegno degli intellettuali carolingi l'allestimento di un materiale agiografico imponente, connotato da una maggiore attenzione alla qualità anche stilistica dei testi. Si è però visto in questa letteratura più sorvegliata e omogenea, opera ormai di scrittori professionisti, una minore originalità e libertà espressiva rispetto al periodo precedente, dove le agiografie sembrano ancora restituire il fascino intatto degli inizi di una civiltà⁵⁰.

3. Da Colombano a Bonifacio: il monachesimo missionario

In una ideale continuità con la spiritualità e l'ecclesiologia gregoriana, la prima figura dell'agiografia del VII secolo è quella missionaria, un modello di santità agli antipodi della ideologia prevalentemente stanziale del monachesimo mediterraneo. Bisogna infatti partire da Colombano (543-615), che nasce in *Hibernia*, agli

individualità storica, cf. C. LEONARDI, *L'agiografia latina dal tardoantico all'altomedioevo*, in *Agiografie medievali*, cit., pp. 143-159; IDEM, *Modelli di santità tra secolo V e VII*, in *ibidem*, pp. 161-183.

⁴⁸ W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, 2 voll., Stuttgart 1988 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 9).

⁴⁹ Cf. I. DEUG SU, *L'opera agiografica di Alcuino*, Spoleto 1983; *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, éd. M. Goullet et M. Heinzelmann, Thorbecke, Ostfildern 2003 (Beihefte der Francia, 58); M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures des Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII^e-XIII^e siècle)*, Brepols, Turnhout 2005 (Hagiologia, 4).

⁵⁰ J.C. POULIN, *L'ideal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne*, Presses de l'Université Laval, Québec 1975, pp. 2-3, 21-22; J.-Y. TILLIETTE, *Les modèles de sainteté du IX^e au XI^e siècle, d'après le témoignage des récits hagiographiques en vers métriques*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Spoleto 1989 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 35), I, pp. 389-409: 381. Ma si veda ora anche *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e-XVI^e siècle)*. *Actes di colloque international (Lyon, 4-6 octobre 2010)*, éd. M.C. Isaia et Th. Granier, Turnhout 2014.

estremi confini del gran mare Oceano⁵¹. Nel 590, quasi anziano – ha ormai cinquant'anni –, con dodici compagni lascia il suo monastero di Bangor e «senza guardarsi indietro», comincia la sua discesa nel continente. Dopo un periodo di vita eremitica ad Annegray, con il sostegno della famiglia regnante di Burgundia fonda Luxeuil (593), focolaio della espansione del movimento monastico irlandese sul continente. Espulso dalla regione nel 610 in seguito a gravi contrasti con i suoi antichi protettori, dopo varie peregrinazioni si spinge fino a Bregenz, sul lago di Costanza, e poi scende in Italia dove, con l'appoggio di Agilulfo e Teodolinda, fonda Bobbio, sull'Appennino ligure, frontiera del cattolicesimo romano davanti alle terre longobarde, per morirvi nel 614⁵².

A scriverne la biografia, che si concentra sugli ultimi venticinque anni avventurosi e intensi della sua vita, non è un irlandese, ma un monaco di Susa, nato ed educato in Italia, anche se proveniente da una nobile famiglia franca di ceppo provenzale⁵³. Giona non ha conosciuto Colombano, essendo entrato a Bobbio tra il 616 e il 617, sotto l'abbaziale di Attala: non appartiene dunque alla prima generazione degli evangelizzatori, ma è un uomo colto, responsabile dell'archivio del monastero, con contatti ai più alti livelli della élite politica ed ecclesiastica del tempo. Le sue conoscenze e le sue informazioni sono di prima mano, come tiene a precisare, spesso attinte da testimoni oculari, che gli consentono di tracciare un ritratto a tutto tondo del suo eroe⁵⁴, anche se la sua «non è una biografia, ma

⁵¹ IONAS BOBIENSIS, *Vitae Columbani abbatis discipulorum eius libri duo*, I, 2, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1905 (MGH SSRG in usum scholarum separatim editi, 37), pp. 144-294: 152. Si veda anche la traduzione inglese, con ricco commento, di A. O'HARA, *Jonas of Bobbio: Life of Columbanus and his Disciples, Life of John, Life of Vedast*, translation with and introduction and commentary by A. O'Hara and I. Wood, Liverpool 2015.

⁵² Per le tappe della biografia di Colombano, cf. D.A. BULLOUGH, *The Career of Columbanus*, in *Columbanus. Studies in the Latin Writings*, ed. M. Lapidge, Woodbridge 1997 (Studies in Celtic History, 17), pp. 1-28.

⁵³ Entrato a Bobbio dopo la morte del santo, Giona vi ricopre mansioni importanti, in qualità di archivista e assistente personale degli abati Attala e poi Bertulfo, che nel 628 accompagna nel viaggio a Roma presso papa Onorio I. La redazione della Vita di Colombano, che lo tiene occupato tre anni, coincide con il periodo in cui è missionario nel Nord Est della Gallia insieme al vescovo Amando. L'ultima data che lo riguarda è il 659, quando compone la Vita di Giovanni abate del monastero di Réomé. Sembra che sia ormai diventato abate egli stesso, forse del monastero colombaniano di Marchiennes. Anche se le informazioni su Giona sono abbastanza scarse, dalle sue opere si intuisce una rete di contatti e relazioni ad altissimo livello, con la corte di Neustria, aristocratici, vescovi, abati come Eustasio di Luxeuil, Gallo, Burgundofara. Cf. il profilo di P. Chiesa, s.v., in *Dizionario biografico degli Italiani*, LV (Roma 2000), pp. 185-188. Su Giona agiografo si vedano gli studi di I. PAGANI, *Jonas-Ionatus: a proposito della biografia di Giona di Bobbio*, in «Studi medievali», XXIX (1988), pp. 45-85; S. BRUFANI, *Giona di Bobbio e la Vita Columbani abbatis discipulorumque eius: alle radici medievali della civiltà europea. Atti del Convegno di studio (Ascoli Piceno, 6-7 dicembre 2000)*, a cura di E. Menestò, Ascoli Piceno 2002 (Atti del Premio internazionale Ascoli Piceno, n.s., 11), pp. 137-156.

⁵⁴ Studi importanti sul contesto storico e culturale in cui matura l'opera di Giona si devono a I.N. WOOD, *The Vita Columbani and Merovingian Hagiography*, in «Peritia», I (1982), pp. 63-80; IDEM, *Forgery in Merovingian Hagiography, in Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress Monumenta*

piuttosto una storia basata sulla vita di Colombano»⁵⁵. Redige la Vita del fondatore su commissione dell'abate Bertulfo, tra il 639 e il 642, e la sua opera riflette uno stadio già avanzato di rielaborazione e adattamento della memoria. L'immagine di Colombano viene quindi abilmente inserita in una cornice di perfetta ortodossia: cadono i riferimenti alla osservanza del calendario pasquale secondo gli usi celtici, sorgente ancora di drammatici conflitti nella cristianità insulare, ma che a Bobbio, come a Luxeuil, è stata ormai risolta secondo le direttive romane, prevalenti in Francia⁵⁶. Giona attribuisce invece alla ribellione di un monaco ribelle e scomunicato, Agrestio, l'adesione allo Scisma Tricapitolino, la cui piena sconfessione è invece da ascrivere alle scelte filopapali dell'abate Eustasio di Luxeuil. Diversi erano stati gli orientamenti del santo, che, come documentano le lettere, era rimasto tenacemente legato alle tradizioni insulari e per questo aveva affrontato duri contrasti con l'episcopato continentale⁵⁷. Segno di una avvenuta assimilazione, nella ricostruzione del monaco italo-franco la fiera identità irlandese di Colombano si opacizza, anche se non manca la polemica riformatrice nei confronti dell'Europa *flaccens*, dove, a causa della «presenza di nemici esterni, ma anche della negligenza dei vescovi, la virtù della vita religiosa era stata quasi completamente cancellata»⁵⁸.

Germaniae Historica (München, 16-19 september 1986), Hannover 1988 (Monumenta Germaniae Historica Schriften, 33), pp. 369-384; IDEM, *The Use and Abuse of Latin Hagiography in the Early Medieval West*, in *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, ed. by E. Chrysos and I. Wood, Leiden-Boston-Köln 1999 (TRW, 4), pp. 95-109; IDEM, *The Missionary Life. Saints and the Evangelization of Europe*, Harlow 2001; IDEM, *Deconstructing the Merovingian Family*, in *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artifacts*, ed. by R. Corradini, M. Diesenberger and H. Reimitz, Leiden-Boston 2003 (TRW, 12), pp. 149-171. Si vedano, più recentemente, gli studi di A. O'HARA, *Jonas of Bobbio and the 'The Vita Columbani'. Sanctity and Community in the Seventh Century*, PHD, research repository University of St. Andrews 2009; IDEM, *The Vita Columbani in Merovingian Gaul*, in «Early Medieval Europe», XVII (2009), pp. 126-153. Essi dimostrano la vasta circolazione e diffusione di questa Vita, che non era rivolta esclusivamente agli ambienti monastici, ma a un pubblico più vasto, quello della grande aristocrazia laica, che fu profondamente permeata dai valori del movimento colombaniano.

⁵⁵ A. DIEM, *Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man*, in «Speculum», LXXXII (2007), pp. 521-559: 524.

⁵⁶ Su questa importante questione, che si trascinò a lungo nel corso del VII secolo, cf. T.M. CHARLES EDWARDS, *Early Christian Ireland*, Cambridge 2000, pp. 391-415.

⁵⁷ Colombano scrisse una celebre lettera a Gregorio Magno per denunciare l'errore dei vescovi delle Gallie in merito al calendario pasquale, rivendicando la correttezza della prassi liturgica seguita in Irlanda. Cf. COLUMBANUS, *Epistola I*, in *Sancti Columbani Opera*, ed. by G.S.M. Walker, Dublin 1957 (Scriptores Latini Hiberniae, 2), pp. 2-12. In generale gli scritti documentano un tenace attaccamento alla propria terra e un profondo senso di appartenenza. Colombano fa spesso riferimento alle *traditiones nostrae*, alla purezza della osservanza nella *occidentis ecclesia*, arrivando ad affermare la superiorità della Chiesa irlandese nella custodia dell'ortodossia e nella fedeltà al mandato evangelico e apostolico. Per le opere di Colombano, il rinvio è alla raccolta di studi a cura di Lapidge, *Columbanus: Studies on the Latin Writings*, cit.

⁵⁸ *Vitae Columbani*, cit., I, 4, p. 71: «[...] ad Gallias tendunt, ubi tunc vel ob frequentia hostium externorum vel neglegentia praesulum religionis virtus pene abolita habebatur. Fides tantum manebat christiana, nam penitentie medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in ea repperiebatur locis».

E tuttavia il marchio insulare è forte, inciso nella metafora fondamentale della ξενίτεια, dove la rinuncia al mondo assume i tratti dell'esilio dalla propria patria e dalla propria terra, scelta opposta a quella del monaco benedettino, per cui la custodia del proprio posto è il segno della raggiunta stabilità e maturazione interiore, qualità che gli consentono di assaporare la dolcezza della cella e di attendere, nella quiete e nella pace, la visita di Dio. Gli elementi di Colombano, *peregrinus pro Christo*⁵⁹, sono il mare e il vento, il pellegrinaggio l'essenza stessa della sua scelta di vita, da quando, ancora ragazzo, una donna reclusa a Bangor gli ha indicato la via della missione apostolica⁶⁰.

Il santo è fondatore e legislatore, ma nel ritratto di Giona il suo gesto, ogni volta, è quello di partire, mettersi in viaggio, scegliendo una condizione di esilio fuori dall'identità e dal contratto. Nella spiritualità irlandese l'esperienza cristiana può nascere solo attraverso il distacco che la separa dalla sua origine e dalla sua identità. Questo tema è centrale nella biografia di Giona, che tutto sommato accorda scarsa attenzione ai problemi della vita comune. Il gruppo dei dodici compagni vive nella concordia (*unum velle, unum nolle*), l'obbedienza all'abate è legge, ma l'autorità di Colombano ha una componente carismatica prima che istituzionale: si fonda sulla sua fede e la eccezionale statura morale, sul dono di leggere nei cuori⁶¹. Esempio in questo senso è l'episodio di Gallo che, recatosi a pescare in un luogo diverso da quello indicatogli da Colombano, non riesce a tirar su nemmeno un pesce, fino a quando il santo non gli spiega che il fallimento è dovuto alla sua disobbedienza. Solo dopo aver fatto ammenda della propria colpa, il discepolo verrà compensato con una pesca miracolosa⁶².

La *conversatio* religiosa di Colombano conserva una componente essenzialmente eremitica. Anche dopo la fondazione di un monastero, il santo sente il richiamo della solitudine, torna a isolarsi nelle caverne e nelle foreste⁶³. Ad Anne-

⁵⁹ K. HUGHES, *The Changing Theory and Practice of Irish Pilgrimage*, in «Journal of Ecclesiastical History», XI (1960), pp. 143-151; T.M. CHARLES EDWARDS, *The Social Background to Irish Peregrination*, in «Celtica», XI (1976), pp. 43-59 [ristampato in *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Antology of Criticism*, ed. by J.M. Wooding, Dublin 2000, pp. 94-108]; M. MAHER, *Peregrination pro Christo: Pilgrimage in the Irish tradition*, in «Milltown Studies», XLIII (1999), pp. 5-39; J.E. REKDAL, *The Irish Ideal of Pilgrimage*, in *In Quest of the Kingdom. Ten Papers on Medieval Monastic Spirituality*, ed. by A. Härdelin, Stockholm 1991 (Bibliotheca theologiae practicae, 48), pp. 9-26.

⁶⁰ *Vitae Columbani*, cit., I, 3, pp. 68-69. Mentre la donna lo esorta a partire, Colombano deve sfidare l'affetto della madre: lo scontro tra i due è drammatico. Dopo aver invocato il versetto di Mt 10,37: «Qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus», ne scavalca il corpo prostrato sul pavimento e l'avverte che non si vedranno mai più in questa vita mortale.

⁶¹ Giona fa comunque riferimento alla regola data ai monaci di Luxueil: «His ergo in locis monachorum plebes constitutas, ipse vicissim omnibus intererat regulamque, quam tenerent, Spiritu sancto repletus condedit» (*Vitae Columbani*, cit., I, 10, p. 76).

⁶² *Vitae Columbani*, cit., I, 11, p. 77.

⁶³ *Vitae Columbani*, cit., I, 9, p. 75. «Quo in tempore cum in eadem concava scopuli solitariam vitam duceret, sicut eius erat consuetudinis, ut cum dominicis festis vel quorumlibet sanctorum sacrae sollempnitatis adpropinquaret adventus, ab aliorum societate segregatus et abditis locis receptus, vel

gray, come gli antichi padri del deserto, vive allo stato selvaggio, dominatore e padrone della natura, che gli si sottomette⁶⁴. Anche la durezza dell'ascetismo, così distante dalla *discretio* benedettina, sembra avvicinarlo ai modelli orientali, peraltro esplicitamente richiamati dall'agiografo per inserire il protagonista in una gloriosa tradizione: Colombano si nutre di erbe crude e di frutti spontanei, si disseta con l'acqua della sorgente che egli stesso fa zampillare dalla roccia⁶⁵. Ma questa ascesi severa ha radici e motivazioni molto diverse da quella dei padri del deserto, perché essa deriva dalla consapevolezza della propria condizione di peccatore, che anche il suo agiografo, *Ionas peccator*, pienamente condivide. È dunque, nella linea indicata da Agostino, un'opera di penitenza e di espiatione, non è la liberazione dai vincoli corporei per arrivare alla *teiosis*, la conoscenza di Dio e l'illuminazione. Serve una chiave di lettura diversa da quella orientale per capire l'ascetismo di Colombano. Sia pure con qualche rozzezza teologica – peraltro evidente nel meccanicismo elementare dei codici irlandesi – è nella prassi della penitenza come medicina dell'anima che si mette in moto il problema, cruciale in Occidente, della coscienza e della confessione del peccato⁶⁶.

D'altra parte, nella stessa spinta eremitica si può forse intravedere la necessità di metabolizzare i rischi di un contatto troppo ravvicinato con il mondo. A caratterizzare Colombano è infatti l'azione e un impegno bruciante dentro la storia. Il momento politico, che nella biografia di Benedetto era rimasto episodico, in Giona diviene tessuto connettivo dell'intero racconto. Il suo eroe ha qualcosa della terribile maestosità dei profeti dell'Antico Testamento, di Elia, Eliseo, Samuele, ed è sulla trama biblica che viene costruito il confronto durissimo del monaco-profeta con Teodorico di Burgundia e sua nonna Brunechilde, la nuova Gezabel, che approfitta della situazione irregolare del nipote per continuare a gestire il potere⁶⁷. Le denunce del santo riguardano la corruzione del re, che ha figli bastardi da numerose concubine⁶⁸, ma anche la violazione degli spazi sacri, che gli restano comunque preclusi. Colombano è, come Samuele, giudice e profeta: «Beatus

longioris spatii heremi secreta tutabatur, ut solida mentae et absque curarum iniquitudine solius orationis vacaret et religioni omni conatu intenderet».

⁶⁴ *Vitae Columbani*, cit., I, 8, pp. 74-75: ammansisce l'orso; I, 18, p. 85: «[...] cum in heremo vel ieiunio vel oratione vacans deambulet, esse sepe solitum feras, bestias ac aves arcessire, quae ad imperium eius statim veniebant, quas manu blandiens adtrebat: ita fere avesque gaudentes ac ludentes laetitia uberi, velut catuli solent dominis adolare, exultabant».

⁶⁵ *Vitae Columbani*, cit., I, 9, p. 75. Fa scaturire l'acqua dal pozzo e viene richiamato Mosè.

⁶⁶ T.M. Charles Edwards, *The Penitential of Columbanus*, in *Columbanus. Studies in the Latin Writings*, cit., pp. 217-239.

⁶⁷ Sulla potentissima Brunechilde, vedova di Sigiberto I e reggente prima al fianco di Childeberto II e poi del nipote Teodorico II, cf. J.L. NELSON, *Queens as Jezabels: Brunhild and Balthild in Merovingian History*, in *Medieval Women. Essays Dedicated and Presented to Professor Rosalind M.T. Hill*, ed. by D. Baker, Oxford 1978 (Studies in Church History. Subsidia, 1), pp. 33-77: 32-45; 52-60. Cf. anche WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, cit., pp. 126-136.

⁶⁸ *Vitae Columbani*, cit., I, 18, p. 86.

Columbanus litteras ad eum verberibus plenas direxit comminaturque excommunicationem, si emendare dilatando non vellit»⁶⁹. Apparentemente sconfitto, esiliato e rinviato in patria (ma non tornerà più a Bangor), è il *vir Dei* il vero trionfatore, perché la sua profezia si avvera: il crollo della stirpe di Burgundia, con la morte di Teodorico e di Brunechilde, che farà una fine orrenda (per squartamento) e la traslazione della regalità alla famiglia della Neustria, che con Clotario II nel 613 riuscirà di fatto a ripristinare l'unità e integrità del regno merovingio, riportando Parigi al centro del mondo franco e annettendosi anche quel compito di protezione e tutela del movimento colombaniano che la stirpe esecrata di Brunechilde aveva disatteso. Sulla stessa linea dei *Dialogi*, anche nella Vita di Giona viene concesso un grande spazio ai miracoli compiuti a favore dei monaci e delle persone che gravitano nell'ambito del monastero⁷⁰, ma nella costruzione del personaggio il tratto più caratterizzante e originale non è la potenza della intercessione quanto piuttosto il dono della profezia, che eleva il santo al ruolo di guida spirituale e storica del popolo cristiano, proprio nel segno indicato da Gregorio Magno nelle *Homiliae in Ezechielem*.

Con tutte le sue vitali contraddizioni, Colombano è una figura di importanza capitale nella storia della santità medioevale. Anche dopo che l'ondata missionaria della Chiesa irlandese avrà esaurito la sua spinta, il suo modello di monachesimo missionario e politico troverà delle analogie, in mutati contesti, nell'azione dei grandi monaci riformatori dell'XI e XII secolo, da Pier Damiani, a Giovanni Gualberto, a Bernardo di Clairvaux.

* * *

Fondatore di monasteri, Colombano, per mantenere la sua libertà, aveva sempre rifiutato concessioni e privilegi reali. A Gontrano, che voleva fargli dei doni, il santo irlandese aveva risposto con la citazione di Lc 9,23: «Qui vult post me venire, abneget semet ipsum sibi, tollat crucem suam et sequatur me». Per questo scelse sempre per le sue fondazioni luoghi desertici, montagnosi e inospitali. E la sua erranza continua non fu dettata esclusivamente dalla esigenza di sfuggire alle persecuzioni, ma anche alla protezione e al controllo dei principi. Il santo cercò di conservare la sua indipendenza, mantenendosi sempre esterno a quel gioco di doni e controdoni, a quel meccanismo di patteggiamenti e di scambi reciproci che costituiva la struttura portante della società dell'epoca. Ma anche Colombano aveva bisogno della autorizzazione regia per le sue fondazioni. Il processo vincente di normalizzazione della vita monastica in età merovingia, conte-

⁶⁹ *Vitae Columbani*, cit., I, 19, p. 88.

⁷⁰ Sul significato dei miracoli nell'agiografia colombaniana, anche al fine di costruire l'immagine di una "comunità santa", cf. DIEM, *Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity*, cit., pp. 542-549. Sempre in questa prospettiva, lo studioso ha messo in luce l'importanza dei riferimenti ai grandi modelli della tarda antichità, per inserire Colombano e il suo movimento all'interno di una genealogia illustre.

stuale alla penetrazione nelle classi sociali della grande aristocrazia terriera, con tutte le relative implicazioni legate al problema delle rendite e dei possedimenti monastici, dovette prodursi non senza lacerazioni e contrasti, soprattutto in quegli spiriti che più acutamente avvertivano il divario tra le esigenze dell'ascesi e le preoccupazioni del secolo.

Questa dialettica è evidente nella Vita di Fursy (567-649 ca.), scritta nel 656 o all'inizio del 657⁷¹. Si tratta di un testo molto importante, che ebbe una diffusione notevole anche grazie alla versione che ne fece il Venerabile Beda⁷². Racconta la storia di un missionario irlandese che, dopo aver esercitato il suo apostolato nell'East Anglia tra il 630 e il 634, dove aveva fondato il monastero di Cuobheresburg, era dovuto fuggire in Gallia per le persecuzioni del re pagano Penda. Con l'appoggio di Clodoveo II ed Erchinoaldo, Fursy aveva eretto un monastero a Lagny, dove morì tra il 649 e il 650. Ma non sono i fatti della vita avventurosa di questo personaggio coraggioso e fiero a interessare l'agiografo. Gran parte del testo è infatti occupata dal racconto di una visione che Fursy ebbe quando si trovava ancora nella sua terra natale, prima di iniziare la sua azione evangelizzatrice. Dopo aver attraversato una regione infuocata, l'eroe viene trasportato dagli angeli in cielo (*supernum conuentum*), dove due vescovi irlandesi, Beoanus e Meldanus, gli danno istruzioni molto precise sulla condotta da tenere come monaco missionario: «Nella chiesa di Dio non vi è alcun dissenso, ma coloro che sono in mezzo al popolo si dedicano all'insegnamento della dottrina seguendo la regola degli apostoli, quanto a coloro che risiedono in monastero, mangino il loro pane in silenzio»⁷³. Come aveva insegnato Colombano, i due modi di vita devono rimanere separati e distinti, e i monaci rifiutino ogni compromesso con il secolo. La Vita di Fursy è un testo significativo perché introduce al genere letterario del viaggio nell'aldilà, un tipo di narrazione in cui le tematiche grego-

⁷¹ *Visio sancti Fursey*, ed. C. Carozzi, in IDEM, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*, Rome 1994 (Collection de l'École Française de Rome, 189), pp. 677-692. Per un commento alla visione, si veda invece *ibidem*, pp. 99-138. L'agiografo, che scrive a poca distanza dalla morte, è scarsamente interessato ai dati biografici del personaggio e la spina dorsale del racconto è costituita dalla visione, itinerario di iniziazione e di espiazione.

⁷² BEDA VENERABILIS, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, ed. by B. Colgrave, Oxford 1969, pp. 268-276.

⁷³ *Visio sancti Fursey*, 15, p. 690: «Nulla ergo discordia in ecclesia Dei sit, sed qui in plebe sunt apostolico ordine, doctrinae sanctae insistant. Qui uero in monasteriis degunt, cum silentio operantes suum panem manducant. Sunt uero nonnulli qui a doctrinae officio se excusant et propter curas saeculi in publico prosiliunt. Bonum igitur quod agunt in occulto ponentes, lucem boni exempli proximis abscondunt. Saeculi uero causas seu contentiones in publico agentes, mortiferae cupiditatis uenenum publice eorum cordibus infundunt. Te ergo ipsum nec semper remotum nec semper in publico decernas. Sed quando te remotum esse uolueris, omni custodia seruati te ipsum, omnia diuina obseruando precepta. Et quando in publicum processeris, ad animarum salutem, non ad huius mundi inhianda lucra animum intentum adhibueris [...]. Nullam quoque patrimonii custodiam nullamque curis huius saeculi intenti cordis diligentiam adhibeas, sed omnibus aduersantibus uel contrariis puri pectoris indulgentia, bona pro malis rependens, pro inimicis summo supplica Deo».

riane del IV libro dei *Dialogi* si innestano sul patrimonio di tradizioni e di leggende dei Celti insulari⁷⁴. Non posso qui soffermarmi sul contributo reso da questa letteratura monastica alla edificazione della geografia dell'oltretomba, né come testimonianza significativa del linguaggio utilizzato dai missionari nella loro azione pastorale: la visione è infatti una ordalia purificatrice nel fuoco aereo che prepara l'eroe alla sua missione, una prassi sacrale cui i monaci continueranno a ricorrere nei momenti decisivi di testimonianza della verità (una linea che ci porta direttamente fino al celebre episodio di Pietro Igneo). Ma è da sottolineare come si renda ormai necessaria una sanzione soprannaturale, quasi una unzione carismatica, affinché Fursy possa vedere riconosciuta legittimità e pertinenza ecclesiale al suo impegno di predicatore itinerante. Vi si può scorgere il sintomo di una condizione nuova, segnata da un progressivo assestamento degli usi monastici. In una fase di incipiente radicamento territoriale, il viaggio assume i caratteri di un pellegrinaggio metaforico, quasi una compensazione, sublimazione simbolica di quegli ideali itineranti che avevano caratterizzato in maniera così intensa le prime generazioni del monachesimo nordico⁷⁵.

* * *

Sullo scorcio del VII secolo, lo slancio missionario infatti non viene meno, ma cambia di segno. Traccia di una evoluzione di grande portata si trova in un piccolo testo redatto tra il 678 e il 679, la visione di Baronto, un monaco penitente di Longoreto, fondazione posta tra Bourges e Poitiers, area fortemente segnata dalla penetrazione dei missionari celtici⁷⁶, anche se il protagonista è un cavaliere aquitano, entrato nella comunità per fare ammenda dei propri peccati. Se in Fursy la rivelazione ha un carattere iniziatico, con Baronto essa giunge al termine di una

⁷⁴ La bibliografia è molto ampia. Oltre alla *thèse* già citata, si veda, di C. CAROZZI, *La géographie de l'au-delà et sa signification pendant le Haut Moyen Age*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Spoleto 1983 (Settimane di studio sull'Alto Medioevo, 29), pp. 423-481; J. BASCHET, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècle)*, Rome 1993. Per una introduzione al genere letterario, cf. P. DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Hiersemann, Stuttgart 1981; IDEM, *Visioni e profezie*, in *Lo spazio letterario del Medioevo latino*, a cura di G. Cavallo, C. Leonardi e E. Menestò, II: *La circolazione del testo*, Salerno Editore, Roma 1994, pp. 649-687. Per le questioni teologiche implicate nella letteratura visionaria, cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Sogni, visioni, apparizioni nel pensiero teologico e nella cultura letteraria da sant'Agostino a Giuliano di Toledo*, in 'Negotium fidei'. *Miscellanea di studi offerti a Mariano d'Alatri in occasione del suo 80° compleanno*, a cura di P. Maranesi, Roma 2002 (Bibliotheca seraphico-capuccina, 67), pp. 51-66.

⁷⁵ Sulla trasposizione simbolica del tema del viaggio nelle fonti letterarie di questo periodo, cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Il pellegrinaggio metaforico: profezie, visioni e apocalissi medioevali tra il VI e il XIII secolo*, in *I pellegrinaggi nell'età tardoantica e medievale. Atti del Convegno (Ferentino, 6-8 dicembre 1999)*, Ferentino 2005, pp. 195-209.

⁷⁶ *Visio Baronti monachi Longoretensis*, ed. W. Levison, Hannoverae et Lipsiae 1910 (MGH SRM, 5), pp. 368-394. Per una lettura di questa visione e la sua contestualizzazione storica, cf. CAROZZI, *Le voyage de l'âme*, cit., pp. 139-186; M.P. CICCARESE, *La "Visio Baronti" nella tradizione letteraria delle visioni dell'aldilà*, in «Romanobarbarica», VI (1981-1982), pp. 25-52.

vita non proprio esemplare e assume un significato penitenziale. Qui il tema della visione dell'aldilà si emancipa definitivamente dal genere letterario della Vita e si salda con il morfema tipicamente irlandese del pellegrinaggio come cammino di espiatione. Baronto attraversa in volo le regioni infernali e arriva in paradiso, dove lo accoglie san Pietro che ha in mano tre chiavi, simbolo del triplice potere sul cielo, la terra e gl'inferi, ed è l'apostolo a somministrargli la salutare penitenza. Per scontare le proprie colpe, una volta tornato sulla terra, Baronto dovrà fare molte elemosine, che sono il nutrimento dei vivi, ma anche dei defunti⁷⁷. Testo elementare, quasi rozzo nella sua fattura narrativa, la *Visio Baronti* rappresenta una tappa importante nella storia dell'autocoscienza monastica, introducendo un tema suscettibile di grandi sviluppi, quello del cenobio come spazio liminale tra il cielo e la terra e luogo di mediazione negli scambi con il soprannaturale⁷⁸. Diverrà questa una funzione speciale della società monastica, il suo lavoro e servizio ecclesiale, di cui i monaci deterranno il monopolio assoluto fino all'avvento degli Ordini mendicanti.

Ma qui interessa soprattutto evidenziare la destinazione dell'*iter* di Baronto: il suo è, inequivocabilmente, un pellegrinaggio petrino. Nella visione la Roma apostolica ingloba l'immagine stessa del Paradiso. È il *bonus pastor* Pietro a salvare il penitente dalla presa dei demoni e a somministrargli la salutare penitenza. Si tratta di una svolta di grande significato per quanto riguarda sia gli orizzonti del pellegrinaggio che quelli della missione. L'idea di una meta precisa da raggiungere era estranea al pensiero di Colombano e dei primi evangelizzatori. Nell'ultimo quarto del VII secolo alla *peregrinatio* anarchica del protomonachesimo irlandese si sostituisce ormai il concetto di un *itinerarium* che ha un senso, un fine, una direzione precisa: il viandante si trasforma in viaggiatore. Non solo: la sua meta si colora delle suggestioni apostoliche ed ecclesiali della Roma petrina⁷⁹. All'inizio la città è solo un punto di riferimento simbolico, come accade nel volo di Baronto, ma in seguito essa diventerà un luogo reale, sfondo istituzionale necessario a legittimare la grande impresa missionaria. Le tappe di una evoluzione, quasi impercettibile, vengono documentate dalle fonti agiografiche.

* * *

⁷⁷ *Visio Baronti*, 13, pp. 387-388: «Post effugationem vero daemonum conversus ad me sanctus Petrus dixit: 'Redime te, frater!' Et ego cum grande tremore aio ad eum: 'Quid possum, bone pastor, donare, quia hic prae manibus nihil habeo'. Et ille ait: 'Cum ad propria peregrinatione redieris, illud, quod quando ad conversionem venisti et sine comiatum absconsum retenuisti, omnibus patefac et duodecim solidos com festinatione donare non tardes' [...] 'Domine, si ista omnia donat, dimittuntur ei peccata sua?' Et ait ad illum beatus Petrus apostolus: 'Si hoc quod dixi donat, statim ei dimittuntur facinora sua. Et se firmius credat, accipiat iudicium', et sic iudicium accepi».

⁷⁸ Sui monaci e il lavoro del lutto, cf. J.C.L. SCHMITT, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Milano 1995.

⁷⁹ Per la ideologia del pellegrinaggio, si rinvia al classico studio di C. VOGEL, *Le pèlerinage pénitentiel*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata*, Todi 1963, pp. 38-94.

Esemplare sotto questo profilo è la vicenda dell'aquitano Amando di Maastricht (584-679), l'apostolo delle Fiandre⁸⁰. Dopo aver vissuto da eremita per molti anni su un'isola dell'Oceano⁸¹, quando è ormai diventato un'asceta sperimentato si reca a Tours per chiedere a san Martino la grazia di poter spendere la sua vita *in peregrinatione*. Ma evidentemente il santo non ascolta la sua preghiera, perché, dopo l'ordinazione sacerdotale, il grande vescovo di Bourges, Austrosigilo, gli costruisce una cella nei pressi della cattedrale, dove Amando trascorre un lungo periodo di reclusione speso in ascesi durissime. È la seconda tappa: dopo l'eremitismo selvaggio, quello urbano⁸². Ma a segnare la svolta decisiva è la decisione di recarsi a Roma⁸³, ed è qui che l'eremita prende finalmente coscienza della sua missione:

Quadam namque die, iam adpropinquante vespera, cum custodes iuxta morem in ecclesiam fecissent diligentiam, sanctus vir Domini Amandus, egredientibus cunctis, in ecclesia paululum substitit, ibique ex devotione tota nocte vigilare cupiens: tum vero unus e custodibus eum inventum, contemptibiliter affectum iniuriis eiecit extra ecclesiam. Sedente autem eo in extasi mentis in gradibus ante fores ecclesiae, subito ei sanctus apparuit Petrus, blande leniterque eum adloquitur et, ut in Galliis ad praedicationem exercendam reverti deberet, admonuit. De qua visione sanctus vir Amandus hilarior redditus, accepta benedictione apostoli atque patrocinia, feliciter remeavit in Galliis⁸⁴.

Tornato in patria, viene unto vescovo dal re e comincia l'opera evangelizzatrice. La *Vita Amandi* documenta come nella coscienza dei Franchi si stia operando un trasferimento di sacralità, dove il riferimento decisivo non è più Tours, ma Roma.

⁸⁰ *Vita Amandi episcopi*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1910 (MGH SRM, 5), pp. 395-449. Il vescovo Amando, apostolo delle Fiandre, nasce a Nantes da una nobilissima famiglia, che si oppone alla sua vocazione ascetica. A trentatré anni intraprende l'opera missionaria nelle regioni nord-orientali con il sostegno di Clotario II e da Gand spinge la sua azione in tutta la regione. I monasteri da lui fondati, tra cui anche quello regio di Nivelles, che ospita Itta, vedova di Pipino, e la figlia Gertrude, sono i più antichi monumenti della cristianità in Belgio. Intorno alla metà del secolo deve fronteggiare le opposizioni del clero della sua diocesi e ricorre al consiglio del vescovo di Roma Martino I. Dal papa ottiene l'esonero dalla carica di vescovo di Maastricht e Amando riprende la sua rischiosa azione evangelizzatrice. Muore novantenne nel monastero di Elnon, da lui fondato, e che ha poi preso il suo nome. Non si conoscono né l'autore né la data di composizione della Vita, che secondo Krusch dovrebbe essere di un periodo di molto successivo alla morte del santo, avvenuta nel 679.

⁸¹ *Vita Amandi*, 2, p. 432. Al periodo trascorso in solitudine nell'isola Ogia si riferisce l'apparizione di un immane mostro marino, che il santo riesce a neutralizzare: è questo l'*incipium signorum*.

⁸² *Vita Amandi*, 5, p. 433.

⁸³ *Vita Amandi*, 7, p. 434: «His ita gestis, caelesti iterum inflammatus desiderio, incidit ei cogitatio, ut ad limina beatissimorum apostolorum Petri et Pauli properare deberet. Adsumptoque secum uno tantummodo comite, squalida atque devia lustrans loca, tandem Romam pervenit, ibique sancto satius desiderio, praedulcia in liminibus apostolorum figens oscula, diebus ecclesiarum Dei circuibat loca, nocte vero ad sancti Petri revertebatur ecclesiam».

⁸⁴ *Ibidem*.

Passo successivo: se in Amando la consacrazione è ancora di tipo carismatico e visionario, con lo scoto Villibrordo (658-739), che qualche anno più tardi espande la penetrazione ad Oriente, verso la Frisia, dove stabilirà la diocesi di Utrecht, è lo stesso vescovo di Roma, papa Sergio, a conferirgli il pallio (695)⁸⁵. Il viaggio *ad limina* non è più l'esito della ricerca personale di un pellegrino solitario, come Amando, che i guardiani del tempio avevano cacciato da San Pietro, costringendolo a sostare sui gradini della basilica, ma una missione ben organizzata e preparata con cura. È il *dux Francorum* infatti a inviare Villibrordo dal papa per ricevere l'*apostolica benedictione*⁸⁶, nel quadro di una solenne cerimonia di investitura:

Qua factus apostolicus ammonitione certus cum magno gaudio et summo eum susce-
pit honore; et ut in eo fidei agnovit fervorem, sapientiae plenitudinem, die conpetenti,
populo advenienti, advocatis venerabilibus societatem ministerii sacerdotibus, puplice in
ecclesia beatissimi Petri principis apostolorum cum magna dignitate more apostolico
eum ordinavit archiepiscopum ac ordinato nomen imposuit Clemens vestimentisque suis
sacerdotalibus induit eum et sancto quasi superhumerali Aaron palleo dignitatis et indu-
menti confirmavit gloria et, quodque voluit vel petivit aut in patrociniis sanctorum aut
in rebus ecclesiasticis, cum tota mentis alacritate tradidit illi firmatumque benedictione,
donis ditatum cum salutaribus praeceptis iterum eum in opus euangelii remisit⁸⁷.

⁸⁵ *Vita Willibrordi episcopi traiecentis auctore Alcuino*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1920 (RMG SRM, 7), pp. 81-117. Breve ritratto anche in BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, 10-11, éd. A. Crépin et M. Lapidge, BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, III, Paris 2005 (Sources Chrétiennes, 491), pp. 56-69. Cf. anche ALCUINUS, *Vita s. Willibrordi. Alkuin, Das Leben des heiligen Willibrord. Zum 1350. Geburtstag Willibrords (*658)*, Trier 2008. Villibrordo si forma a Ripon, monastero della Northumbria, fondato da Vilfrido, vescovo di York. A venti anni va in Irlanda dove viene consacrato prete dall'abate Egberto; nel 690 finalmente sbarca in Frisia, chiamato da Pipino d'Héristal, per proseguire l'opera iniziata da Amando di Maastricht. La consacrazione a vescovo dei Frisoni avviene a Roma nel 695 e Villibrordo fissa la propria sede a Utrecht, estendendo la sua azione fino alla Dania e impegnandosi a dare una organizzazione e una struttura alle nuove chiese di queste regioni. Costretto a riparare nel Lussemburgo in seguito alla reazione pagana seguita alla morte di Pipino, Villibrordo potrà riprendere la sua missione dopo la restaurazione franca di Carlo Martello. Morirà nel 754 nella sua fondazione lussemburghese di Echternach. Cf. A. ANGENDT, *Willibrord im Dienste der Karolinger*, in «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein», CLXXV (1973), pp. 63-113; A. VAN BERKUM, *Willibrord en Wilfried: Een onderzoek naar hun wederzijdse betrekkingen*, in «Sacris Erudiri», XXIII (1978-1979), pp. 347-415; *Willibrord. Apostel der Niederlande, Gründer der Abtei Echternach. Gedenk-gabe zum 1250. Todestag des angelsächsischen Missionars*, Luxembourg 1989; A.G. WEILER, *Willibrords missie. Christendom en cultuur in den zevende en achtste eeuw. Voordrachten gehouden tijdens het Wil-librordcongres (Nijmegen, 28-30 september 1989)*, Nijmegen 1990 (Middeleeuwse Studies, 6).

⁸⁶ Villibrordo si era reso famoso per l'efficacia della predicazione tanto che il signore dei Franchi «prudenti cogitabat consilio eum Romam mittere, ut a domno apostolico Sergio, viro sanctissimo tunc temporis, in summi sacerdotii honorem ordinaretur, quatenus, apostolica benedictione et iussione suscepta, maiori ab eo missus fiducia roboratus, in opus euangelii reverteretur». Il sant'uomo inizialmente si oppose alla richiesta del re, giudicandosi indegno di un simile onore, ma poi si piegò umilmente al comando del sovrano: «Et sic cum honorifica legatione et muneribus apostolicae auctoritatis con-dignis Romam directus est» (*Vita Willibrordi*, 6, p. 121).

⁸⁷ *Vita Willibrordi*, 7, p. 122.

La Vita di Villibrordo è tarda, perché ne è autore il grande Alcuino, che nella figura del santo inglese celebra l'alleanza provvidenziale tra la dinastia franca e la Sede romana quale fattore decisivo della cristianizzazione dell'Europa. Ma, alla fine del VII secolo, l'esperienza romana dell'apostolo della Frisia indica davvero una nuova frontiera e un diverso stile missionario.

* * *

L'VIII secolo è ancora, per i monaci, un tempo di grandi viaggi. L'*odopoericon* ha anche una versione femminile, anche se qui non è la donna a compiere il passaggio nei territori d'Oltremare. Intorno al 778 la monaca Ugeburga mette insieme i ricordi di Willibaldo (700-787 o 788)⁸⁸, un pellegrino inglese che con i suoi famigliari aveva lasciato l'isola e si era spinto a sud, seguendo il percorso della Francigena. A Lucca seppellì il padre (720-721), a Roma lasciò il fratello Vunibaldo (701-761), per proseguire da solo verso la Palestina, dove trascorse sette anni, prima di tornare sul continente e farsi monaco. Come è nella legge del genere, questa Egeria inglese traccia una mappa minuziosa dei luoghi santi, chiese, monasteri, santuari, a ricostruire le tappe di una storia sacra che dalla vita terrena del Cristo si è prolungata nel tempo, nell'eredità dei suoi santi e testimoni, da Cipro all'Asia Minore, dalla Siria alla Palestina. Ma nel suo lungo racconto, che sarebbe piaciuto ad Arturo Graf, alle intenzioni edificanti si mescola il gusto dell'avventura e dei *mirabilia*: il vulcano con l'inferno di Teodorico, le pietre preziose, i sapori e i profumi d'Oriente, gli strani animali cornuti, dalle zampe corte e i lunghi dorsi, che popolano le paludi. Lo stupore ripaga dei rischi e delle difficoltà del viaggio, come la fame, quando non ci sono contadini ospitali che offrono al pellegrino il loro latte aspro (*acrum lac*)⁸⁹. La presenza musulmana non viene avvertita in modo poi così temibile. Catturati dai pagani saraceni, come stranieri e ignoti (*adveni et ignoti homines*), vengono interrogati: di dove venite? «De occidentali plaga, ubi sol occasum habet, isti homines veniebant». La risposta accontenta il sultano: «Quare debemus nos punire? Non habent peccatum contra nos»⁹⁰.

⁸⁸ *Vitae Willibaldi et Wynnebaldis auctore sanctimoniali Heidenheimensi*, ed. O. Holder-Egger, Hannoverae 1887 (MGH, SRG, 15/1), pp. 80-117. Cf. B. BISCHOFF, *Wer ist die Nonne von Heidenheim?*, in «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens», XLIX (1931), pp. 387-388; E. GOTTSCHALLER, *Hugeburc von Heidenheim. Philologische Untersuchungen zu den Heiligenbiographien einer Nonne des achten Jahrhunderts*, München 1973 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 12); A. BAUCH, *Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt, I. Biographien der Gründungszeit*, Regensburg 1984 (Eichstätter Studien, 19), pp. 13-246; O. ENGELS, *Die "Vita" Willibalds und die Anfänge des Bistums Eichstätt*, in *Der hl. Willibald: Klosterbischof oder Bistumsgründer*, hrsg. H. Dickerhof, E. Reiter und S. Weinfurter, Regensburg 1990 (Eichstätter Studien, 30), pp. 171-198; F. VITRONE, *Hugeburc di Heidenheim e le "Vitae Willibaldi et Wynnebaldis"*, in «Hagiographica», 1 (1994), pp. 43-79.

⁸⁹ *Vita Willibaldi*, cit., p. 96.

⁹⁰ *Vita Willibaldi*, cit., p. 95.

Il pellegrinaggio di Villibaldo non è soltanto una pratica penitenziale, o un mezzo per ripercorrere i tracciati della memoria, «quasi un impossessarsi simbolico di tutti i luoghi della cristianità»⁹¹. Vi è qualcosa di più. Tessuto sul filo dei ricordi del protagonista – «nobis referente de ori sui dictatione audire»⁹² –, dal vivacissimo racconto di Ugeburga traspaiono anche il gusto e il piacere della scoperta di nuovi mondi, mentre tra le spinte profonde del viaggio sembra affiorare anche un desiderio di conoscenza, una *curiositas* molto umana⁹³.

Ma il ciclo agiografico dei pellegrini inglesi trapiantati sul continente presenta anche un tipo diverso di santo missionario. Quando i monaci insulari scendono in Italia, prima di inoltrarsi nelle terre incognite, il loro è un νόστος, un ritorno alle origini, lì dove tutto era incominciato, come hanno appreso da Beda il Venerabile e dall'Anonimo di Whitby⁹⁴. Andare a Roma significa infatti riannodare le fila della missione gregoriana, sorgente della loro identità.

* * *

La figura esemplare del nuovo corso missionario è Winfrith/Bonifacio (672-754), di cui proprio Villibaldo scrive la Vita poco dopo la metà del secolo⁹⁵, costruendo un testo ricco di informazioni storiche preziose, dove la dimensione

⁹¹ C. LEONARDI, *Modelli agiografici nel secolo VIII: da Beda a Ugeburga*, in *Agiografie medievali*, cit., pp. 507-516: 516.

⁹² *Vita Villibaldi*, cit., p. 87.

⁹³ *Vita Villibaldi*, cit., p. 90: «Ignotas peregrinationes vias probare volebat atque externas terminarum telluras adire specularique optabat». Ma numerosi sono i riferimenti alla *curiositas* di Villibaldo.

⁹⁴ Pur nella loro diversità, in entrambe queste biografie riveste una importanza cruciale l'opera di conversione degli inglesi, celebrata come uno dei titoli più grandi di santità del pontefice. A questo riguardo, cf. A. DEGL'INNOCENTI, *Aspetti dell'agiografia gregoriana (da Whitby a Roma)*, in 'Hagiologica'. *Studi per Réginald Grégoire*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli e P. Piatti, 2 voll., Fabriano 2012 (Collana della Bibliotheca Montisfani, 31), pp. 677-691, in cui vengono discussi anche gli studi precedenti.

⁹⁵ *Vita sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, ed. W. Levison, Hannoverae-Lipsiae 1905 (MGH, SRG, 57). Wynfrith nasce intorno al 672 nel regno del Wessex ed entra nel monastero di Exeter, dove riceve una eccellente educazione. Tre date segnano le tappe decisive della sua carriera missionaria, che si svolge in stretta comunione con la Chiesa romana. Nel 719 Gregorio II gli dà il nome di Bonifacio e gli conferisce autorità e poteri in vista della missione; nel 722 lo stesso pontefice lo consacra vescovo missionario in Assia e Turingia; nel 732: il nuovo papa Gregorio III gli conferisce l'autorità di arcivescovo con giurisdizione sui territori orientali del regno franco. Nel 742 è presente al concilio convocato da Carlomanno. Nel 745 diventa arcivescovo di Magonza e in questa veste, con il sostegno di Carlomanno e di Pipino il Breve, si dedica alla riforma della Chiesa nel regno dei Franchi, riportando il clero alla disciplina canonica e adoperandosi per il rafforzamento del monachesimo. Nel 751, dopo la deposizione dell'ultimo sovrano della dinastia merovingia, Childerico, Bonifacio consacra re dei Franchi Pipino il Breve con il crisma benedetto. Nel 754 fa ritorno in Frisia e qui viene trucidato con cinquanta compagni. Cf. S. SCHIPPERGES, "Bonifatius ac socii eius". *Eine sozialgeschichte Untersuchung des Winfrid-Bonifatius und seines Umfeldes*, Mainz 1996 (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte, 79); H. WAGNER, *Bonifatiusstudien*, Würzburg 2003; *Bonifatius-Apostel der Deutschen. Mission und Christianisierung vom 8. bis ins 20. Jahrhundert*, hrsg. F.J. Felten, Stuttgart 2004 (Mainzer

taumaturgica viene lasciata in disparte per valorizzare l'azione apostolica del santo, la coerenza delle sue scelte, la fedeltà assoluta alla Chiesa romana. A differenza dei suoi predecessori irlandesi, Wynfrith non viene dall'eremitismo, ma da scuole in cui ha ricevuto una eccellente formazione culturale. Studia i testi sacri, ma anche la grammatica, la retorica e l'eloquenza⁹⁶. Quando verrà trucidato dai Frisoni pagani, i suoi assassini resteranno delusi, perché non troveranno vasi d'oro e d'argento, ma soltanto *codices*, libri. E il santo martire se ne occuperà anche da morto, compiendo il miracolo che non vengano dispersi⁹⁷. Questa forte consapevolezza intellettuale nutre anche la predicazione di Bonifacio, espressione della sua grande cultura, ma anche della capacità di modulare la parola in rapporto alle esigenze del suo uditorio⁹⁸. Uno stile quindi molto diverso da quello di Colombano, che viene, sì, presentato da Giona come un uomo immerso nella lettura dei testi sacri⁹⁹, ma che quando parlava era completamente diretto da Dio, costretto a non tacere le parole che il Signore stesso dettava nel suo cuore. L'eloquenza di Bonifacio non è quella di un profeta, ma la parola disciplinata di un grande oratore formato dalla lettura e dallo studio. Diversi del resto sono anche gli obiettivi apostolici. Colombano si era rivolto alla evangelizzazione di territori non perfettamente cristianizzati a causa dell'incuria dei vescovi, Bonifacio si avventura in territori vergini, per convertire i pagani. È figlio devoto della Sede apostolica: va tre volte a Roma per farsi conferire dal papa il mandato e i poteri ufficiali della missione¹⁰⁰. Egli non agisce mai di propria iniziativa: ogni suo passo, dalla Frisia all'Assia alla Turingia, è guidato e benedetto dalla Chiesa romana: «Humiliter prono vultu protinus postulata benedictio iuxta mandatum apostolicae

Vorträge, 9); *Bonifatius: Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, hrsg. F.J. Felten, J. Jarnut und L.E. Padberg, Mainz 2007 (Quellen und Abhandlungen zur mitteldeutschen Kirchengeschichte, 121).

⁹⁶ *Vita sancti Bonifatii*, cit., 2, p. 9.

⁹⁷ *Vita sancti Bonifatii*, cit., 8, pp. 51-52: «Sed et thecas, in quibus multa inerant librorum volumina, et reliquiarum capsas abstulit; magna se ditatam auri argentique copia credens, ad naves, quibus cotidianus inerat clericorum ac puerorum victus et aliquantulum adhuc residuum eiusdem stupendi vinum, obserratis ut erant vasculorum clustris, asportavit. [...] Tunc itaque, maxima insanientis turbae parte prostrata, iam qui supervixerant ad lucrum animarum vitaeque damno adquisitum, iacentibus adversariis qui sibi super desiderato cupiditatis thesauro obsistebant, gaudentes cucurrerunt, et confractis librorum repositoriis, etiam pro auro volumina et pro argento divinae scientiae cartas reppererunt. Sicque pretioso auri argentique pretio privati, codices quos invenerunt alios per campi planitiem disparserunt, alios siquidem paludum arundineti inferentes, alios etiam in diversis quibusque locis abscondentes proiecerunt; sed tam omnipotentis Dei gratia quam etiam precibus sancti Bonifatii summi pontificis atque martyris inlesi et intemerati, magno postea dilapso temporis spatio, reperti sunt et ad domum, in quo usque hodie animarum prosunt salutem, a singulis quibusque inventoribus remissi».

⁹⁸ *Vita sancti Bonifatii*, cit., 3, p. 12.

⁹⁹ *Vitae Columbani*, cit., I, 29, p. 90.

¹⁰⁰ Sui rapporti tra Bonifacio e la Sede apostolica, cf. K. HALLINGER, *Römische Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit im Frankenreich*, in *Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundersten Todestag*, Fulda 1954, pp. 320-361.

sedis»¹⁰¹. In questa agiografia politica, la forza dell'istituzione ecclesiastica è la vera arma di Bonifacio e il punto di riferimento imprescindibile della sua azione, che si traduce sia nell'opera di conversione che nella organizzazione dei territori sottomessi alla *lex* e agli *instituta* della religione cristiana. *Fabricator* e *constructor* di chiese e monasteri, con Bonifacio l'impresa missionaria si tinge dei colori del martirio, ma perde la dimensione mistica e profetica viva nella tradizione monastica irlandese¹⁰².

4. Il modello monastico dai Merovingi ai Carolingi

L'opera di Giona di Bobbio è il grande capolavoro della letteratura agiografica del VII secolo. È un *corpus* in due libri: la prima parte è dedicata a Colombano, la seconda ai suoi compagni e discepoli, una struttura che secondo Berschin richiama l'articolazione lucana del Vangelo e degli Atti degli apostoli¹⁰³. I focolai di Luxeuil e di Bobbio vengono presto illustrati da grandi abati (Attala, Eustasio, Bertulfo), mentre l'espansione del movimento irlandese dall'epicentro borgognone è rapidissima, con la contestuale penetrazione degli ideali monastici nelle grandi famiglie di Neustria e Austrasia, come i Burgundonfaren, che proteggono la fuga di Colombano dopo la sua rottura con Teodorico e Brunechilde. Lungo il corso della Senna, a nord, e nelle regioni orientali, le fondazioni iro-franche soppiantano ben presto per prestigio e forza di attrazione gli antichi monasteri galloromani, come Lérins o gli insediamenti martiniani. Si strutturano nuovi codici monastici, come quelli di Valdeberto, di Donato, declinati anche al femminile, come per la fondazione di Burgundofara, ma è in questi stessi ambienti, in cui le élites ecclesiastiche appaiono strettamente collegate con il potere regio e aristocratico che si vengono elaborando anche nuove proposte di perfezione cristiana. Quello mero-

¹⁰¹ *Vita sancti Bonifatii*, cit., 6, p. 25: «Quapropter sine apostolicae sedis consultu et authenticae iussionis mandato tam praeclarae sublimitatis ordinis suscipere non audeo».

¹⁰² Su questo aspetto, che costituisce la vera novità del ritratto di Villibaldo, si veda quanto ha scritto LEONARDI, *Modelli agiografici nel secolo VIII*, cit., p. 514: «Nel Bonifacio di Villibaldo invece ogni figura di testimone è sparita, nonostante il martirio; ma è venuta meno anche la figura dell'intercessore. Per questo la parola *oratio* sparisce [...]. Ora è centrale il ruolo di guida del popolo. La *praedicatio* serve a questo, e la *constructio* di chiese e monasteri, la *structura* ecclesiastica è il segno del potere a cui porta quella guida. In Beda la guida del santo aveva una componente spirituale; in Villibaldo la guida del santo ha una giustificazione non più spirituale ma ecclesiastica, addirittura romana. Se nel secolo VI, in particolare a partire dalla Vita di Genoveffa, appare la profezia come uno strumento che il santo adopera per guidare il popolo [...] ora la profezia appare come una dimensione perduta; vescovo o abate che sia, il santo è una guida in cui la profezia non è più necessaria, non c'è un'ispirazione divina necessaria a chi guida il popolo, gli *iura canonum* sono sufficienti».

¹⁰³ BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil*, cit., p. 28. L'opera presenta una singolarità: Giona infatti non narra i miracoli *post mortem* del protagonista. A questo fatto sono state date spiegazioni diverse, come il carattere essenzialmente rurale del nuovo cenobitismo. I monaci colomabaniani non avrebbero infatti avuto un interesse a creare un luogo di pellegrinaggio, puntando piuttosto sulla esemplarità del santo, quale guida e norma di vita monastica.

vingio è un “santo integrato”, secondo la formula di Alessandro Barbero, dal momento che sia gli autori che i protagonisti delle Vite sono personaggi «legati alle maggiori sedi episcopali, ai monasteri regi, allo stesso palazzo dei re franchi, dove non solo l'episcopato, ma lo stesso movimento monastico svolgono una funzione organica all'interno del sistema di potere creato dai re merovingi e dalle aristocrazie galloromane e franche in progressiva simbiosi»¹⁰⁴. Evoluzione profonda della sensibilità, che determina un diverso atteggiamento nei confronti del potere, non più guardato con l'ostilità e la ripulsa che avevano caratterizzato i testi dell'età tardoantica.

Esemplare in questo senso è la duplice scrittura della Vita di Radegonda (520-587), dove l'agiografa barbara, la monaca Baudonivia¹⁰⁵, agli inizi del VII secolo offre una valutazione molto diversa del comportamento dello sposo della regina Clotario rispetto alla agiografia più antica redatta da Venanzio Fortunato¹⁰⁶. Condannato senza appello nella biografia seriore, nella riscrittura femminile il re crudele viene presentato con tratti più umani, mentre si elogia il contributo del sovrano nella edificazione del monastero di Poitiers. Claudio Leonardi ha posto in evidenza, nel confronto della duplice biografia di Venanzio Fortunato e di Baudonivia, anche gli aspetti attivi di una santità missionaria che in territorio franco implica una correzione dell'ideologia monastica di derivazione cassianea¹⁰⁷. La regina monaca, quasi *nova Martha*, riesce a coniugare *actio* e *contemplatio* e, mantenendo un vivo contatto con il mondo, fa del monastero il centro ideale di mediazione fra la terra e il cielo, il luogo dove la nazione franca ormai cristianizzata, ma alla ricerca difficile di una propria identità culturale, elabora i lineamenti di una nuova visione antropologica¹⁰⁸.

Gli agiografi merovingi si impegnano, non senza qualche difficoltà, a risolvere le aporie delle *auctoritates* bibliche. Una carriera di funzionario a palazzo non è un ostacolo insormontabile sulla via della perfezione, ma sovente il preludio a importanti carriere ecclesiastiche, come avviene per i santi vescovi Arnulfo di Metz

¹⁰⁴ A. BARBERO, *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, p. 60.

¹⁰⁵ P. SANTORELLI, *La Vita Radegundis di Baudonivia*, Napoli 1999 (Collana di Studi e Testi a cura dell'Associazione di Studi Tardoantichi, 19).

¹⁰⁶ VENANTIUS FORTUNATUS, *Vita Radegundis*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1888 (MGH SRM 21), pp. 364-377.

¹⁰⁷ C. LEONARDI, *Fortunato e Baudonivia*, in *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter*. Festschrift für F. Kempf, a cura di H. Mordek, Sigmaringen 1983, pp. 23-32; IDEM, *Baudonivia la biografa*, in *Medioevo al femminile*, a cura di F. Bertini, Bari 1989, pp. 31-40. Cf. anche F.E. CONSOLINO, *Due agiografi per una regina*, in «Studi storici», XXIX (1988), pp. 143-159; J. LECLERCQ, *La sainte Radegonde de Venance Fortunat et celle de Baudonivie*, in *Fructus centesimus. Mélanges offerts à Gerard M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steinbrugge 1989, pp. 207-216.

¹⁰⁸ S. FONAY WEMPLE, *Contributi culturali e spirituali delle comunità religiose femminili nel regno merovingio (500-750)*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», XCI (1984), pp. 317-334.

(582-641)¹⁰⁹, Eligio di Noyon (558-660)¹¹⁰, Audoen di Rouen (609-684)¹¹¹. Non vi è contraddizione tra il servizio reso al sovrano e la fedeltà a Dio: Arnulfo, che fu importante nel palazzo, altrettanto era «sedulus in oracione, in ieiuniis, in misericordia pauperum incumbere et, sicut scriptum est, reddebat quae Dei sunt et quae Caesaris Caesari restituebat»¹¹². E così il vescovo Eligio «invenit [...] gratiam coram Domino et coram regibus Francorum»¹¹³, offrendo un esempio emblematico di come impegno politico e vocazione religiosa non si escludano a vicenda. D'altra parte è in questi ambienti che si costruisce e diviene operante quella ideologia peculiare del mondo franco, per la quale sia il re che il vescovo condividono la responsabilità della salvezza del popolo cristiano, e quindi anche il governo della nazione. Il sovrano è il "vero capo" dei vescovi, ma al tempo stesso "figlio della Chiesa", e in quanto tale la sua azione appare indissociabile dal controllo della gerarchia ecclesiastica, chiamata a giudicare la coerenza delle sue scelte e dei suoi comportamenti morali con la sua altissima funzione. Questa teologia politica è il fondamento e la legittimazione di quella "struttura sinergica binaria" che innerva l'ordinamento merovingio, e che nel secolo successivo troverà la sua piena e compiuta applicazione negli orizzonti universalistici dell'Impero di Carlo. Sotto questo profilo, la figura di Arnulfo di Metz assume un valore mitopoietico. Quasi una vendetta postuma di Colombano, il santo vescovo guerriero rovescia il regno dell'empia Brunehilde, contribuendo alla *translatio* del potere alla dinastia dei Franchi di Neustria. Dal suo stesso sangue prende le sue origini una nuova famiglia, quella dei pipinidi-arnolfingi¹¹⁴, che segnerà i destini dell'Occidente.

¹⁰⁹ *Vita Arnulfi episcopi Mettensis*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1888 (MGH SRM, 2), pp. 426-446. La Vita venne redatta poco tempo dopo la morte di Arnulfo, nel 640. Sposato e con figli, dopo una carriera politica ai più alti livelli, nel 612 venne nominato vescovo di Metz, benché non fosse nemmeno sacerdote. Inoltre conservò la sua posizione a palazzo e si mise a capo della rivolta contro Brunehilde e la dinastia di Austrasia, facilitando la vittoria del re di Neustria Clotario II. Ritiratosi nel monastero colombaniano di Remiremont in Lorena, vi morì in fama di santità nel 640 e successivamente le sue spoglie furono traslate a Metz.

¹¹⁰ *Vita Eligii episcopi Noviomagensis*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1902 (MGH SRM, 4), pp. 663-741. La Vita di Eligio fu composta da Audoen. La sua origine umile rappresenta una eccezione, ma la sua abilità lo fece apprezzare dalla corte. A Limoges aveva infatti appreso l'arte dell'oreficeria, che pose al servizio di Clotario II e del suo successore Dagoberto I, di cui fu anche tesoriere. Alla morte del re divenne vescovo di Noyon.

¹¹¹ *Vita Audoini episcopi Rotomagensis*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1910 (MGH SRM, 5), pp. 536-567. Audoen, di nobile famiglia della Neustria, entrò ancora giovane al servizio di re Clotario II, e in seguito di Dagoberto I. Alla morte di Clodoveo II divenne il principale consigliere della regina Batilde, che assunse la reggenza per conto di Clotario III. Nel 636, ancora laico, Audoen fondò l'abbazia di Rebais, e quattro anni dopo divenne vescovo di Rouen. Popolò Rebais con monaci provenienti da Luxueil e da vescovo fu protettore dei monasteri della Normandia, Fontenelle e Jumièges.

¹¹² *Vita Arnulfi*, cit., 4, p. 433.

¹¹³ *Vita Eligii*, cit., 9, p. 676.

¹¹⁴ Divenne, a tutti gli effetti, uno dei governatori della regione, insieme a Pipino di Landen. Dalla unione del figlio Ansegiso con Begga, figlia di Pipino, nacque Pipino d'Héristal, e quindi Arnulfo è considerato uno dei capostipiti della dinastia carolingia.

* * *

Ma se nel caso dei vescovi, che detengono responsabilità civili e religiose, trovare una sintesi è relativamente più semplice, più delicato è invece il discorso per gli asceti puri, come dimostra il caso di Vandregiseli (606-665), fondatore di Fontenelle, l'abbazia che poi prenderà il suo nome¹¹⁵. Possiamo assumere la sua figura come paradigma del santo monaco merovingio¹¹⁶.

Nella sua Vita, di un autore anonimo con uno scarso controllo del latino (ma è questa una prova della sua antichità), Vandregiseli appartiene a una ricca e aristocratica famiglia che, contro le sue aspirazioni, lo destina al matrimonio. Il giovane non si oppone alle scelte dei genitori, ma in accordo con la sua sposa conduce una vita di ascesi tutta dedicata al servizio di Dio. La sua decisione di prendere la tonsura senza il preventivo consenso del re suscita le ire di Dagoberto, che lo convoca a palazzo. Prima di presentarsi al cospetto del sovrano Vandregiseli accorre però in aiuto di un povero cui si è rovesciato il carretto e si sporca di fango, suscitando così le espressioni di scherno dei presenti. Ma un angelo del Signore accorre in suo aiuto e rende il suo abito «plus candens quam antea». A corte il santo è come «agnus in medio luporum», ma l'Altissimo lo protegge e tutti devono riconoscere che egli è veramente un *vir Dei*, che «pro Christi desiderium omnem gloriam mundi despexerat», mentre Dagoberto ordina che nessuno osi fargli «inquietudinem, sed licitum esset ei Dei gloriam contemplare»¹¹⁷. Il dissidio dunque si ricompone felicemente, ma la conclusione non è esente da ambiguità, ché la quiete e la libertà di Vandregiseli devono comunque passare attraverso l'autorevole sanzione regia. L'agiografo riafferma l'alterità irriducibile tra cristianesimo e mondo, ma non vi è contestazione, né opposizione al potere costituito: la lotta del monaco, *athleta Dei*, è tutta interiore.

Ottenuto il consenso del sovrano, Vandregiseli esce «de terra sua et de cognatione sua et de domu patris sui, et ambulabat, nesciens qua viaticum ducerit, sed

¹¹⁵ *Vita Wandregiseli abbatis Fontanellensis*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1910 (MGH SRM, 5), pp. 1-24. Insieme a Jumièges e Rebais, Fontenelle appartiene alla rete dei monasteri sorti nel corso inferiore della Senna, anche per impulso del grande vescovo Audoeno di Rouen. Essi si inseriscono nel più ampio contesto della grande fioritura monastica che intorno alla metà del secolo caratterizza la regione situata tra la Loira e il Reno, anche grazie alla affermazione della stirpe dei Franchi della Neustria. Sono tutti monasteri sorti sui possedimenti dell'aristocrazia franca e questo assegna alle fondazioni un carattere "famigliare". Il modello di organizzazione è quindi quello del "monastero proprio" (*Haus- und Eigenkloster*), con caratteristiche profondamente differenti rispetto alle antiche fondazioni galliche meridionali.

¹¹⁶ Vandregiseli proviene dai vertici della aristocrazia franca, in quanto nipote di Ansegiso, maggiordomo di palazzo di Austrasia, e Arnulfo di Metz. Funzionario di re Dagoberto I, si converte e dopo una visione si reca a Bobbio per poi stabilirsi una decina d'anni a Romainmotier e in seguito a Rouen, dove Audoeno è vescovo dal 641. Trascorre un periodo nella foresta di Jumièges, quindi fonda l'abbazia di Fontenelle.

¹¹⁷ *Vita Wandregiseli*, cit., 7, p. 16.

Dominus per suum angelum demonstrabat ei, qua via pergere debuerit»¹¹⁸. Scopre definitivamente la sua vocazione quando entra in contatto con una comunità di monaci che lo accolgono con la lavanda dei piedi¹¹⁹. Capisce che quello è il suo posto, non il palazzo del re.

Vandregiseli era «umile, quieto, dall'aspetto ilare, pio nei sentimenti, maturo nei comportamenti; non voleva polemizzare con nessuno, non era un mormoratore, ma un monaco obbediente», che meditava di continuo i comandamenti del Signore e li custodiva in silenzio. Morto al mondo, viveva in Dio¹²⁰. La spiritualità monastica del secolo merovingio oscilla dunque tra mistica e profetismo, tra un monachesimo missionario che vive una tensione dinamica con il momento politico, come è nel caso di Fursy, e un monachesimo contemplativo, intimamente risolto e pacificato¹²¹, perfettamente incarnato da Vandregiseli, l'abate che parlava la lingua degli angeli.

5. *La tradizione inglese e la riscoperta della Regola*

Questi due fili – il modello dinamico e attivo della santità missionaria e quello più statico del cenobitismo – finiranno per intrecciarsi, in una nuova sintesi, nel secolo successivo. Segnali di novità possono cogliersi nelle Vite dei monaci inglesi, dove, come si è visto, le spinte alla conversione si intrecciano alla preoccupazione di organizzare le nuove chiese e di conferire un assetto ordinato ai territori di recente conversione. L'agiografia dell'VIII secolo è una buona traccia per seguire il processo, lento ma irreversibile, che con il trionfo politico dei Carolingi condurrà alla generalizzazione degli usi benedettini. La rivoluzione di Benedetto di

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Vita Wandregiseli*, cit., 10, p. 17.

¹²⁰ *Vita Wandregiseli*, cit., 11, p. 18: «Erat enim ceteris humilior, quietus, ut supra dixi in sermone, hilaris in vultu, pius affectu, maturus in moribus, detrahare nec volebat nec plerumque audire, non murmorus, sed obediens; ea, quaeque a patris ore umquam fuisset probata, quasi divino imperio cum omni velocitate faciebat, tremens Dei mandato, et semper in lege eius meditatio ipsius aderat; ubicumque esset, ruminando mandata Dei revolvebat et meditando custodiebat [...] mortuus iam mundo, vivebat Deo».

¹²¹ *Vita Wandregiseli*, cit., 12, p. 18. Mentre una notte era assorto in preghiera nella cella gli apparve l'angelo del Signore «in tam magna claritate fulgente». Illuminava tutta la cella ed emanava un odore soave: era venuto per dirgli che Dio apprezzava le sue opere e gli avrebbe dato un premio nei cieli. Dinanzi a questo prodigio Vandregiseli si confessò indegno di ricevere le visite di Dio, perché era il più grande peccatore del mondo. L'aspirazione a una vita di contemplazione, completamente libero da ogni occupazione terrena («nolebat enim in terrenis actibus occupare»), lo indusse a cercare un luogo dove poter realizzare la perfezione monastica, mentre dovette accettare, contro la sua volontà, l'ordinazione sacerdotale. Divenne quindi «verissimus pastor iuxta Domini preceptum» (*ibidem*, 15, p. 20). Ai suoi discepoli insegnava a custodirsi puri dalle nequie del mondo e ad armarsi contro le insidie del demone, mentre la sua preghiera era rivolta alla conversione: «Qui non tantum pro filios suos eius oratio assidua erat, sed etiam pro omne gente tam iustos quam peccatores» (*ibidem*). Fu anche dotato dello «spiritum prophetie», tanto da leggere il futuro e scrutare nel cuore degli uomini (*ibidem*, p. 22).

Aniane sarà, indubitabilmente, il frutto di scelte maturate all'interno di uno straordinario percorso di ricerca intellettuale e spirituale, impensabile senza la nuova realtà politica rappresentata dall'impero di Carlo, ma è anche l'esito di un movimento più vasto di riscoperta, tutto interno al monachesimo stesso, della figura del santo abate di Montecassino.

È nel calendario di Villibrordo, memoria dei santi di Northumbria, che si trova per la prima volta in un libro liturgico la menzione al 21 marzo di *Benedicti abbatis*¹²². Nelle Vite di molti monaci missionari dell'VIII secolo, accanto alla sosta obbligata a Roma, si profila ormai la menzione del passaggio *ad sanctum Benedictum*: così viene citato nelle fonti il cenobio di Montecassino. Ricostruito nel 717 da Petronace, esso diventa non solo una tappa di viaggio, ma per i monaci un vero e proprio luogo di studio e di formazione.

Si legge nella Vita che Villibaldo, tornato dalla Terrasanta, dopo una sosta a Costantinopoli, vi si fermò nel 729-730 e vi trovò Petronace con pochi monaci: «Non repperiebant ibi nisi paucos monachos et abbatem nomine Petronacem»¹²³. Il soggiorno cassinese si protrasse per dieci anni fino a quando papa Gregorio III non lo mandò missionario in Germania. In Baviera il pellegrino devoto e amante dell'avventura divenne «padre di monaci»: Bonifacio nel 740 lo ordinò prete e l'anno successivo lo consacrò vescovo di Eichstatt, dove fondò un monastero, che informò secondo la «sacram sancti Benedicti regularis vitae institutionem»¹²⁴. Il fratello Vunibaldo (701-761) divenne invece abate di Indenheim, ma sino alla fine continuò ad accarezzare l'idea di poter finire i suoi giorni nel cenobio dove aveva trascorso la sua giovinezza e aveva ricevuto la sua formazione monastica¹²⁵.

¹²² Il Calendario di san Villibrordo è trådito da un codice della Bibliothèque Nationale di Parigi, proveniente dal monastero di Echternach ed è databile tra il 717 e il 728. A f. 35v una annotazione accompagna il 21 marzo: «Benedicti abb(atis)». È la prima menzione di Benedetto in un libro liturgico, un testo che presenta alcune peculiarità, espressione di scelte precise da parte del vescovo: «The various Roman and Italian influences, which were introduced into the Anglo-Saxon liturgy by men like Augustine, Wilfrid, Benedict Biscop, and more evidently, Theodore and Hadrian, are well attested in the sanctoral cycle of Willibrord's calendar» [Y. HEN, *The Early Liturgy of Echternach*, in *Die Abtei Echternach, 698-1998*, hrsg. M.C. Ferrari, J. Schroeder, H. Trauffer and J. Krier, Luxembourg 1999 (Publications du Centre luxembourgeois de documentation et d'études médiévales, 15), p. 57].

¹²³ *Vita Villibaldi*, cit., 4, p. 102: «Illud erat autumnus, quando venit ad Sanctum Benedictum, et tunc fuerant septem annos, quod de Roma transire coepit, et omnium erant decem annos, quod de patria sua transibat». Cf. M. SANDMANN, *Die Folge der Äbte*, in *Die Klostergemeinschaft von Fulda in früheren Mittelalter*, München 1978 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 8), pp. 181-182. Per il legame di Fulda con Montecassino, cf. K. SCHMID, *Die Frage nach den Anfängen der Mönchsgemeinschaft in Fulda*, *ibidem*, pp. 108-135: 112-114. Su Fulda e Bonifacio, cf. K. HEINEMEYER, *Die Gründung des Klosters Fulda im Rahmen der bonifatianischen Kirchenorganisation*, in «Fuldaer Geschichtsblätter», LVI (1980), pp. 83-132; J. SEMMLER, *Die Anfänge Fuldas als Benediktiner- und als Königs-kloster*, *ibidem*, pp. 181-200. Si veda anche *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen*, hrsg. G. Schrimpf, Frankfurt a.M. 1996.

¹²⁴ *Vita Villibaldi*, 4, cit., p. 102.

¹²⁵ Vunibaldo andò in pellegrinaggio con il fratello, ma mentre questi proseguì, egli si fermò in Italia, dove rimase sino al 738. Si ricongiunse con Villibaldo nel 739 per mettersi al seguito di Bonifacio

Sturmi (705-779), il discepolo di Bonifacio, scese in Italia quattro anni dopo la fondazione di Fulda (744). Il suo agiografo Eigilo († 822)¹²⁶ era stato diretto testimone di quanto avesse faticato a trovare un sito adatto dove costruire l'abbazia in terre selvagge e inospitali: «Per horrendum solus pergens desertum, praeter bestias, quarum ingens in eo fuit abundantia, et avium volatum et ingentes arbores, et praeter agrestia solitudinis loca, nichil cernens»¹²⁷. Alla fine Sturmi riuscì a identificare il luogo che era stato «preparato da Dio», ma probabilmente non meno grande fu l'impegno da lui speso per impiantarvi una vita regolare. Tra il 747 e il 748 a Roma e nella Tuscia visitò molti monasteri, ne studiò l'organizzazione e le pratiche: «Atque in illa terra cunctis monasteriis lustratis, et omnium mores conversationesque ibi fratrum consistentium traditionesque monasteriorum ad plenum discens, integrum annum apud illa monasteria perseverans, secundo inde anno, repletus quibus viderat virtutibus, regressus est»¹²⁸. Nella Vita non si fa menzione particolare di una visita a Montecassino, ma è sicuro che quando Sturmi tornò in Germania portava con sé una copia della regola di Benedetto¹²⁹. Ci informa su questo una lettera del 751 indirizzata a papa Zaccaria, dove Bonifacio parla di un nuovo cenobio sorto in un luogo aspro e solitario e disciplinato secondo il codice benedettino: «In medio nationum predicationis nostrae, in quo monasterium construendum monachos constituimus sub regula sancti patris Benedicti viventes»¹³⁰.

e svolgere attività missionaria in Baviera e Turingia. Nel 751/752 fondò il monastero doppio di Hinderheim, di cui divenne abate e dove era anche la sorella Walburga († 779). Stando al racconto di Ugeburga, Vunibaldo aveva un grandissimo desiderio di tornare in Italia, «ut ad Sanctum Benedictum pergeret et ibi vitam finiret. Et cito postea misit nuntium suum ad Sancto Benedicto et rogabat abbatem et omnem congregationem, ut cum illis consortium vitaeque communionem illo habere licitum foret; et illi statim cum magna dignitatis reverentia illum accipere et secum habere promitterent, et nihilominus diligenter rogabant, ut veniret» (*Vita Wynnebaldi*, cit., p. 111). Cf. A. BAUCH, *Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt. Band I. Biographien der Gründungszeit*, 2. durchgesehene Auflage, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1984; X. BUCHNER, S. Wunnibald. *Apostel des Nord- und Sualafeldgaues. I. Seine Vita von der Zeitgenossen Hubeburg. II. Seine Verehrung innerhalb und außerhalb des Bistums Eichstätt*, Verlag M. Lassleben, Kallmünz 1951.

¹²⁶ *Vita Sturmi abbatis auctore Eigilo*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1888 (MGH SRM, 2), pp. 366-377. Eigilo sottolinea la sua discepolanza: «Ego Eigil in discipulato illius plus quam viginti annos conversatus eram» (*ibidem*, p. 366). Sturmi apparteneva alla famiglia dei duchi di Baviera, gli Agilolfingi. Educato a Fritzlar da san Vigberto, nel 735 entrò in rapporto con Bonifacio, quando questi era impegnato nella organizzazione delle chiese di Baviera e Austria. Fondò il monastero di Fulda nel 742 o nel 744, e ne fu abate dal 747 al 779. Vi impiantò la regola benedettina e inoltre ne difese l'autonomia, ponendo l'abbazia sotto la protezione romana. Questo lo mise in contrasto con l'arcivescovo di Magonza, e le tensioni si acuirono quando Sturmi riuscì a ottenere la custodia delle spoglie di Bonifacio, facendo di Fulda il cuore carismatico della nazione. Tra il 763 e il 765 venne esiliato a Jumièges, ma fu riabilitato da Pipino il Breve e nel 774 ottenne da Carlo Magno la protezione reale.

¹²⁷ *Vita Sturmi*, cit., p. 369.

¹²⁸ *Vita Sturmi*, cit., p. 371.

¹²⁹ *Vita Sturmi*, cit., p. 372: «Et regulam sancti Benedicti, quam se implesse promiserant, ad omnia observabant».

¹³⁰ *Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus*, hrsg. M. Tangl, Berlin 1955 (MGH Epistolae Selectae, 1), p. 193. Cf. F. STAAB, *Bonifatius, die "Regula sancti patris Benedicti" und die Gründung des*

Fulda, scrigno delle sacre spoglie di Bonifacio¹³¹, sarebbe diventata la più importante abbazia della Germania cristianizzata.

Una generazione più tardi, il frisone Liutgero (742-809)¹³², che si era formato alla scuola del venerabile Gregorio, successore di Bonifacio, ma anche a quella di Alcuino, di cui era lo scolaro prediletto, dovette invece riparare a Roma quando in una vampata di orgoglio germanico i Sassoni di Vitichindo nel 784 riuscirono a riprendersi la Frisia: «Perrexit Romam et inde progrediens pervenit ad monasterium S. Benedicti in regno Beneventino, et illic in sancta conversatione consistens, didicit regulam eiusdem sancti patris Benedicti»¹³³. Rientrato in patria avrebbe poi fondato l'abbazia di Werden, prima di erigere la diocesi missionaria di Münster.

In queste agiografie precarolingie emerge con chiarezza come nel corso dell'VIII secolo nell'autocoscienza dei monaci il *locus sancti Benedicti* si costituisca progressivamente quale patria ideale del cenobitismo occidentale¹³⁴, e la regola non sia soltanto lo strumento per disegnare i percorsi di vita regolare delle nuove fondazioni, ma anche il sigillo della loro identità romana e cristiana.

Klosters Fulda, in «Archiv für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte», LVII (2005), pp. 55-69. In una testimonianza più tarda, la *Vita Leobae*, redatta da un monaco di Fulda, Roberto († 865), si fa ancora riferimento al fatto che Bonifacio inviò Sturmi in Italia, ma il racconto del viaggio dell'abate si semplifica. Cadono tutti i riferimenti ai monasteri della Tuscia e di Roma e si dice che Sturmi si recò direttamente a Montecassino: «Misitque in Casinum montem Sturmi, discipulum suum, virum genere et moribus nobilem, ut in monasterio quod beatus pater Benedictus instituit disciplinam regularem et vitam moresque monasticos agnosceret pastorque futurus discipulus fieret atque in sua subiectione disceret, quomodo aliis praeesse debuisset» [*Vita Leobae abbatissae Bischofsheimensis auctore Rudolfo Fuldensi*, ed. G. Waitz, Hannoverae 1887 (MGH Scriptores, 15), p. 125].

¹³¹ Eigilo riferisce con dovizia di particolari riguardo a una drammatica contesa tra Sturmi e l'arcivescovo di Magonza, Lullo, intorno alla custodia delle spoglie di Bonifacio, che si risolse soltanto quando il santo apparve in visione a un diacono di Magonza, rivelandogli che voleva essere sepolto in solitudine. In realtà, il dissidio si intrecciava con altre questioni, come quella della giurisdizione, e non si chiuse, anzi si arrivò alla rottura definitiva: Lullo fece esiliare Sturmi e scelse un nuovo abate, che però venne ricusato dalla comunità (*Vita Sturmi*, cit., p. 373). Finalmente Pipino concesse al monastero l'esenzione dall'arcivescovo di Magonza e tornò a Fulda con il privilegio reale: «Fratres vero cum appropinquare eum monasterio cognovissent, sumserunt crucem auream et reliquias sanctorum» (*ibidem*, p. 375).

¹³² Nato a Utrecht, si formò alla scuola di Gregorio, quindi si trasferì a York, da Alcuino, e nel 776 fu ordinato sacerdote a Colonia. La sua missione nella Frisia fu interrotta da Vitichindo nel 784, quindi si recò a Roma e a Montecassino. Nel 793 tornò in Germania per fondare la diocesi missionaria di Münster (793) e le abbazie di Werden (800) ed Helmstedt.

¹³³ *Altfridi Vita sancti Liudgeri episcopi Mimigardeforensis*, ed. G. Pertz, Hannoverae 1829 (MGH, SRG, 2), pp. 403-419: 410. È detto «assiduus mediator sacrae scripturae».

¹³⁴ Sulla mitopoiesi di Montecassino, cf. M. DELL'OMO, *Montecassino altomedievale: i secoli VIII e IX. Genesi di un simbolo, storia di una realtà*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secoli VIII-X). Atti del VII convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Nonantola, 10-13 settembre 2003)*, a cura di G. Spinelli, Cesena 2006 (Italia benedettina, 27), pp. 165-192 [ristampa in M. DELL'OMO, *Montecassino medievale. Genesi di un simbolo, storia di una realtà. Saggi sull'identità cassinese tra persone, istituzione, consuetudini e cultura*, Montecassino 2008 (Biblioteca della Miscellanea Cassinese, 15), pp. 3-28]. Si veda inoltre IDEM, «*Quod beatus pater Benedictus instituit...*». Montecassino

6. Il Benedetto dei Carolingi

L'esperienza di Benedetto di Aniane (747-821), «che dette tutto il suo cuore», come racconta il suo biografo Ardone Smaragdo, «ad investigandum beati Benedicti regulam»¹³⁵, si inserisce dunque in un preciso filone culturale di ricerca e di riflessione intorno al codice cassinese. Non è qui, infatti, la vera novità e originalità dell'abate aquitano, anche se certamente inedito fu il suo sforzo di recupero e selezione di tutta la tradizione legislativa monastica¹³⁶. La grande intuizione di Benedetto II fu quella di saldare il problema della regola con quello della riforma del monachesimo, possibile soltanto negli orizzonti universalistici dell'impero di Carlo¹³⁷. La sua coscienza era quella di un cenobitismo come istituto, che superasse il particolarismo dei monasteri, ed era in questa visione globale del problema della vita religiosa la vera discontinuità con il passato. Se Lutgero e Sturmi pensavano alle loro abbazie di Werden e di Fulda, fu Benedetto di Aniane a porre una «questione monastica» e a dare un volto nuovo a tutto il cenobitismo occidentale. Questo grande disegno divenne però possibile solo in una mutata condizione politica, quando la concezione peculiare dei Franchi di una reciproca integrazione

e Fulda prima e negli anni di Rabano Mauro, in RABANO MAURO, *De Rerum naturis*, Cod. Cas. 132, ed. G. Cavallo, con commentari di autori vari, Pavone Canavese (Torino) 1994, pp. 67-72 (ristampa in DELL'OMO, *Montecassino medievale*, cit., pp. 29-41).

¹³⁵ *Vita Benedicti Abbatis Ananiensis et Indensis auctore Ardone*, 18, ed. G. Waitz, Hannoverae et Lipsiae 1887 (MGH, Scriptores, XV/1), pp. 198-220: 206. Altra edizione si legge in PL 103, coll. 353-384. Nulla si sa dell'autore di questa Vita, che venne composta negli anni 822-823, quindi a breve distanza dalla morte di Benedetto, avvenuta nell'817. Su questo testo si veda R. GRÉGOIRE, *Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia*, in «Studi medievali», XXVI/2 (1985), pp. 573-610; IDEM, *Il monachesimo carolingio dopo Benedetto di Aniane*, in «Studia monastica», XXIV (1982), pp. 349-388. Per la struttura agiografica dell'opera e un confronto con il ritratto del Benedetto dei Dialogi, cf. F. CUSIMANO, *La biografia di Benedetto di Aniane tra storia e topoi agiografici*, in 'Hagiologica', cit., pp. 693-726, con ricca bibliografia.

¹³⁶ Di estrema importanza per la riforma sono le due grandi compilazioni del *Codex Regularum* e della *Concordia Regularum*, frutto delle lunghe ricerche compiute durante l'abbaziato di Aniane, prima della partenza per la Germania. La prima opera è una sinossi dei codici legislativi, la seconda una *expositio* della Regola di Benedetto messa a confronto di questi stessi testi normativi. Cf. *Codex regularum [...] collectus olim a S. Benedicto Ananiensi abbate, Lucas Holstenius Vatic. Basil. canonicus et bibliothecae praefectus in tres partes digestum, auctumque edidit Romae, excudit Vitalis Mascardus* 1661; BENEDICTUS ANANIENSIS, *Concordia Regularum*, éd. P. Bonnerue, Turnhout 1999 (CCCM, 168). Per una descrizione del contenuto di queste opere e delle relative edizioni, cf. F. CUSIMANO, *Coesistenze culturali nell'opera di Benedetto di Aniane*, in *Coexistence and cooperation in the Middle Ages. IV European Congress of Medieval Studies F.I.D.E.M. (Palermo, 23-27 June 2009)*, a cura di A. Musco e G. Musotto, Palermo 2014 (Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali, 18), pp. 453-458. Ma si veda anche IDEM, *Il monachesimo benedettino come fattore unificante per l'Europa altomedievale*, in *Religion in the History of European Culture. Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR Special Conference (Messina, 14-17 September 2009)*, ed. G. Sfameni Gasparro, A. Cosentino and M. Monaca, Palermo 2013 (Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali, 16.2), pp. 407-416.

¹³⁷ Cf. G. TABACCO, *Il volto ecclesiastico del potere nell'età carolingia*, in *La Chiesa e il potere politico*, Torino 1986 (Storia d'Italia. Annali, 9).

tra un apparato politico e militare e un ordinamento di chierici e monaci con finalità religiose ma anche civili si saldò con la volontà unitaria di Carlo, nel segno di un rafforzamento del potere regale. In questa direzione poteva trovare compimento anche il processo avviato dalle scelte della missione anglosassone: la Chiesa franca diventava, a tutti gli effetti, una Chiesa di osservanza romana¹³⁸.

Ardone Smaragdo disegna il ritratto del secondo Benedetto nella Vita redatta nell'822-823, a breve distanza dalla morte del santo, per incarico dei monaci di Inda, l'ultimo grande cenobio imperiale da lui fondato nei pressi di Aquisgrana¹³⁹. La parola-chiave di questa agiografia è *unitas*, termine che attraversa tutta l'opera di Ardone. Benedetto non è l'abate di un sola abbazia, ma «cunctorum hoc capud esse coenobiorum, non solum Gotiae in partibus constructa esse videntur, verum etiam et illorum quae aliis in regionibus ea tempestate et deinceps per huius exempla hedificata atque de thesauris illius ditata»¹⁴⁰. Il santo costruisce e organizza il suo cenobio, ne adorna la chiesa con vasi e suppellettili preziosi, ma la sua

¹³⁸ Sulla riforma in generale si veda *Benedetto di Aniane, vita e riforma monastica*, a cura di G. Andenna e C. Bonetti, Cinisello Balsamo 1993; M. DELL'OMO, *Storia del monachesimo occidentale dal Medioevo all'età contemporanea. Il carisma di san Benedetto tra VI e XX secolo*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 91-110.

¹³⁹ Il racconto di Ardone, nonostante il suo carattere agiografico, segue un percorso coerente ed offre molte informazioni storiche concrete sul personaggio. Witiza nasce in Aquitania da una aristocratica famiglia visigotica, fedelissima ai Franchi. Secondo le consuetudini, il padre Agilulfo, conte di Maguelone, invia il figlio alla corte di Pipino il Breve, dove riceve la sua prima formazione e assolve l'ufficio di *pincerna*. Ben presto il giovane prova disgusto per l'ambiente di corte, ma a offrirgli la spinta decisiva per un radicale cambiamento di vita è la tragica morte del fratello annegato in un fiume (cap. 1). Così il nobile visigoto lascia il palazzo e la carriera militare per farsi monaco. Ritiratosi nel monastero di St. Seine nei pressi di Dijon, pratica ascesi durissime, ai limiti dell'umano. È questa la prima tappa del suo *iter perfectionis*, quando ancora il giovane monaco sembra ispirarsi allo stile di vita dei padri del deserto piuttosto che alla *discretio* benedettina (cap. 2). Alla morte dell'abate di St. Seine rifiuta di succedergli, e nel 780 lascia la Borgogna per ritirarsi in un possedimento di famiglia ad Aniane, nei pressi di Montpellier. È la seconda parte del suo percorso, che segna l'avvicinamento alla tradizione occidentale. Ad Aniane infatti egli fonda un monastero dove la comunità vive in condizioni di grande semplicità e stretta povertà, ma senza estremismi ascetici (capp. 3-5). Molti monasteri della regione imitano lo stile di vita che si conduce ad Aniane (cap. 6), mentre si diffonde la fama dell'abate, e in Aquitania il cenobio diventa un punto di riferimento essenziale anche per le sue opere caritatevoli (cap. 7). Questa attività intensa non impedisce a Benedetto di continuare a studiare e a scrivere. Si impegna nelle dispute contro gli eretici adozionisti (cap. 8) e intraprende la stesura delle sue opere principali sulla legislazione monastica (cap. 18). Contemporaneamente la sua santità rifugge in numerosi miracoli. A questa attività culturale si associa anche una azione instancabile nei diversi monasteri del Regno, per informarli secondo lo spirito della Regola benedettina (cap. 29). La svolta decisiva nella vita dell'abate di Aniane si compie nell'814 alla morte di Carlo Magno, quando il figlio Ludovico il Pio, già re d'Aquitania, lo invita ad Aquisgrana e gli affida la cura di tutti i monasteri del Regno franco (cap. 35). Strumento di questa riforma sono le due grandi opere legislative (cap. 38), mentre la sua concreta attuazione si realizza nell'816 e nell'817, quando vengono convocati due grandi sinodi monastici in cui l'osservanza della *Regula Benedicti* diventa norma dello Stato e si prescrive che tutti i monasteri del Regno vi aderiscano. Il cenobio di Inda, l'ultimo da lui fondato, diventa così il modello del nuovo monachesimo occidentale.

¹⁴⁰ *Vita Benedicti Abbatiss Ananiensis*, cit., 18, p. 202.

cura è quella di una *nutrix*, una madre che non fa differenze tra i suoi figli e provvede in egual misura a tutti i monasteri, mettendo in comune privilegi e doni che gli vengono concessi dall'imperatore¹⁴¹. Al centro della sua attenzione è la *communitas monasteriorum*, da portare *ad formam unitatis*, tramite la *salubris una consuetudo*, la «uniformis mensura in potu, in cibo, in vigiliis, in modulationibus cunctis»¹⁴². Per attuare questo disegno Benedetto diviene il *magister ac institutor* della vita monastica, anche al prezzo di sacrificare le inclinazioni personali al rigorismo e all'ascesi severa praticata in gioventù.

* * *

Se il Benedetto di Ardone esprime al suo livello più alto la presa di coscienza del cenobitismo come istituzione, l'Adalardo di Pascasio Radberto è forse il personaggio che in età carolingia ne rappresenta al meglio i valori, ma è anche emblematico delle sue contraddizioni¹⁴³. Mentre Benedetto è un politico, legislatore e amministratore, un asceta tutto votato all'azione, Adalardo di Corbie (752-827) è un mistico¹⁴⁴. L'abate di Aniane è figlio di un soldato, che serve il suo sovrano in un modo diverso dal padre, ma con la stessa fedeltà, anche perché vi è una piena convergenza di intenti nell'attuazione di un progetto di riforma che serve alla coesione dello Stato. Adalardo invece appartiene alla stessa famiglia imperiale, è nipote di Carlo Martello e cugino di Carlo Magno. Viene educato a corte, riceve, alla scuola di Alcuino, la migliore istruzione possibile a quel tempo, e a sua volta sarà istitutore dei figli di Carlo e poi anche di Ludovico il Pio. Ma l'intera sua esistenza si svolge sul filo di una alternanza continua tra partenze e ritorni, dissidi e riconciliazioni, sin da quando, disgustato dal comportamento di Carlo, che ha ripudiato Ermengarda in modo illegittimo, lascia tutto per farsi monaco¹⁴⁵.

¹⁴¹ *Vita Benedicti Abbatis Ananiensis*, cit., 19, p. 208: «Noverat utique singulorum monasteria eorumque nomina retinebat. Pallia vero, quia singulis singula dare non poterat, per partes divisa ad cruces saltim faciendas mittebat. Omnium denique monasteriorum tam in Provincia quam in Gotia seu Novempalitana provincia consistentium erat quasi nutrix fovens iuvansque, atque ab omnibus amabatur ut pater, venerabatur ut dominus, reverebatur ut magister».

¹⁴² *Vita Benedicti Abbatis Ananiensis*, cit., 36, pp. 215-216: «Perfectum itaque prosperatum est opus, divina opitulante misericordia, et una cunctis generaliter observatur regula, cunctaque monasteria ita ad formam unitatis redacta sunt, acsi ab uno magistro et in uno imbuerentur loco. Uniformis mensura in potu, in cibo, in vigiliis, in modulationibus cunctis observanda est tradita. Et quoniam alia per monasteria ut observaretur instituit regula, suos Inda degentibus ita omni intentione instruxit, ut ex diversis regionibus adventantes monachi non, ut ita dixerim, perstreptentia, ut imbuerentur, indigerent verba, quia in singulorum moribus, in incessu habituque formam disciplinamque regularem pictam cernerent».

¹⁴³ *Vita S. Adbalardi corbeiensis abbatis auctore S. Paschasio Radberto*, PL 120, coll. 1507-1556.

¹⁴⁴ Cf. B. KASTEN, *Adalhard von Corbie. Die Biographie eines karolingischen Politikers und Klostervorstehers*, Düsseldorf 1986. Sulla importanza di Corbie nel quadro del monachesimo carolingio, cf. D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, Sigmaringen 1990 (Beihefte der Francia herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris, 20).

¹⁴⁵ *Vita Adbalardi*, cit., col. 1511.

Disprezzate, come Mosé, le ricchezze del Faraone, Adalardo, che per nascita era destinato a una carriera politica importante, diventa semplice ortolano di un monastero, ma in questo luogo trova anche la felicità e la pace: «Descenderat enim profecto dilectus eius Christus hortum animi illius invisere: descenderat utique ad areolam aromatis, et in eo virtutum deliciis pascebatur: hortus autem deliciarum eo vocatus est paradisus»¹⁴⁶. Dopo un periodo a Cassino, «totius fons religionis et origo»¹⁴⁷, viene richiamato in patria e fatto abate a Corbie, un ruolo che egli impersona in modo esemplare fino a quando Carlo Magno non gli affida l'educazione dei suoi figli. Rientra così nel suo mondo, ma dura poco: una nuova, grave crisi esplode alla morte dell'imperatore, quando si apre il problema della successione. Accusato di aver preso parte a un complotto ai danni di Ludovico il Pio, Adalardo viene confinato dal cugino in un'isola davanti alle coste dell'Aquitania¹⁴⁸. Vi resta cinque anni, tra i più felici della sua esistenza, fino a quando nell'821 non viene riabilitato e riammesso a palazzo. Ma lui chiede di poter tornare nella sua abbazia di Corbie, dove muore nell'827.

Nel ritratto che ne fa Pascasio Radberto († 865), il teologo più grande e originale dell'età carolingia¹⁴⁹, Adalardo è la coscienza critica dell'impero, in famiglia è il personaggio scomodo, che la turba, ma di cui essa non riesce a fare a meno. La *Vita Adhalaridi* è un testo molto bello. Per il possesso pieno degli strumenti della retorica e il controllo della lingua, per l'assunzione dei riferimenti al mondo classico – primo tra tutti Cicerone –, essa indica una consapevolezza culturale che è propria di una nuova stagione¹⁵⁰. Ma il vero interesse di questa agiografia risiede nella riflessione che Pascasio compie intorno al problema del rapporto tra politica e perfezione cristiana. In una fase in cui l'assolutismo carolingio sembra occupare l'intero spazio storico e in cui anche in Occidente la figura dell'imperatore tende ormai a proporsi quale supremo riferimento sacrale della cristianità¹⁵¹, l'eroe di

¹⁴⁶ *Vita Adhalaridi*, cit., col. 1513.

¹⁴⁷ *Vita Adhalaridi*, cit., col. 1515.

¹⁴⁸ *Vita Adhalaridi*, cit., coll. 1523-1525.

¹⁴⁹ Cf. H. PELTIER, *Pascale Radbert Abbé de Corbie*, Amiens 1938. Per un primo accesso alla teologia di Pascasio, cf. F. SANTI, *Natura del mondo, natura dell'uomo. La figura divina in Pascasio Radberto e il nuovo tempo*, in IDEM, *L'età metaforica. Figure di Dio e letteratura latina medievale da Gregorio Magno a Dante*, CISAM, Spoleto 2011 (Uomini e mondi medievali, 25), pp. 45-79: 57-64. Per Pascasio Radberto agiografo e l'altro suo ritratto dedicato a Wala, cf. A. CABANISS, *Charlemagne's Cousins Contemporary Lives of Adalard and Wala*, New York 1967, ma soprattutto M. DE JONG, *Paschasius Radbertus and Pseudo-Isidore: The Evidence of the Epitaphium Arsenii*, in *Rome and Religion in the Medieval Word. Studies in Honor of Thomas F.X. Noble*, ed. by V.L. Garven and O.M. Phelan, Ashgate 2014, pp. 149-177.

¹⁵⁰ Su Radberto esegeta cf. M. DE JONG, *Carolingian Political Discourse and the Biblical Past. Hraban, Dhuoda, Radbert*, in *The Resources of the Past in the Early Medieval Europe*, ed. by C. Gantner, R. McKitterick and S. Meeder, Cambridge 2015, pp. 87-102: 98-101. Cf. anche IDEM, 'Heed that Saying of Terence': *On the Use of Terence in Radbert's Epitaphium Arsenii*, in *Carolingian Scholarship and Martinian Capella*, ed. by M. Teeuwen and S. O'Sullivan, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 273-300.

¹⁵¹ Cf. M. DE JONG, *Sacrum palatium et ecclesia. L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840)*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», LVIII (2003), pp. 1243-1269.

Pascasio reagisce a questa ideologia totalizzante per riaffermare che l'*exusia* cristiana non si manifesta nell'imperatore e nel potere, anche se cristiano, ma nei santi: Adalardo è ricco di pietà e di sapienza, è un uomo di pace e di carità, l'animo completamente "liquefatto" dell'amore di Cristo.

Pascasio Radberto per estrazione era agli antipodi di Adalardo. La nascita lo aveva posto sul gradino più basso della scala sociale: pare fosse un trovatello raccolto sui gradini della cattedrale di Soissons, che alla scuola di Corbie aveva trovato l'occasione per una promozione spirituale e intellettuale¹⁵². Senza contrapporsi, ma giudicando dall'alto la storia e la politica, Pascasio cerca una via di uscita all'assolutismo carolingio attraverso l'orgogliosa affermazione della superiorità del monachesimo, ma anche del primato della persona e della libertà spirituale davanti al più grande potere del mondo.

¹⁵² Discepolo di Adalardo, Pascasio divenne abate di Corbie nell'843/844, ma conservò l'ufficio solo fino all'849. Fu testimone della crisi dell'Impero e della inadeguatezza degli eredi di Carlo, in anni in cui la sua stessa abbazia era minacciata dai Normanni, che avrebbero finito per distruggerla nell'881. D'altra parte, quale futuro poteva esservi per l'Impero, dal momento che esso esiliava i suoi uomini migliori?