

Lecture medievali (VI-XI secolo)

Leonardo De Chirico

1. Traiettorie storiche e teologiche

Il Medioevo è convenzionalmente considerato l'età di mezzo che collega la caduta dell'Impero romano d'Occidente (quindi la conclusione dell'età antica) con la (ri)scoperta dell'America (quindi l'inizio dell'età moderna). Si tratta, evidentemente di una suddivisione attribuita a posteriori, non scevra da pre-comprensioni ideologiche ed interessi particolari volti a celebrare la novità dell'età moderna in opposizione alla presunta chiusura dell'età precedente.¹ Un'età che sta "in mezzo" è vista come un tempo di transizione, di passaggio, quasi sospesa in attesa di un compimento che finalmente avrebbe raggiunto l'umanità una volta pervenuta all'età "adulta".

Nella cultura illuministica, il Medioevo è stato anche associato al carattere di epoca tenebrosa, barbara, intellettualmente buia, moralmente rozza e culturalmente oscurantista: ciò per mettere in risalto la millantata "illuminazione" arrivata con l'avvento della ragione moderna che avrebbe portato un balzo in avanti nel cammino evolutivo dell'umanità. Ovviamente, queste lecture del Medioevo sono caricature insostenibili sul piano storiografico. Dopo la sbornia della storiografia illuminista che ha proiettato sul Medioevo tutto ciò da cui l'Illuminismo ha preso le distanze e dopo la grande lezione della medievistica francese del XX secolo (M. Bloch, F. Braudel, G. Duby, J. Le Goff) che lo ha riabilitato come età complessa e sfaccettata, siamo ora in grado di dare una lecture più congrua e plurale. Ciò vale sia per gli studi storici generali sia per quelli che si concentrano sul pensiero teologico e sulle pratiche ecclesiali. Il Medioevo teologico, pur essendo diverso dall'età

1. Cfr. l'intelligente discussione di M. MONTANARI, "L'invenzione del Medioevo" in Id., *Storia medievale*, Roma-Bari, Laterza 2002, pp. 268-279.

6 dell'oro della patristica e non raggiungendo i picchi della teologia dei Padri dei primi secoli, non è un periodo "buio" dal punto di vista della qualità e della profondità della riflessione teologica. Sicuramente siamo in presenza di una teologia minore, ma non inesistente. Rimane, dunque, la dizione Medioevo, evo di mezzo, che è in ogni caso accettata come indicatrice di quel millennio che segue la fine del tardo-antico e l'inizio dell'evo moderno.

Nell'ambito dello studio dell'età medievale, poi, si è soliti distinguere ulteriormente tra "alto" medioevo (dalla caduta dell'Impero romano nel 476 d.C. all'anno Mille) e "basso" medioevo (dall'anno Mille al 1492, scoperta dell'America).² Ciò non vale solo per la storia generale. Nella storia della teologia sono osservabili dinamiche, movimenti e tendenze che permettono di mantenere la distinzione tra "alto" e "basso" medioevo. Per quanto riguarda l'alto medioevo, dopo la stagione dei grandi concili (fino a Calcedonia, 454 d.C.), la teologia tardo-antica e altomedievale risente del tempo di sconvolgimento dell'ordine politico ed istituzionale seguito alla fine dell'Impero romano.

In questo quadro segnato da rotture politico-culturali e trasformazioni profonde, la teologia ha la tendenza ad impegnarsi nell'impedimento dello smembramento del pensiero teologico acquisito, più che nell'elaborazione feconda della riflessione. I dibattiti e le controversie non mancano, ma si tratta di note a piè pagina ed appendici di nodi irrisolti dell'età patristica, più che contributi originali dati in vista della crescita del sapere teologico. Del resto, anche se l'Impero romano è caduto, la chiesa romana imperiale è sopravvissuta e rimane il principale quadro istituzionale di riferimento della teologia, affiancata dal ruolo accresciuto dei monasteri sparsi per l'Europa. In presenza di una teologia debole e non in grado di riformare gli assetti ereditati dalla patristica

2. A testimonianza della convenzionalità di queste distinzioni, l'"alto medioevo" è spesso associato all'età "tardo-antica". Si veda il classico P. BROWN, *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Torino, Einaudi 1971, 2^a ed. 2017.

Leonardo De Chirico, "Lecture medievali (VI-XI secolo)"

precedente, si rafforzano le istituzioni ecclesiastiche sia nelle loro varianti episcopali/papali che in quelle monastiche.³ 7

L'alto Medioevo teologico viene convenzionalmente fatto terminare con lo scisma d'Oriente (1054) che è caratterizzato dalla rottura tra Occidente ed Oriente sul tema trinitario della processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio (*Filioque*), affermata in Occidente e negata in Oriente. Anche in questo caso, al netto delle importanti e per certi versi decisive motivazioni politiche sottese allo scisma, si tratta di una questione aperta lasciata in eredità dalla stagione dei concili che affiora all'inizio del primo millennio in tutta la sua portata dirompente. Il Medioevo deve, per così dire, gestire i conti in sospeso della patristica.

Col basso Medioevo (dall'XI secolo sino agli albori della Riforma protestante) la teologia conoscerà la stagione dell'approfondimento dei temi teologici e soteriologici (Anselmo), delle grandi sistematizzazioni (le *Sentenze* di Pier Lombardo e la *Somma teologica* di Tommaso d'Aquino in chiave scolastica), di un diverso assetto del rapporto tra teologia e filosofia (Ugo di San Vittore e Duns Scoto), oltre all'emersione della *via moderna* di fare teologia (Guglielmo d'Occam) che tanta influenza avrà sugli sviluppi successivi. Con la sistematizzazione del cristianesimo spurio ed il consolidamento delle strutture di potere ecclesiastico, il basso Medioevo creerà le condizioni per l'emersione di una stagione di "riforme" che aprirà l'età moderna.

Siccome nessuna teologia accade nel vuoto ma all'interno di macro-dinamiche storiche e culturali, è importante capire quali siano le linee di fondo lungo le quali è possibile scorgere una an-

3. A proposito del complessivo carattere "minore" della teologia di questo periodo è significativo osservare che nel volume di studi evangelici di B.G. GREEN (ed.), *Shapers of Christian Orthodoxy. Engaging with Early and Medieval Theologians*, Downers Grove, IVP 2010, si salta da Agostino ad Anselmo, lasciando quindi scoperto il periodo che va dal VI al X secolo. Gli studi evangelici sulla teologia dell'alto medioevo sono pochi e carenti.

8 corché blanda traiettoria teologica.⁴ L'impresa di tracciare un quadro complessivo è sicuramente ambiziosa, ma, pur consapevoli delle generalizzazioni che rischiano di diventare banalizzazioni, vi sono almeno quattro tendenze che, intrecciandosi e collegandosi tra loro, formano un quadro di riferimento introduttivo. Queste linee di fondo sono:

- l'istanza di conservazione di un patrimonio teologico-culturale scosso dai cambiamenti politico-istituzionali;
- un processo di cristianizzazione di popolazioni e territori pagani o influenzati da correnti eretiche e il consolidamento dell'alleanza tra trono e altare;
- la legittimazione e la diffusione di concezioni spirituali e pratiche devozionali collegate a teologie malsane intrise di credenze pagane;
- la divaricazione culturale, linguistica e teologica tra Occidente e Oriente che porta allo scisma del 1054.

Passiamo in rapida rassegna ciascuna di queste tendenze.

1.1 Le tendenze teologiche

In primo luogo, l'alto Medioevo conosce la preoccupazione di consolidare la tradizione precedente e le sue linee di forza. Gli autori altomedievali "si preoccupano più di rievocare la cultura antica che di crearne una nuova su basi originali e coraggiose. Il loro lavoro si inserisce nelle carenze del tempo. Scossi da un'esistenza sempre più minacciata dalla miseria e dalle invasioni barbariche, si trattava per essi di custodire il deposito dei tempi antichi ... Gli autori sono più preoccupati di salvare il salvabile che di tracciare nuovi orizzonti".⁵

La teologia altomedievale divulga, copia e discute la teologia

4. Un grande affresco della cultura medievale è offerto da M.L. COLISH, *La cultura del Medioevo (400-1400)*, Bologna, il Mulino 2001.

5. Così P. GILBERT, "Da Boezio a Eriugena" in E. DAL COVOLO (a cura di), *Storia della teologia*, vol. 1, Roma-Bologna, Edizioni Dehoniane 1995, p. 471.

Leonardo De Chirico, "Lecture medievali (VI-XI secolo)"

precedente, senza apportare sviluppi radicalmente nuovi. Sia che si tratti dell'assetto trinitario-cristologico della fede, sia che si tratti di precisare o di contestare l'eredità agostiniana, si tratta pur sempre di un'attività di commento a filoni dei secoli precedenti. Non trascurabile è anche l'impegno nella comprensione del testo biblico: alcuni tentativi di commento biblico sono notevoli come quello del benedettino inglese Beda (673-735), autore di commentari a quasi tutti i libri della Bibbia, in ascolto dell'ermeneutica patristica e teorizzatore dei quattro sensi della Scrittura (storico, morale, allegorico, mistico).⁶ Anche se sarà dall'XI secolo in avanti che l'ermeneutica biblica si consoliderà in filoni associati, ad esempio, all'Abbazia di San Vittore (nei pressi di Parigi, Francia) e alle principali università, le linee principali di questi sviluppi sono rintracciabili anche nell'alto Medioevo.

La teologia di questo periodo è sicuramente minore a confronto con quella precedente. Essa svolge un'opera di recezione, di compilazione di glosse, di redazione di note a margine degli spunti teologici dei Padri, di discussione di temi e questione istruite in precedenza. Anche la teologia risente di un'epoca che conosce la "fine di una civiltà" e deve gestire i "cocci" di una rottura profonda.⁷ Questa teologia debole, già infragilita dalla porosità della patristica alle influenze pagane, non saprà reggere l'ondata d'urto del rigurgito paganeggiante di devianze cristologiche e pneumatologiche (manifestate con il culto dei santi e di Maria) e soteriologiche (espresse nella riemersione del pelagianesimo in svariate forme), finendo col legittimare l'ispessimento del potere ecclesiastico. Il paradosso del Medioevo è che mentre la teologia assorbe le infiltrazioni esterne e indebolisce il suo nucleo evangelico, l'istituzione articolata del-

6. Cfr. i primi due capitoli dello studio classico di B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna, il Mulino 1972, rist. Bologna, [EIDB](#) 2008. Utile è anche I.C. LEVY, *Introducing Medieval Biblical Interpretation. The Senses of Scripture in Premodern Exegesis*, Grand Rapids, Baker Academic 2018, pp. 41-78.

7. Sono termini usati da B. WARD-PERKINS, *La caduta di Roma e la fine della civiltà*, Roma-Bari, Laterza 2005.

10 la chiesa (vescovi e monaci; papa e monasteri) si rafforza in un quadro di malsana alleanza col potere politico.

Il cristianesimo altomedievale è caratterizzato da numerose transizioni e slittamenti. La precedente stagione dei concili ha formalmente fissato in termini dogmatici le grandi questioni di carattere cristologico e trinitario, ma la loro assimilazione non può assolutamente considerarsi acquisita. La devianza ariana è ancora molto influente e lungi dall'essere debellata, soprattutto nelle popolazioni germaniche. La corrente che non riconosce la piena divinità e la piena umanità nell'unica persona di Gesù Cristo è molto diffusa tra le varie popolazioni "barbare" che diventano protagoniste di quest'epoca. Sono ariani i Visigoti in Spagna fino alla fine del VI secolo, così come i Longobardi fino alla seconda metà del VII, solo in seguito avvicinati all'ortodossia per motivi più di convenienza politica e di osmosi culturale che per ragioni teologiche. Il regno dei Goti in Italia (VI secolo) fa dell'arianesimo della sua classe dirigente politica e religiosa un fattore identitario distintivo. Se l'arianesimo è una spina nel fianco della cristianità in Occidente, il monofisismo è un'attrazione sempre avvertita in Oriente. Se non è la devianza monofisita, è quella monotelita (secondo cui Gesù Cristo avendo due nature aveva ciononostante una sola volontà - *thélema*) ad aggregare consenso. In Occidente il monotelismo viene osteggiato, ma prosegue come un fiume carsico in Oriente. L'equilibrio calcedonese è mantenuto formalmente ma reso precario sia da contestazioni teologiche esterne (ariane, monofisite e monotelite) sia, e soprattutto, dall'inconsistenza interna del cristianesimo medievale che integrando credenze e pratiche pagane nelle sue narrazioni teologiche e pratiche devozionali, di fatto mina le fondamenta della cristologia calcedonese.

Rappresentativo della tensione della riflessione cristologica altomedievale è Severino Boezio (477-525), autore dei trattati teologici *De fide catholica* (prima del 512) e *Sulla persona e sulle due nature di Cristo* (513-519). Nel primo Boezio descrive le varie eresie cristologiche (arianesimo, sabellianesimo) e di più am-

Leonardo De Chirico, "Lecture medievali (VI-XI secolo)"

pia portata teologica (manicheismo e pelagianesimo), fornendo quindi una prima sistematizzazione dei principali fronti contro cui la teologia doveva misurarsi nel suo tempo. Nel secondo, Boezio si concentra sulla discussione critica delle posizioni di Eutiche e Nestorio, mostrando quindi uno spiccato interesse per i temi cristologici ereditati dal passato ma ancora vivi nella mutata situazione del VI secolo.⁸ Le opere di Boezio riflettono il fatto che l'ortodossia calcedonese fosse ancora lungi dall'essersi consolidata nel vissuto cristiano tardo antico dell'Occidente e che la catechesi apologetica sulle nature umana e divina in relazione alla persona di Gesù Cristo fosse quanto mai necessaria. Nello specifico di queste opere, Boezio, nel respingere le letture di Eutiche e di Nestorio, sottolinea come il Cristo sia esistito *di* ed anche *in* due nature nell'unicità/unità della sua persona. In linea con la cifra della teologia altomedievale, non si tratta tanto di riflessioni originali, quanto di rinforzi della cristologia calcedonese.

11

Sempre nell'ambito cristologico, la riflessione altomedievale tocca il tema della legittimità delle immagini sacre nel culto cristiano. Una violenta polemica scoppia tra iconoclasti e iconoduli (o iconolatri) e viene combattuta con argomenti primariamente cristologici. Gli iconoclasti insistono sul punto che prestare il culto all'immagine significa confondere la presenza del Cristo risorto con le fattezze dell'icona e attribuire un atto di culto ad un oggetto creato invece che al Creatore. Gli iconoduli rispondono che, proprio in ragione dell'incarnazione del Figlio, le immagini sono rappresentazioni "incarnate" del Figlio incarnato. Non venerarle, secondo loro, sarebbe la dimostrazione di aderire ad una cristologia docetica, quindi eretica. Riprendendo la posizione di Basilio il Grande (330-379) sulla legittimità del culto delle immagini,⁹ il

8. Su Boezio, cfr. il classico H. CHADWICK, *Boezio: la consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, Bologna, il Mulino 1986.

9. Basilio insegna la trasferibilità del culto dall'immagine all'immaginato senza che questo, per lui, violi la distinzione tra Creatore e creatura: "l'onore dell'immagine passa al suo archetipo. L'immagine è il prototipo per via d'imitazione; il Figlio lo è per natura" BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, 18.45, a cura di G.A. BERNARDELLI, Roma, Città Nuova 1998.

12 concilio di Nicea del 787 (il settimo concilio ecumenico) tristemente dirime la questione a favore dell'iconodulia distinguendo tra *latria* ("vera adorazione riservata alla natura divina") e *dulia* ("culto che si rende alle immagini") e sostenendo, inoltre, che "l'onore reso all'immagine appartiene a colui che vi è rappresentato e che chi venera l'immagine, venera la realtà che in essa è riprodotto" (DH 601).

Altro fronte della tensione cristologica medievale è quello relativo alla teologia della Cena del Signore e del senso da attribuire alla "presenza" del Cristo nell'eucarestia. Mentre il monaco benedettino Radberto Pascasio (785-865) sviluppa una concezione realista della presenza aprendo quindi la strada allo sviluppo ulteriore della dottrina cattolica sino alla transustanziazione, Ratramno di Corbie (800-868), anch'egli monaco benedettino, propende per una lettura simbolica e spirituale della presenza di Cristo. Quest'ultima posizione sarà sostenuta più avanti anche da Berengario da Tours (999-1088) a cui, però, verrà imposta una professione di fede realista al Sinodo di Roma del 1059 (DH 690) e ancora del 1079 (DH 700).¹⁰ Di fatto vince la linea che porta alla teologia eucaristica che postula la "presenza reale" di Cristo.

Intrecciato anche se distinto dalla cristologia, di notevole interesse è anche il dibattito interno all'agostinismo sul tema della predestinazione. A fronte dell'autorità formalmente riconosciuta di Agostino e della condanna del pelagianesimo, la riflessione teologica della cristianità occidentale ammorbidisce non poco la comprensione agostiniana della gravità del peccato originale e quindi dell'alterità della grazia, favorendo forme di semi-pelagianesimo o di agostinismo diluito che di fatto appaiono essere sconfessioni della teologia agostiniana. Il dibattito tra Gotescalco d'Orbais (808-867), strenuo difensore della predestinazione, e l'abate di Fulda e arcivescovo di Magonza Rabano Mauro (780-

10. Su questi dibattiti eucaristici medievali sono utili le pagine di G.W. BROMILEY, *Historical Theology. An Introduction*, Grand Rapids, Eerdmans 1978, pp. 159-165.

Leonardo De Chirico, "Lecture medievali (VI-XI secolo)"

856), suo accanito oppositore, indica come l'agostinismo fosse una cornice comune solo sulla carta. Contro la predestinazione, al dibattito partecipa il monaco filosofo Giovanni Scoto Eriugena (815-877) che sottolinea con forza il tema della libertà umana come imprescindibile alla sua umanità. La piega dell'agostinismo medievale segue la linea impressa da Rabano Mauro e Eriugena, sino a portare alla condanna di Gotescalco da parte del Sinodo di Quiercy nel 853 (DH 621-624). La teologia semipelagiana dell'antropologia e della soteriologia diventa di fatto la dottrina della chiesa occidentale ufficiale sino alla ripresa dell'agostinismo più coerente (ad esempio, in Gregorio da Rimini, 1300-1358) che sfocerà nella Riforma protestante.¹¹

13

1.2 Le spinte missionarie e la "cristianizzazione" dell'Europa

Con la caduta dell'Impero romano d'Occidente i nuovi protagonisti politici dell'Europa sono popolazioni pagane o già "evangelizzate" superficialmente ma da una versione ereticale di messaggio cristiano: quello ariano. Dopo l'imposizione del cristianesimo in forza della legge imperiale, venuta meno la cornice unitaria e coercitiva dell'Impero romano d'Occidente, si fa strada la necessità di impegnarsi nella "missione" verso le popolazioni pagane o eretiche.

Da Gregorio Magno (540-604) che da Roma organizza nel 597 una spedizione di 40 missionari in Inghilterra guidata da Agostino, a Colombano (540-615) che dall'Irlanda intraprende un viaggio di evangelizzazione verso la Gallia, a Bonifacio (672-754) che evangelizza la Germania, a Cirillo (827-869) e Metodio (825-885) che si spingono ad evangelizzare le popolazioni slave, l'alto Medioevo conosce la fioritura della missione "eroica" da parte di gruppi di monaci o individui fortemente motivati dalla necessità della conversione dei pagani. La relazione di queste

11. Anche su questi temi è utile la sintesi puntuale di G.W. BROMILEY, *Historical Theology*, cit., pp. 165-170.

- 14 missioni con la politica della chiesa istituzionale e dei monasteri e con i poteri politici del tempo non è scevra da ambiguità, ma rappresenta un dato non trascurabile dell'età medievale.

Accanto all'opera avventurosa dei missionari itineranti, è da segnalare anche l'opera di vescovi intraprendenti la cui azione porta alla conversione di re pagani. Si pensi a Remigio di Reims (437-533) grazie al quale il re dei Franchi, Clodoveo, aderisce alla fede cristiana e viene battezzato nel 496; o a Avito di Vienne (450-523) che evangelizza il re dei Burgundi Sigismondo; o ancora a Leandro di Siviglia (534-600) grazie al quale il re visigoto Reccaredo diventa cristiano. Non bisogna nascondersi il fatto che dietro a queste conversioni ci sono anche interessi politici o di ricerca di prestigio o, ancora, concezioni arretrate secondo cui, convertendosi il capo, tutto il popolo sarebbe diventato cristiano per default. Essere "riconosciuti" dalla chiesa romana poteva essere scambiato come una forma di legittimazione del proprio potere e di allargamento della sua sfera d'influenza. I fenomeni di conversione di massa devono essere letti tenendo presente la chiave di lettura del calcolo politico oltre all'efficacia della predicazione dei missionari che comunque fu animata da grandi idealità evangeliche.

A seguito della cristianizzazione del mondo altomedievale si assiste alla compartecipazione politico-religiosa tra corona e clero dell'esercizio condiviso della regalità cristiana. L'area d'influenza del cristianesimo aumenta, ma con essa aumenta anche la centralità dell'istituzione papale che vede accrescere i suoi interessi patrimoniali e la sua funzione politica-amministrativa anche in ambito secolare. Nonostante il fatto che tra il 604 e il 701 si succedano ben venti papi, l'istituzione del papato non viene intaccata, anzi si consolida. La celebre *Donazione di Costantino* (in latino *Constitutum Constantini*) è un documento apocrifo del IX secolo costituito da un falso editto di Costantino I enunciante concessioni favorevoli al potere della chiesa di Roma ed utilizzato per giustificare la nascita del potere temporale dei pontefici ro-

Leonardo De Chirico, "Lecture medievali (VI-XI secolo)"

mani.¹² La falsità di questo documento fu scoperta e denunciata dal filologo umanista italiano Lorenzo Valla nel XV secolo, ma intanto ebbe un ruolo primario nel conferire legittimità legale ed imperiale alle crescenti ambizioni del potere papale.¹³ Fuori dall'Occidente, ha ovviamente un ruolo di primo piano la sede di Costantinopoli e, in seguito alla cristianizzazione dei popoli slavi, anche la sede patriarcale di Mosca, futura "terza Roma" nella geopolitica ecclesiastica europea.

15

Oltre al ruolo dei vescovi e del papa, il Medioevo è l'età della fioritura del monachesimo e dell'accresciuta centralità dei monasteri quali centri culturali in cui memoria, storia, filologia, teologia e spiritualità si intrecciano in modo eclettico. I monasteri, soprattutto benedettini, con le loro biblioteche ed attività di copiatura di codici, diventano luoghi di conservazione e trasmissione della cultura occidentale scritta. Si pensi al monastero *Vivarium* in Calabria, fondato da Cassiodoro all'inizio del VI secolo, nella cui biblioteca si registra una vivace attività culturale. Questi luoghi diventano centri culturali custodi di un sapere e promotori di un'identità in tempi di cambiamento. Dopo lo sgretolamento dell'Impero romano, sono le strutture ecclesiastiche e i suoi rappresentanti coloro che fungono da veri e propri intermediari tra la popolazione e i nuovi potenti (barbari) siano essi Franchi o Visigoti.

Figure carismatiche di vescovi o di monaci sono, ad esempio, Gregorio Magno (540-604), monaco diventato vescovo e poi papa, che unisce grandi doti politico-amministrative ad uno slancio ascetico. Oltre a gestire la transizione tra lo *status quo* imperiale e quello post-imperiale, dal monastero sul Celio a Roma Gregorio lancia anche progetti di missione verso le terre lontane d'Inghilterra.

12. Si veda G.M. VIAN, *La donazione di Costantino*, Bologna, il Mulino 2010.

13. Sulla nascita e sugli sviluppi del papato in età tardo-antica e medievale, rimando al mio *Il papato. Una guida evangelica*, Firenze, BE Edizioni 2015, pp. 38-47.

16 Monaci sono gli autori di *Historiae* che fissano una memoria a cui aggrapparsi in un'epoca di sconvolgimenti. Si pensi al calabro Cassiodoro (490-585) autore prima di una *Storia dei Goti* e poi di una *Historia ecclesiastica* (che va dalla conversione di Costantino in poi),¹⁴ al vescovo Isidoro di Siviglia (560-636) che scrive il *De viris illustribus* (serie di biografie storiche di autori cristiani), al monaco Paolo Diacono (720-799) che scrive la *Historia Longobardorum* o al Venerabile Beda (673-735) autore della *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Queste opere cercano di stabilizzare una storia passata all'interno di sommovimenti radicali in atto.¹⁵

Vero è che nell'evoluzione medievale, così segnata da instabilità politica e fluidità culturale, una svolta significativa viene impressa con la formazione a cavallo delle Alpi di un nuovo e vasto dominio franco che si espande nel cuore dell'odierna Germania e che avrebbe acquisito un ruolo di rappresentanza politica-culturale della cristianità occidentale successiva. Nell'800, infatti papa Leone III incorona Carlo Magno come imperatore con una solenne cerimonia a Roma. L'impero dei Franchi esprime ambizioni universalistiche e cerca di riprodurre un modello di simbiosi tra potere ecclesiastico e politico in cui gli intrecci tra i due diventano inestricabili. Sotto l'influenza culturale e la giurisdizione politica dei Franchi, si accelera il processo di romanizzazione della chiesa e di piena integrazione politica-culturale della stessa sotto l'egida del controllo politico dell'impero.¹⁶ Carlo Magno coinvolge il clero nelle attività di governo e il clero, a sua volta, si appoggia al potere imperiale nell'esercizio delle sue funzioni. Nasce e si consolida l'idea di Europa. A proposito di questi secoli, uno storico come Peter Brown ha parlato di "formazione dell'Europa cristiana";¹⁷ in realtà, più che di Europa cristiana si può dire che il Medioevo abbia prodotto

14. Su Cassiodoro, cfr. F. CARDINI, *Cassiodoro il Grande. Roma, i barbari e il monachesimo*, Milano, Jaca Book 2017.

15. Cfr. B. SMALLEY, *Storici nel Medioevo*, Roma, Liguori Editore 2015.

16. Si veda A. BARBERO, *Carlo Magno. Un padre dell'Europa*, Roma-Bari, Laterza 2000.

17. P. BROWN, *La formazione dell'Europa cristiana*, Roma-Bari, Laterza 1995. Si veda anche J. LE GOFF, *Il Medioevo. Alle origini dell'identità europea*, Roma-Bari, Laterza 2018¹⁸.

Leonardo De Chirico, "Letture medievali (VI-XI secolo)"

un coacervo eterogeneo di frammenti di cristianesimo rivestiti di ufficialità diluiti in forme diversificate e residuali di paganesimo.

17

1.3 La dilatazione regressiva del vissuto cristiano

Nonostante gli sforzi missionari encomiabili ed il tentativo di salvaguardare l'ortodossia trinitaria e cristologica, il Medioevo registra forme molteplici di adattamento del messaggio cristiano a culture e pratiche pre-esistenti, senza portare ad una radicale trasformazione delle stesse in senso evangelico. Sotto uno strato di apparente ortodossia covano e permangono correnti pagane ed eterodosse che si manifestano soprattutto nelle pratiche devozionali, ma che hanno una radice teologica profonda. Sopravvivenze pagane, a contatto con elementi di cristianesimo, generano vissuti segnati da forme spurie di fede. Nell'adattamento reciproco tra cristianesimo e paganesimo, "finiscono in un indistinto calderone le religioni delle tribù germaniche, le credenze pagane di matrice celtica, gli influssi di pratiche orientali (come lo sciamanesimo), ma anche i sostrati di paganesimo rurale di tradizione mediterranea o, all'opposto, di quello colto ed elitario degli ambienti filosofici neoplatonici".¹⁸

Più che una riforma biblica della cultura, il Medioevo registra una ridefinizione in senso blandamente cristiano di luoghi di culto pre-esistenti e di feste tradizionali pagane cui viene fornito un rivestimento "cristiano". La "benedizione" di territori, spazi e lavori fa sorgere ritualità sacramentali che indicano un'esigenza di copertura e protezione dalle bizze del fato, più che indicare un'istanza biblica di santificazione della vita intera. Si diffondono pratiche penitenziali associate a vari momenti della vita che ritualizzano ed esteriorizzano il pentimento, sganciandolo dall'annuncio dell'evangelo della grazia divina, ed incardinandolo su opere meritorie e sacrificali. Il battesimo di massa delle popolazioni "cristianizzate", cui dal concilio di Toledo del 633 è associato un certo

18. Così C. AZZARA – A.M. RAPETTI, *La Chiesa nel Medioevo*, Bologna, Mulino 2009, p. 41.

18 automatismo della grazia conferita, va a scapito dell'assimilazione dei contenuti della fede biblica; la pratica ormai universale del battesimo degli infanti consolida una concezione sacramentale e moltitudinista della chiesa, allontanando l'elemento confessante della fede cristiana. Il culto degli angeli (l'arcangelo Michele su tutti) e dei santi diventa la forma popolare di cristianesimo vissuto, spesso intrecciato alla pratica di pellegrinaggi votivi presso santuari, eremi e chiese considerate "sacre".

A dimostrazione di una cristologia deviata e deviante, i santi protettori, gli angeli e Maria diventano figure avvertite come vicine e presenti nel quotidiano, mentre Dio Padre, Gesù Cristo e lo Spirito Santo vengono gradualmente fatti fuoriuscire dal vissuto delle fede, nonostante la professione di una più o meno ortodossa cristologia. A fronte di pratiche di cristianesimo intrise di paganesimo fatalista, si affermano modelli ascetici di "santità"¹⁹ legata a religiosi/e che rinforzano il messaggio che la spiritualità autentica faccia uscire dal mondo, mentre il quotidiano debba essere infarcito di pratiche devozionali che cristianizzano la superstizione. Fioriscono preghiere e pratiche devozionali che traggono la loro origine da concezioni religiose pre-esistenti, così come prende quota il valore delle "reliquie" dei santi come attestazioni di vicinanza e di presenza tangibile del divino. La ricerca di una "reale" presenza del divino spingerà a sviluppare la teologia verso concezioni materialiste dei sacramenti in cui la grazia di Dio viene ricevuta attraverso oggetti portatori di una fisica e materiale presenza divina. La preghiera pagana per i morti viene "cristianizzata" ponendo le basi per l'invenzione successiva del purgatorio (nel secolo XII), come luogo localizzato di espiazione *post-mortem* del peccato.²⁰

Come si esprime lo storico Giovanni Tabacco a proposito delle popolazioni evangelizzate nel Medioevo, "il monoteismo li aveva

19. Si veda la prospettiva ancora troppo agiografica ma colma di dati utili di U. LONGO, *La santità medievale*, Roma, Jouvence 2006. Altrimenti il classico studio di A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna, il Mulino 1989.

20. J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi 1982.

Leonardo De Chirico, "Lecture medievali (VI-XI secolo)"

privati delle divinità maggiori del loro pantheon anteriore, ma non poteva sopprimere l'intero complesso di credenze che li avevano confortati nella vita quotidiana ... L'Onnipotente era troppo lontano".²¹ Questa lontananza di Dio viene riempita da devozioni, celebrazioni liturgiche, osservanze dei precetti, sacre rappresentazioni, iconografia, pellegrinaggi, culto delle reliquie ecc. Ne emerge una forma di cristianesimo dalle forme ritualistiche e dalla rigida precettistica che raggiunge il suo acme nell'età carolingia.²²

19

La spiritualità inglobante ed assorbente del Medioevo è figlia di una teologia ancora formalmente legata alla struttura trinitaria-cristologica della fede cristiana, ma sostanzialmente sganciata da essa. Le aporie irrisolte della patristica sul versante dell'ecclesiology e della spiritualità hanno trovato nel Medioevo un terreno di sviluppo tristemente fecondo che ha allontanato ancor più la cristianità dalle sue basi evangeliche.

1.4 La divaricazione tra Occidente ed Oriente

Con la fine dell'Impero d'Occidente e la continuazione di quello d'Oriente, in ambito ecclesiastico si crea una dialettica tra le rivendicazioni della sede romana del papa e quelle dell'imperatore di Costantinopoli. Roma e Costantinopoli non competono più sul piano politico in quanto Roma è caduta, ma il fronte del confronto si sposta in ambito ecclesiastico.

Da una logica di collaborazione tra il *princeps* cristiano a Costantinopoli e le istituzioni ecclesiastiche a Roma, si passa presto alla disputa intorno al tema della primazia dei poteri. In Oriente, grazie all'opera di Giustiniano (527-565) l'Impero rinforza la sua

21. G. TABACCO, "Il cristianesimo latino altomedievale" in G. FILORAMO - D. MENOZZI (a cura di), *Storia del cristianesimo. Il Medioevo*, Roma-Bari, Laterza 1997, p. 43.

22. Cfr. A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano, Vita e Pensiero 2006. Il libro di Vauchez estende la propria ricerca sino al XII secolo quando, con Francesco e gli ordini mendicanti, l'accento della spiritualità ritorna sull'interiorità dell'esperienza cristiana più che sulla sua ritualità.

20 unità e la chiesa viene gradualmente trasformata in un organismo istituzionale del tutto rispecchiante l'ordinamento dell'Impero, quasi compenetrato da esso. In qualche modo i processi di politicizzazione della chiesa avvengono in modo parallelo: in Oriente, è l'Impero a fornire il quadro politico-culturale di riferimento; in Occidente, con l'epoca carolingia nel IX secolo, sarà l'Impero dei Franchi a costituire il referente per la vita della chiesa.

La collusione tra visione universalistica del potere politico e cristianesimo talvolta produce conflitti e screzi, ma all'interno di una cornice teologica ben saldata. Gli imperatori interferiscono nelle diatribe teologiche e disciplinari. I vescovi interferiscono nell'amministrazione dello stato. Ortodossia dottrinale e fedeltà all'Impero finiscono per coincidere. Non è più concepita la possibilità che un suddito dell'Impero ad Oriente e ad Occidente non sia per definizione "cristiano" secondo un'ortodossia stabilita per legge ecclesiastica e civile. Il destino della chiesa è intrecciato a quello dello stato e vice versa. Quando Carlo Martello ferma l'esercito arabo musulmano a Poitiers (732), il ruolo provvidenziale del potere politico-militare è simbolicamente saldato alla difesa della fede e della chiesa. Chiesa e stato sono la stessa realtà formata da parti in simbiosi, talvolta recalcitranti, ma pur sempre co-appartenenti l'una all'altra.

Le tensioni non mancano. Quando papa Sergio I (687-701) rifiuta di accettare le decisioni del concilio in Trullo (692), noto come Quinisesto (quinto e sesto), convocato da Giustiniano II per elaborare canoni disciplinari conseguenti ai concili di Costantinopoli del 553 e del 680-681, la frattura tra Occidente ed Oriente inizia a delinarsi in modo plateale. Mentre l'Occidente non considera il Quinisesto come concilio ecumenico, l'Oriente lo accetta come tale. L'allontanamento conosce un ulteriore impulso con la polemica relativa all'iconoclastia che vede i due fronti contrapporsi di nuovo. L'imperatore Leone III Isaurico nel 726 si pronuncia pubblicamente contro il culto delle immagini sacre, mentre papa Gregorio II si

Leonardo De Chirico, *"Lecture medievali (VI-XI secolo)"*

oppone al divieto imperiale. La foga della polemica tra iconoclasti e iconoduli è così aspra che nel 730 viene avviata la persecuzione degli iconolatri e la successiva condanna degli stessi da parte di un sinodo nel 754. Vero è che nel 787 il VII concilio ecumenico di Nicea ripristina la legittimità del culto delle icone, ma la differenziazione culturale, teologica ed istituzionale tra Oriente ed Occidente ne risulta accentuata. La crescente e percepita distanza tra i due mondi porta ad accettare consuetudini di estraneità se non di aperta ostilità tra di essi che si traducono in ripetuti scontri, come ad esempio la querelle tra papa Niccolò I e il vescovo di Costantinopoli Fozio che scomunica il papa e cui segue uno scisma nel 867, poi ricomposto. Lo scisma del 1054 tra papa Leone IX e il patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario è solo l'epilogo di una lunga storia precedente di progressivi allontanamenti tra i due mondi.²³

21

23. Su tutte queste vicende cfr. G. FEDALTO, *Le Chiese d'Oriente, vol. 1. Da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, Milano, Jaca Book 2010³, pp. 13-183.

22 **2. Dibattiti teologici nel Medioevo**

La teologia medievale nei secoli VI-XI non è un periodo “alto” della riflessione teologica. Più che farla avanzare, discute di temi e approfondisce questioni ereditate dalla patristica precedente. Tra le novità principali da registrare è la concentrazione del lavoro teologico nei monasteri che diventano luoghi di conservazione della memoria e di elaborazione del dibattito. Non è un caso, quindi, che i principali contributi siano avvenuti nel contesto dei monasteri e abbazie (come quelli di Corbie, Cluny, Chartres e Tours) e tra teologi appartenenti ad ordini monastici che abitavano quei luoghi.²⁴

Dal IX secolo in poi, sotto l'influenza del Regno dei Franchi con capitale Aquisgrana, la rinascita carolingia della cultura lambisce anche il territorio della teologia. Con il rinnovato impegno alla copiatura dei codici proprio della Scuola palatina e sulla spinta di intellettuali ecclesiastici come Alcuino da York (732-804), vengono create scuole finalizzate alla trasmissione del sapere e alla formazione intellettuale delle varie professioni. La scuola carolingia di teologia è il movimento entro cui le principali discussioni teologiche avvengono in questo periodo.²⁵ Una di queste si trova localizzata presso il monastero di Corbie, nel nord della Francia, di cui Adelardo (752-827), cugino di Carlo Magno ed allievo di Alcuino, è il primo abate. Avendo il monastero di Corbie come punto di riferimento dei principali interlocutori, i due loci dottrinali che paiono attrarre maggiore attenzione nell'alto Medioevo sono la teologia sacramentaria nella fattispecie della Cena del Signore e l'interpretazione della teologia agostiniana per quanto riguarda il rapporto tra la grazia sovrana di Dio e la libertà umana.

24. Cfr. M. PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, Bologna, il Mulino 1989, capp. 3-5. Il libro è accessibile qui: <http://ora-et-labora.net/monacieregiosinelmedioevo.html> - ultimo accesso 10 dicembre 2021.

25. Sui “luoghi” della teologia medievale, cfr. A.E. McGRATH, *Historical Theology*, Oxford, Wiley-Blackwell 2013, pp. 80-81. Sulla scuola carolingia, cfr. W. OTTEN, “Carolingian Theology” in *The Medieval Theologians: An Introduction to Theology in the Medieval Period*, ed. G.R. EVANS, Oxford, Blackwell 2001, cap. 5.

Leonardo De Chirico, “*Lecture medievali (VI-XI secolo)*”

2.1 I dibattiti sulla Cena del Signore

23

Non si può dire che la teologia sacramentaria in senso stretto sia stato un filone particolarmente sviluppato dalla teologia patristica dei primi secoli. Mentre, da Agostino in poi, si assiste ad una tendenza ad elevare l'importanza dei sacramenti quasi come effetto trascinato dal consolidamento di una concezione della chiesa dispensatrice della grazia attraverso segni visibili,²⁶ la riflessione sulla Cena del Signore in particolare conserva un carattere di particolare fluidità. In particolare, la relazione tra gli elementi e il corpo ed il sangue del Signore rimane imprecisata. Agostino ammette che in un certo senso il pane ed il vino sono il corpo di Cristo, ma allo stesso tempo distingue tra il "segno" e la cosa "significata" sostenendo che pane e vino rimangono inalterati.

Accentuandosi l'insistenza sulla chiesa come istituzione che "media" la ricezione della grazia mediante la sua vita liturgica e sacramentale, nel Medioevo si fa strada una progressiva crescita del significato dei sacramenti come atti che, trasformati nella loro sostanza, contengono materialmente in sé e trasmettono efficacemente la grazia di Dio. Alla crescita dell'ecclesiologia istituzionale che via via prende le prerogative di Cristo in terra, fa da riscontro lo sviluppo della teologia dei sacramenti come atti attraverso cui la grazia di Dio viene distribuita.²⁷

Più la figura del Cristo risorto viene ritenuta troppo distante per essere accessibile nella vita quotidiana, più la chiesa visibile pompa la pleora di devozioni ai santi e a Maria, le reliquie e i sacramenti che diventano presenze reali, oggettuali, cosificate della grazia. Non è più tanto lo Spirito Santo a mediare la pre-

26. Si veda V. GROSSI, *I sacramenti nei Padri della Chiesa. L'iter semiologico-storico-teologico*, Roma, Istituto patristico Augustinianum 2009. Per una riflessione ad ampio spettro teologico e storico sulla sacramentologia che poi evolve nella fattispecie cattolico-romana, cfr. P. BOLOGNESI, "La questione sacramentale", *Studi di teologia* NS XXXI (2019) N. 62, soprattutto pp. 109-115.

27. Una recente ricognizione dei dibattiti medievali è offerta da M. AL KALAK, *Mangiare Dio. Una storia dell'eucarestia*, Torino, Einaudi 2021, pp. 7-14.

24 senza del Cristo risorto, ma è la chiesa gerarchica e sacramentale con le sue devozioni, le pratiche votive, ecc. a concretizzare la grazia. Al progressivo oblio dello Spirito, corrisponde in modo proporzionalmente diretto la crescita di una visione materialista dei sacramenti. Cristo non è più corporalmente visibile, ma la chiesa che rivendica di prolungarne l'incarnazione lo rende oggettivamente fruibile attraverso i suoi atti sacramentali, soprattutto nell'eucaristia.

2.1.1 Il realismo somatico di Pascasio Radberto

Questo processo di crescente oggettivazione della Cena trova un'accelerazione significativa nel IX secolo quando a Corbie il monaco Pascasio Radberto (785-865), diventato abate, pubblica nell'831 l'opera *De corpore et sanguine domini* (poi rivista nell'844 e dedicata a Carlo il Calvo che chiedeva lumi sulla questione). È la prima monografia teologica interamente dedicata alla questione. In questa opera viene messo a tema il rapporto tra il corpo ed il sangue del Signore e la modalità della sua presenza nelle specie del pane e del vino eucaristico.²⁸ Nella sua trattazione Pascasio accentua "la realtà fisica (fisico-realistica o reale somatica)"²⁹ della Cena del Signore. Altri studiosi definiscono la sua posizione come segnata da un "radicale realismo",³⁰ o addirittura da un "fiscismo".³¹ Con un'originale esposizione di Giovanni 6 e un esame di figure dell'Antico e del Nuovo Testamento (es: l'agnello pasquale e la manna), Pascasio sostiene che il corpo storico di Cristo sia iden-

28. PL 120, coll. 1255-1353. Un sunto delle discussioni intorno a quest'opera sono ben descritte da G.W. BROMILEY, *Historical Theology*, cit., pp. 159-165 e da R. SEEGER, *Lehrbuch Der Dogmengeschichte* (1895-1898), tr. ingl. *The History of Doctrines*, vol. 2, Grand Rapids, Baker 1977, pp. 34-38.

29. F. SALVONI, *La cena del Signore*, Genova, Edizioni Lanterna 1977, pp. 17-18.

30. G. TABACCO, "Il cristianesimo latino altomedievale" in G. FILORAMO - D. MENOZZI (a cura di), *Storia del cristianesimo. Il Medioevo*, Roma-Bari, Laterza 1997, p. 26.

31. Così la tesi dottorale C.U. CORTONI, "Habeas Corpus", *Il corpo di Cristo dalla devozione alla sua umanità al culto eucaristico (sec. VIII-XVI)*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo 2016, pp. 78-97; https://www.academia.edu/30631284/HABEAS_CORPUS_IL_CORPO_DI_CRISTO_DALLA_DEVOZIONE ALLA_SUA_UMANIT%C3%80_AL_CULTO_EUCARISTICO_SEC._VIII-XV_ - ultimo accesso 10 dicembre 2021.

Leonardo De Chirico, "Lecture medievali (VI-XI secolo)"

tificato con quello eucaristico, determinando una sovrapposizione tra i due. Secondo Radberto, dopo la consacrazione da parte del sacerdote, gli elementi altro non sono che la carne ed il sangue di Cristo, in nessun modo diversi dal corpo che era nato da Maria, aveva sofferto sulla croce, era risorto dalla tomba e ora era assiso alla destra del Padre, al punto che “noi riceviamo nel pane ciò che pendette dalla croce e beviamo nel calice ciò che fluì dal fianco di Cristo”.³²

25

L'onnipotenza di Dio di operare miracoli è la cornice che fa da sfondo alla tesi di Radberto ed il fatto che nessun cambiamento visibile accada e quindi non sia percepibile ai sensi è segno del fatto che sia necessaria la fede per accettare l'opera di Dio. La fede va oltre la realtà sensibile e non ha bisogno di vedere per via sensibile ciò che è fruibile solo per fede.

Nel ragionamento di Radberto si assiste ad un salto mortale non biblicamente necessario. Da un lato, l'abate giustamente difende l'apertura al soprannaturale propria della fede cristiana e la necessità della fede per “vedere” la realtà di Dio che trascende quella sensibile. Nel trasformare le specie in corpo e sangue di Cristo, Dio usa la sua potenza creatrice che, dal nulla o da altro, porta all'esistenza ciò che non era o cambia la sostanza di ciò che ne aveva un'altra. Dall'altro, però, sottopone la fede ad un non richiesto salto nel buio in quanto il senso della Cena del Signore non è di riprodurre fisicamente il corpo ed il sangue di Cristo, ma di rappresentarne spiritualmente la memoria.

La necessità di materializzare il corpo di Cristo nel sacramento dipende da un vizio cristologico grave e da una pneumatologia deficiente. Secondo l'evangelo, infatti, il corpo del Signore Gesù è risorto e, dopo l'ascensione, è sottratto ai nostri sguardi (Atti 1,9) e sarà di nuovo percepibile ai sensi umani alla sua seconda venuta (Atti 1,11). Nel tempo successivo all'ascensione e prece-

32. *Lettera a Frudegaro*, PL 120, col. 1355, citato da SALVONI, *La cena del Signore*, cit., p. 18.

26 dente il ritorno di Cristo, la Cena fa memoria di ciò che è stato ed anticipa ciò che sarà grazie all'opera di Cristo resa spiritualmente attuale dallo Spirito Santo. Inoltre, il miracolo dell'incarnazione del Signore Gesù è unico e definitivo e non deve essere ripetuto nel sacramento mediante la cosificazione del corpo nelle specie del pane e del vino. Se il corpo di Cristo deve essere rioggettivato per ricevere i benefici della salvezza, non è solo l'unicità dell'incarnazione che viene violata, ma anche l'azione dello Spirito Santo che viene svilita. Infatti, non è il corpo di Cristo rimaterializzato, ma è lo Spirito di Cristo a comunicare la grazia di Dio che Cristo è venuto a donare. Pascasio non discute come sia possibile che il corpo di Cristo ora in cielo possa essere anche materialmente presente nell'eucaristia. Suggestisce un'analogia con i miracoli evangelici: come i pani vengono moltiplicati, così il corpo di Cristo presente nei cieli viene ricreato nella fattispecie del pane e del vino consacrati dell'eucaristia. Per lui la *veritas* (realtà) del corpo di Cristo è ricreata nell'eucaristia, non solo in *figura* (simbolo), ma proprio come *veritas*.

Vero è che Pascasio, riprendendo Agostino, sostiene che la fede è necessaria non solo per credere nella presenza oggettiva del corpo di Cristo nelle specie, ma anche per ricevere la grazia in esso contenuto. In altre parole, se uno partecipa alla Cena senza fede, per lui il fatto che il pane e il vino siano il corpo reale di Cristo non garantisce di per sé la ricezione della grazia divina. La partecipazione spirituale alla Cena mediante la fede è necessaria per beneficiare della comunione con il corpo di Cristo oggettivamente presente nell'eucaristia. Secondo Radberto Pascasio, come per vedere il corpo di Cristo nelle specie occorre la fede, così la fede è anche necessaria per beneficiare delle benedizioni connesse all'eucaristia.

In questo senso, è presente in lui sia la visione realista della Cena sia tracce residue di concezione simbolica. In ogni caso, la traiettoria fisicalista, cosificata, reificata della Cena era segnata. Abbando-

Leonardo De Chirico, "Lecture medievali (VI-XI secolo)"

nando progressivamente l'equilibrio agostiniano della teologia eucaristica, pur se in sé stesso contenente tante ambiguità, si fa strada la comprensione realista e oggettificata della Cena che ha effetti "portentosi sulla sviluppo del dogma"³³ e della pietà eucaristica. Il problema non era semplicemente eucaristico, ma denunciava una devianza cristologica e pneumatologica, quindi trinitaria, cui faceva da contraltare un accrescimento abnorme dell'ecclesiologia (tramite il conferimento al sacerdote del potere di ripresentare il sacrificio eucaristico e quindi alla chiesa di mediare la salvezza). Come la discussione sull'iconoclastia rivelava un problema cristologico (sulla scorta della domanda: qual è il rapporto tra l'immagine raffigurata di Cristo e la presenza reale di Cristo?), così la riflessione eucaristica di Radberto mostrava un irrisolto nodo cristologico da cui poi è discesa una cattiva impostazione del rapporto tra il pane ed il vino della Cena ed il corpo di Cristo.

27

2.1.2 Il simbolismo figurativo di Ratramno

A Radberto si oppone il monaco Ratramno (800-868), sempre del monastero di Corbie. Nel 850 dà alle stampe il trattato *De corpore et sanguinis Domini*,³⁴ anch'egli sollecitato da Carlo il Calvo, in cui interagisce criticamente con l'opera del superiore. All'interpretazione *metabolica* (che postula il cambio di sostanza delle specie) di Pascasio, Ratramno ne contrappone una marcatamente *simbolica*. L'identità tra il corpo di Cristo storico e quello sacramentale è negata. Non è una posizione nuova; al contrario, prolunga la concezione agostiniana dell'eucaristia così come era stata interpretata in senso simbolico già da Amalario di Metz (780-850).³⁵

33. SEEBERG, *The History of Doctrines*, vol. II, cit., p. 37.

34. PL 121, coll. 103-170. Cfr. BROMILEY, *Historical Theology*, cit., pp. 162-165; SEEBERG, *The History of Doctrines*, vol. II, cit., pp. 38-39; CORTONI, "Habeas Corpus", cit., pp. 109-119. Su tutta la controversia, cfr. l'analisi cattolica di A. GERKEN, *Teologia dell'Eucarestia*, Alba (CN), Paoline 1977, pp. 111-139.

35. Alla teologia simbolica di Amalario sono dedicate le dense pagine di H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la chiesa nel Medioevo*, 1959; tr. it. Milano, Jaca Book 1982, pp. 335-382. Tutto il volume di De Lubac è meritevole di attenzione. L'opera di Amalario è accessibile nel volume *Amalarii episcopi Opera liturgica omnia*, a cura di I.H. HANSSSENS, Città del Vaticano,

- 28 Sul piano argomentativo, mentre Radberto cita essenzialmente Gregorio Magno, Ratramno discute un'ampia selezione di testi patristici di Ambrogio, Agostino, Isidoro, Gerolamo e Fulgenzio, oltre ad approfondire lo studio di testi biblici, soprattutto 1 Corinzi 10 e Giovanni 6.

Ratramno ritiene che il pane eucaristico è *figura* (simbolo) del corpo di Cristo, non la sua *veritas* (realtà). Ciò non significa che il mistero sia risolto, ma vuol dire semplicemente rigettare l'interpretazione cosificata della Cena. Il mistero rimane perché, mentre i sensi percepiscono il pane come pane e lo assumono come tale, la fede vede nel pane il corpo di Cristo in modo figurato e ne riceve il nutrimento. L'anima credente vede nelle specie il corpo del Signore dato per la salvezza del mondo. La fede vede quello che i sensi percepiscono, ma penetra la realtà fattuale con una visione che apre alla redenzione divina. Nel pane e nel vino non avviene alcun cambiamento sostanziale, in quanto il corpo ed il sangue di Cristo sono raffigurati in essi in modo spirituale. A questo punto Ratramno stabilisce un'analogia col battesimo. Mentre l'acqua battesimale lava materialmente il corpo, essa simbolicamente parla della purificazione operata dallo Spirito Santo al cuore. Così, il pane ed il vino della Cena cibano il corpo, ma simbolicamente cibano lo spirito di chi li prende. Nell'affrontare il significato della Cena, bisogna allora distinguere un aspetto esterno ed uno interno. Ciò che è visto esternamente non è ciò che è percepito spiritualmente.

Nella conclusione del trattato, Ratramno offre una sintesi in tre punti: 1. Gli elementi della Cena non sono il corpo materiale di Cristo (*ipsa res*), ma figura e memoriale della morte del Signore (*imago rei*) che comunicano la verità del suo messaggio (*veritas rei*); 2. Il corpo e il sangue del Signore sono presi dai credenti quando la fede riceve ciò che l'occhio non vede ma ciò in cui crede; 3. La Cena è cibo spirituale che nutre l'anima.

Biblioteca Apostolica Vaticana 1948: cfr. <https://archive.org/details/amalariiepiscopi01citt/page/n7> - ultimo accesso 10 dicembre 2021.

Leonardo De Chirico, "Lecture medievali (VI-XI secolo)"

È chiara ora la differenza tra le due concezioni. Mentre Radberto fa sì che la realtà del Cristo si appiattisca sulla materialità del pane e del vino che diventano il suo corpo sacramentale, Ratramno riconosce la storicità della croce e onora al contempo la dimensione spirituale del sacrificio di Cristo che nutre la fede della chiesa. La realtà delle cose per essere tale non deve essere necessariamente materiale. La dimensione spirituale è altrettanto reale di quella materiale: il Signore che era presente nel corpo fisico è anche presente nel suo corpo spirituale. Entrambe le presenze sono reali, anche se diverse tra loro. Per essere salvati non è richiesto di mangiare fisicamente il corpo di Cristo, ma di beneficiare per fede del frutto del suo sacrificio di cui il pane e il vino sono figura. Radberto sostiene la necessità di un cambiamento sostanziale del pane e del vino, mentre Ratramno suggerisce che non avviene una trasformazione materiale perché la comunicazione della Cena, senza perdere l'aggancio con la materia che raffigura la realtà che rappresenta, avviene sul piano spirituale e della fede.

29

2.1.3 La ripresa del dibattito nell'XI secolo e l'affermazione della transustanziazione

Nel IX secolo questo dibattito, per quanto aspro, si mantiene al livello della diatriba teologica e non ha vincitori né vinti sul piano della dottrina ecclesiastica. Entrambe le posizioni coesistono nella chiesa medievale in una situazione di relativa fluidità e di persistente fluttuazione. La controversia riprende nell'XI secolo quando un acceso confronto si riapre tra Lanfranco di Canterbury (1005-1089) e Berengario di Tours (998-1088). Lanfranco scrive il *Liber de Corpore et Sanguine Domini*³⁶ cui Berengario risponde con il *De Sacra Coena adversus Lanfrancum*.³⁷ Il tema è

36. C. MARTELLO, *Lanfranco contro Berengario nel Liber de Corpore et Sanguine Domini. Introduzione, testo, traduzione e note*, Catania, CUECM 2001.

37. Accessibile qui: <https://archive.org/details/berengariituron00lanfrgoog/page/n5> - ultimo accesso 10 dicembre 2021. Sulla figura di Berengario, cfr. il classico O. CAPITANI, *Studi su Berengario di Tours*, Lecce, Milella 1966. Sulla sua teologia è utile H. CHADWICK, "Ego Berengarius", *Journal of Theological Studies* 40 (1989) pp. 414-445.

30 sempre lo stesso: il senso della Cena è dato dalla presenza reale e materiale di Cristo nel cui corpo il pane ed il vino sono stati trasformati o la presenza di Cristo è spirituale e raffigurata dalle specie del pane del vino eucaristico? Gli argomenti di Lanfranco e Berengario sono simili a quelli della versione ottocentesca del dibattito tra Radberto e Ratramno.³⁸

Ultimo assertore medievale del simbolismo eucaristico, Berengario sostiene che il pane e il vino sono un “segno” della presenza di Cristo, ma continuano ad essere pane e vino nella loro sostanza. Questi ultimi non sono il vero corpo ed il vero sangue, ma un’immagine (*figura*), una similitudine (*similitudo*) di essi. Il pane e il vino non mutano, ma ad essi si unisce la presenza spirituale di Cristo. Sostenere il cambiamento di sostanza, per lui, è delirante. La base del suo pensiero è agostiniana, anche nella dottrina generale dei sacramenti; ma egli nega la possibilità della mutazione (*conversio*) di sostanza. Quindi scinde conversione sostanziale e presenza reale, identificate da Pascaio Radberto e da Lanfranco. Per questa ragione gli avversari lo accusano di negare la presenza reale, ch’egli invece afferma, considerandola però non materiale ma quantum ad spiritualitatem o per similitudinem, in figura.

Rispetto al realismo di Lanfranco, dunque, la posizione di Berengario è nettamente contraria e polemica. Questa volta, tuttavia, interviene l’autorità ecclesiastica che prende posizione a favore della concezione metabolica e realista della Cena. Nel 1050 a Vercelli fu tenuto un concilio, sotto Leone IX, nel quale vennero condannate le dottrine di Berengario. Al Sinodo di Roma (1059) viene imposta una confessione di fede a Berengario contraria alla

38. Per un studio sul dibattito eucaristico di questo periodo, cfr. G. MACY, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of the Salvific Function of the Sacrament According to the Theologians, c.1080-c.1220*, Oxford, Clarendon Press 1984. Cfr. anche SALVONI, *La Cena del Signore*, cit., pp. 19-22. Come sempre, anche su queste dispute eucaristiche medievali, è istruttivo consultare P. SCHAFF, *History of the Christian Church* (1910), vol. 4, §§ 124-130: http://www.bible.ca/history/philip-schaff/4_ch11.htm - ultimo accesso 10 dicembre 2021.

Leonardo De Chirico, “Lecture medievali (VI-XI secolo)”

sue convinzioni (DH 690) poi ribadita da un altro sinodo a Roma (1073) a seguito del fatto che Berengario l'aveva ripudiata e aveva ripreso a diffondere le sue idee precedenti (DH 700).

31

Il linguaggio della confessione forzata è inequivocabile: il pane ed il vino consacrati sono il vero corpo ed il vero sangue di Cristo “non soltanto mediante il segno e la forza del sacramento, ma nella proprietà della natura e nella verità della sostanza”. La vittoria della tesi eucaristica di Radberto e Lanfranco è a questo punto netta e porterà poi all'ulteriore sviluppo avvenuto al Concilio Lateranense IV (1215) quando la dottrina della transustanziazione, ormai ben saldata alle categorie aristoteliche di sostanza e accidente, diventa dogma del cattolicesimo romano. Così infatti si esprime il Concilio:

il suo corpo (di Gesù Cristo) e il suo sangue sono contenuti veramente nel sacramento dell'altare, sotto la specie del pane e del vino, poiché il pane è transustanziato nel corpo, e il sangue nel vino per divino potere (DH 802).

Sul piano formale e disciplinare, la teologia eucaristica romana con l'intreccio tra realismo fisico della presenza di Cristo, transustanziazione delle specie, potere conferito al prete di consacrazione del sacramento, concezione sacrificale della Cena, è a questo punto stabilizzata. D'altro canto, la discussione non può essere sopita. Delle copie sopravvissute del *De Corpore* di Berengario hanno influenzato la teologia della Riforma protestante nella ri-significazione della Cena del Signore in chiavi più vicine alle categorie bibliche. Nonostante il fatto che il libro sia stato inserito nell'Indice dei libri proibiti dal 1559 al 1900, la sua influenza non è terminata con la condanna ecclesiastica del suo autore.

2.2 Le controversie sulla predestinazione

Oltre alla controversia sulla Cena del Signore, l'altro locus teologico su cui il Medioevo occidentale vede accendersi l'inter-

32 se è quello della predestinazione. Anche in questo caso, non si tratta di un tema nuovo ed originale in quanto è uno dei lasciti irrisolti della teologia patristica che continua ad interrogare la teologia dei secoli successivi. Non si tratta nemmeno di una questione specifica in quanto la predestinazione è organicamente parte della teologia della grazia divina ed è strettamente collegata all'amartiologia (effetti del peccato originale), all'antropologia (libertà e responsabilità) ed alle comprensioni della relazione tra agenzia divina ed umana in termini di monergismo o sinergismo.

Il punto di partenza della discussione è la recezione della teologia agostiniana su cui va ad innestarsi il dibattito medievale nel corso del quale si verifica una regressione della riflessione ed un suo annacquamento in chiave pelagiana. In un certo senso, mentre viene mantenuto retoricamente solido il legame con Agostino, la cui autorità viene riconosciuta sempre come indiscussa, la direzione teologica intrapresa si allontana dalla sua linea stemperandone la teologia della grazia fino a farla diventare *altra* cosa rispetto al suo punto di partenza. Nelle parole di Giorgio Tourn, l'impostazione medievale è quella di "conciliare le tesi agostiniane della sovranità della grazia con la partecipazione dell'uomo al processo della salvezza" arrivando ad una "sintesi" tra la teologia della grazia e quella delle opere.³⁹

2.2.1 I percorsi tortuosi dell'agostinismo

Nell'aspro dibattito con Pelagio, Agostino aveva impostato la connessione tra l'antropologia e la soteriologia su tre assi: 1. lo stato originario dell'uomo creato da Dio; 2. gli effetti devastanti del peccato, la giusta condanna di Dio e la trasmissione del peccato all'umanità intera da Adamo in poi; 3. l'incapacità dell'uomo di rimediare e la potenza della grazia divina nel donare la salvezza. Per Agostino, questa grazia è totalmente dono di Dio ed è la causa sufficiente della salvezza.

39. G. TOURN, *La predestinazione nella Bibbia e nella storia*, Torino, Claudiana 2008, p. 88.

Leonardo De Chirico, "Lecture medievali (VI-XI secolo)"

Qui entra in gioco la dottrina agostiniana della predestinazione. Visto che la Bibbia insegna che non tutti sono salvati e che si è salvati solo per la grazia sovrana di Dio, ciò significa che Dio ha eletto alcuni alla salvezza, predestinandoli a ricevere i benefici della salvezza, mentre ha eletto altri a portare le conseguenze del loro peccato. Si noti che Dio non elegge i reprobri ad essere peccatori (ciò metterebbe in capo a Dio la responsabilità del peccato che è invece interamente degli uomini), ma ad essere giudicati a causa del loro peccato. Vi è dunque una doppia predestinazione: per alcuni a salvezza per la sola grazia di Dio; per altri a pagare il prezzo del loro peccato.

33

Occorre saper apprezzare un particolare fondamentale. La dottrina agostiniana della doppia predestinazione riflette questa *asimmetria* del decreto di Dio. Con una deliberazione decretativa della sua volontà, Dio elegge alcuni peccatori strappandoli dalla giusta condanna e salvandoli per grazia soltanto. Con un decreto permissivo della medesima volontà, Dio lascia i peccatori nel loro stato di peccato e li predestina a pagarne le conseguenze. Vi è una doppia predestinazione frutto della sovrana volontà di Dio, di cui vanno apprezzate le distinzioni. Mentre la predestinazione a salvezza cambia il destino dei peccatori che senza la grazia di Dio sarebbero reprobri, la predestinazione a perdizione lascia i peccatori al loro destino e li predestina alla giusta punizione per i loro peccati. Alla luce di questa comprensione della doppia predestinazione, Cristo è morto solo per gli eletti a salvezza che, per predestinazione divina, ne ricevono i benefici. Gli altri sono lasciati nel loro stato di peccato e destinati a subirne le conseguenze: in questo senso, Cristo non è morto e risorto per loro.⁴⁰

Il polo agostiniano della grazia, intrecciato com'è nell'antropologia, nell'amartiologia e nella soteriologia, è un architrave del pensiero del Padre africano, anche se non l'unico e non sempre

40. La dottrina della predestinazione di Agostino è magistralmente riassunta da H. BAVINCK, *Reformed Dogmatics*, vol. II, orig. 1897, Grand Rapids, Baker Academic 2004, pp. 347-351.

34 coerentemente collegato all'impianto complessivo della sua teologia, specialmente la sua ecclesiologia e la sua sacramentologia.⁴¹ Agostino, infatti, accanto e insieme alla sua solida teologia della grazia, afferma anche un'incipiente teologia sacramentalista che fa del battesimo il veicolo della grazia rigenerante di Dio. Non è la grazia ricevuta per fede soltanto, ma per la fede della chiesa che la trasmette nel battesimo. Inoltre, non mantenendo una concezione pattizia (forense) della giustificazione, la confonde con la categoria trasformativa ed incrementale della santificazione, rendendo quindi di fatto necessaria la continua mediazione della grazia da parte della chiesa. Così facendo, il ruolo della chiesa viene elevato a dato necessario per la salvezza e la necessità delle "opere" di carità a viatico per mantenersi nello stato di grazia.

Questi punti deboli della teologia di Agostino la rendono un sistema instabile, internamente attraversato da correnti frastagliate, e spiegano il motivo per cui il suo pensiero sia stato oggetto di modificazioni ed adattamenti in molteplici direzioni. Sotto l'égida dell'autorità indiscussa di Agostino, riconosciuta unanimemente sul piano formale, nel Medioevo si agitano dibattiti tra scuole di pensiero che si appropriano di o enfatizzano un lato della teologia di Agostino a scapito di altri o viceversa, risultando in orientamenti teologici molto diversi, fin anche diametralmente opposti. È la complessità della teologia di Agostino stesso e la compresenza di centri di gravità disarmonici in essa contenuti a renderla modellabile in costrutti teologici molto diversi tra loro.

Questa è la ragione per cui la controversia di Agostino e dell'agostinismo contro Pelagio ed il pelagianesimo non è stata mai vinta e mai risolta nel periodo medievale. Il sistema teologico agostiniano, per quanto imperniato sul primato della grazia, aveva delle fenditure nell'ecclesiologia e nella sacramentologia che hanno generato un'intrinseca instabilità e una costante porosità: di fatto,

41. Rimando per un primo inquadramento su questo tema agostiniano al mio "Lecture patristiche (IV-V secolo)", *Studi di teologia* NS XXXI (2019) N. 61, pp. 61-63.

Leonardo De Chirico, "Lecture medievali (VI-XI secolo)"

il pelagianesimo, respinto dalla porta della teologia agostiniana, è facilmente rientrato dalla finestra lasciata aperta dalla stessa.

35

Detto questo ed in ogni caso, per Agostino, è la grazia sovrana di Dio che sana e che salva ed è la volontà di Dio la causa della salvezza degli eletti. In questa cornice che sottolinea l'assoluta dipendenza della persona dalla grazia di Dio in Gesù Cristo, trova la sua collocazione la dottrina della predestinazione. La confessione che Dio elegge e predestina non è una indebita speculazione che intrude nella libertà umana, ma la serena, ancorché misteriosa, ammirazione della gratuità della salvezza, della sufficienza della grazia divina e della grandezza del suo amore viste specularmente rispetto allo stato di corruzione totale e d'inabilità morale e spirituale che caratterizza l'uomo peccatore. La libertà dell'uomo in ordine alla salvezza non contribuisce alla propria salvezza né alla ricezione della medesima semplicemente perché, dopo il peccato di Adamo, quella capacità e quella libertà originarie non esistono più. Se non è Dio a rigenerarle mediante un atto di grazia e a seguito della sua predestinazione, l'uomo è morto, impotente, paralizzato nei suoi peccati e quindi destinato alla punizione eterna.

Dopo la morte di Agostino, la dottrina della predestinazione formulata dal Padre africano viene significativamente re-interpretata in chiave simil-pelagiana da un certo numero di teologi della Gallia quali Giovanni Cassiano (360-430),⁴² Vincenzo di Lerino (d. 450) e Fausto di Riez (408-490).⁴³ La strategia per disinnescarla non sta nell'attaccare frontalmente l'autorità di Agostino, ma nell'annacquare i pilastri in modo da favorire la risignificazione dei termini secondo linee più morbide. In particolare, viene enfatizzato il ruolo della libertà umana nel recupero della salvezza perduta, viene ammorbidito il carattere radicale del peccato (è una *infirmetas*) e viene trasformato il ruolo della grazia in uno

42. Le opere di Giovanni Cassiano si trovano in *PL* 50-51.

43. Su queste discussioni interne all'agostinismo tardo-antico si veda B. SESBOÛÉ (cur.), *Storia dei dogmi*, vol. II, Casale Monferrato (AL), Piemme 1997, pp. 277-278 e SEEBERG, *History of Doctrines*, vol. I, cit., pp. 368-382.