

PREGARE PER COMBATTERE

GIAN LUCA POTESTÀ

INTRODUZIONE

1. Gli studi pubblicati nella sezione monografica di questo fascicolo di «Rivista di Storia del cristianesimo» sono stati presentati in occasione del secondo Colloquio di studio, tenutosi a Brescia nei giorni 7 e 8 settembre 2007, per iniziativa della Casa Editrice Morcelliana e con il sostegno della Fondazione Banca S. Paolo. La questione dei nessi fra preghiera cristiana e pratica della guerra nel Medioevo si iscrive nella vasta problematica dei rapporti fra Chiesa e guerra, per dirla con il titolo di un importante volume collettivo uscito un paio di anni fa¹. Ambito teorico e pratico di attualità, che come tale non sfugge alle semplificazioni e banalizzazioni cui si trova sempre più esposto nel nostro paese lo studio della storia del cristianesimo e della Chiesa, oggetto delle scorrerie propagandistiche di *opinion leaders* preoccupati in primo luogo di creare sfondi e motivi di legittimazione in rapporto agli orientamenti politico-ecclesiastici attuali. In questa fase la linea dominante nei media mira ad esaltare la laicità come tratto proprio e costitutivo del cristianesimo (donde il «date a Cesare quel che è di Cesare, date a Dio quel che è di Dio» ripetuto in ogni contesto e in ogni situazione) e lungo questa via a negare che mai da parte cristiana si siano potuti produrre appelli o pratiche sia pur lontanamente accostabili al precetto islamico del *jihād*. Da parte nostra, nel progettare il Colloquio abbiamo cercato di rimanere lontani da intenti e preoccupazioni apologetici o polemici. Proprio per questo ci siamo sforzati di progettare l'incontro prescindendo da impostazioni a tesi e preoccupazioni identitarie; e, nella prospettiva di contribuire alla sprovincializzazione di un dibattito vivace ma a ben vedere angusto, abbiamo ritenuto utile rivolgerci ad alcuni dei più qualificati medievisti a livello internazionale. Introducendo i loro contributi a stampa, può forse risultare utile richiamare in sintesi alcune delle questioni che, prospettate ai nostri ospiti in preparazione al Convegno, hanno variamente trovato risposta nei testi qui di seguito pubblicati.

2. Per lungo tempo la propagazione del cristianesimo in Europa è stata vista come diretto risultato di una graduale ondata evangelizzatrice avviata da figure eccezionali di missionari e predicatori variamente in contatto con papi, vescovi e abati. Un profondo ripensamento storiografico ha condotto in

¹ Mimmo Franzinelli-Riccardo Bottoni (eds.), *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, Il Mulino, Bologna 2005.

4 *Pregare per combattere. Forme di cristianizzazione nel Medioevo*

anni recenti ad abbandonare tale impostazione e a riconoscere che la cristianizzazione dei popoli barbarici fu il prodotto di iniziative diverse avviate nell'Europa centro-occidentale fra Tardo Antico e Alto Medioevo in primo luogo da élites aristocratico-militari. La cristianizzazione fu il risultato non di adesioni indolori, bensì di campagne militari e conquiste culturali, i cui protagonisti operarono, attraverso forme svariate di conversione e/o di coercizione, nel vivo delle fratture etniche, geopolitiche e religiose derivanti dall'irrompere di nuovi popoli entro i confini dell'Impero.

Vale la pena interrogarsi più da vicino sulla natura di tali iniziative compiute prevalentemente nella forma di campagne militari. Lasciamo pure da parte la questione se nell'Alto Medioevo fossero o meno presenti termini quali "guerra sacra" e "guerra santa" (quest'ultimo pare attestato per la prima volta nei *Dei gesta per Francos*, in cui il monaco Guibert di Nogent, cronista della prima crociata, parla di «prelia sancta»². Certo è che i guerrieri anglosassoni, giurando fedeltà su spade nelle cui else erano custodite reliquie di santi, affrontavano la battaglia pensando di essere intenti a una impresa sacra, per cui invocavano la protezione celeste³. E per Carlo Magno fu certamente una guerra sacra la campagna militare contro gli Avari, in occasione della quale dette ordine ai soldati franchi di pregare e digiunare per tre giorni e ai chierici di compiere processioni penitenziali a piedi nudi, in preparazione al combattimento. Quanto alle sue sanguinose campagne contro i Sassoni, vanno considerate a pieno titolo come guerre missionarie, in quanto così egli volle intenderle, nel quadro dell'interpretazione messianica della sua figura variamente elaborata negli ambienti ecclesiastici di corte, da Teodulfo e da Alcuino.

All'interno delle élites aristocratico-militari, chierici e monaci si erano in effetti assunti il compito di riportare le vicende dei rispettivi popoli entro quadri provvidenziali, tenuti in piedi da una vistosa produzione agiografica e storiografica e alimentati da specifiche forme liturgiche e rituali. Il carattere socialmente e culturalmente omogeneo dei gruppi dirigenti spiega l'affermarsi di linguaggi della militanza e di visioni della conquista destinati a permanere sulla lunga durata come tratti distintivi del cristianesimo occidentale. Come è stato giustamente osservato, «la Chiesa cristianizza i "barbari" germanici tramite i suoi riti, ma in compenso anche i germani "barbarizzano" la Chiesa nella dottrina e soprattutto nella pratica: il sacramentalismo si sviluppa, la liturgia viene estesa anche ad altre attività, comprese quelle relative alla guerra»⁴.

Ma davvero l'età carolingia rappresenta in questo senso un discrimine, come si è soliti dire, o già prima da parte di altri popoli cristianizzati, di

² Guibert de Nogent, *Dei gesta per Francos*, I, 1, ed. R.B.C. Huygens, Brepols, Turnhout 1996, p. 87.

³ Cfr. H.R. E. Davidson, *The Sword in Anglo-Saxon England. Its Archeology and Literature*, Boydell, Woodbridge 1994².

⁴ J. Flori, *La guerra santa. La formazione dell'idea di crociata nell'Occidente cristiano*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 46.

altri re e di altri chierici vi erano state forme di sacralizzazione della guerra? Ben prima che Carlo fosse celebrato da chierici e monaci della sua corte come novello Davide (celebrazione da lui stesso pienamente accolta, come testimonia esemplarmente il celebre *Salterio di Dagulfo*, ora al Louvre, preziosa legatura in avorio prodotta per essere donata a papa Adriano I, sulla quale Carlo si fece allusivamente ritrarre come novello Davide)⁵, Gregorio, vescovo di Tours, aveva presentato Clodoveo come un novello e sanguinario Costantino⁶.

C'è da chiedersi se in Oriente siano stati compiuti percorsi paralleli e analoghi. Anche qui, già qui, l'inserimento delle reliquie nelle armature dei combattenti pare un segnale non solo di invocazione della protezione divina da parte loro, ma altresì di sacralizzazione della guerra condotta in prospettiva cristianizzatrice. Significativamente, Costantino utilizzò una parte dei chiodi della Santa Croce per farsi costruire un elmo e un morso per il suo cavallo, e così «garantirsi la vittoria contro i nemici dell'Impero»⁷. E in Oriente, come in Occidente, a partire dal VII secolo santi militari sono riprodotti sui vessilli degli eserciti in battaglia⁸. Tuttavia, al di là di questi aspetti, vi è da chiedersi se la nozione stessa di una milizia cristiana, di un'ortodossia in armi, rientri davvero negli schemi di comprensione della storia propri dell'Impero costantinopolitano, sempre propenso a preferire le strade della trattativa a quelle del conflitto aperto con i nemici: una visione che, esaltando la via diplomatica, toglieva di per sé vigore a ogni pretesa di sacralizzazione della guerra.

Ma ritorniamo ad Occidente, procedendo verso il Medioevo centrale. Come hanno mostrato alcune ricerche prodotte nell'ultimo decennio da D. Barthélemy, le "paci di Dio" e le "tregue di Dio", che tra X e XI secolo vennero ripetutamente promosse da autorevoli soggetti ecclesiastici, vanno comprese sullo sfondo della nuova autoconsapevolezza e potenza espressiva acquisita in quel periodo da vescovi e abati: non si trattò dunque di vaghi appelli alle fazioni in lotta chiamate a deporre le armi per un doveroso rispetto dei luoghi cristiani e dei tempi forti del calendario liturgico, bensì di richiami assai determinati, volti a tutelare e all'occorrenza a difendere con le armi beni ecclesiastici messi in pericolo da ruberie, scorrerie, rapine di *militēs* e signori laici. Tali richiami provvidero a una sacralizzazione de facto di

⁵ Scheda essenziale ma completa riguardo ai rilievi del *Salterio* in P.E. Schramm-F. Mütterich, *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser*, Prestel Verlag, München 1981², I, pp. 117-118. Per il significato teologico e di propaganda del manufatto, N. Staubach, *Rex christianus. Hofkultur und Herrschaftspropaganda im Reich Karls des Kahlen. Teil II: Die Grundlegung der "religion royale"*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 1993, p. 8.

⁶ Gregorii episcopi Turonensis *Historiarum libri decem* II, 31, hrsg. von R. Buchner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, I, Darmstadt 1955, pp. 116-120.

⁷ G. Dagron, *Costantinopoli: nascita di una capitale, 330-451*, Einaudi, Torino 1991, p. 415, che rinvia a Socrate I, 17.

⁸ Cfr. J. Flori, *La guerra santa*, cit., p. 140, che rinvia a H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Librairie Alphonse Picard et Fils, Paris 1909 (rist. anast. Arno Press, New York 1975).

6 *Pregare per combattere. Forme di cristianizzazione nel Medioevo*

quelle proposte di paci e di tregue, contribuendo così indirettamente a un ampliamento e approfondimento della stessa nozione di guerra sacra⁹.

Il progressivo indebolimento dell'Impero, con la crescente divaricazione fra *regnum* e *sacerdotium*, comportò, fra i suoi esiti, l'assunzione in proprio da parte della gerarchia romana e delle forze ad essa collegate di un profilo ben più marcato rispetto alla fase precedente. Lo snodo decisivo si produsse in età gregoriana, sullo sfondo della competizione fra i due poteri e del conflitto per l'egemonia teologico-politica apertosi in Occidente. La fondamentale ricerca di J. Flori sulla guerra santa ha mostrato come proprio nel tratto compreso fra Alessandro II, Gregorio VII e Urbano II il Papato, intrapresa la via dello scontro con l'Impero, si rese conto dell'importanza, per l'affermazione del suo primato, di esaltare la propria responsabilità sulla sfera del sacro. In questa luce va inteso lo stesso conferimento da parte sua di un surplus di sacralità alle guerre combattute dai cristiani in nome della fede. Il legame diretto istituito fra gerarchie ecclesiastiche e guerra fece sì che le guerre divenissero "sante". Al culmine di questo processo sta l'indizione da parte di Urbano II della crociata, guerra santa combattuta per il possesso di Gerusalemme.

Veniva in tal modo aperta una strada che, inizialmente indirizzata a colpire i nemici esterni alla cristianità, sarebbe presto divenuta percorribile per colpire quelli interni: quando, a partire dal celebre canone 27 del III Concilio Lateranense (1179), fu esplicitamente previsto e auspicato l'intervento diretto delle autorità secolari con tutti i mezzi, compresi quelli militari, per la difesa della retta fede e la repressione degli eretici nei loro territori. Con questo si ponevano le precondizioni per la crociata contro i *boni homines*, un capitolo di storia medievale troppo noto perché valga la pena ritornarvi in quest'occasione.

In verità, mettendo in cantiere questo incontro di studi non ci siamo prefissi l'obiettivo di fornire un ulteriore apporto alla crescente massa di studi riguardanti sia le crociate d'Oltremare sia le crociate contro gli eretici. La cifra militante e il profilo repressivo delle istituzioni ecclesiastiche medievali sono fin troppo noti perché valga la pena insistervi qui: si pensi solo alla vastità della produzione storiografica riguardante gli ordini monastici cavalereschi, con il profluvio inarrestabile di prodotti e sottoprodotti riguardanti Bernardo di Clairvaux e soprattutto le vicende dei Templari, la cui sempreverde fortuna editoriale (siamo arrivati alle dispense vendute in edicola e pubblicizzate in televisione!) è certamente legata alla esaltazione e mitizzazione di presunti fenomeni o elementi esoterici. Allo stesso modo sono ormai ampiamente noti, anche grazie ad alcuni recenti e importanti convegni, misura e modalità dell'impegno di lotta antiereticale assunto in primo luogo dagli inquisitori degli Ordini religiosi, da monaci cistercensi e quindi da frati pre-

⁹ Cfr. in particolare D. Barthélémy, *La paix de Dieu dans son contexte (989-1041)*, in «Cahiers de Civilisation Médiévale» 40(1997), pp. 3-35. Id., *L'An mil et la paix de Dieu. La France chrétienne et féodale, 980-1060*, Fayard, Paris 1999.

dicatori e da frati minori, lungo strade consapevolmente e coerentemente perseguite in piena intesa con il Papato e con i poteri civili.

Rinunciando a tali percorsi d'indagine storico-fattuale, il convegno ha inteso ripartire dalla domanda fondamentale riguardo a ragioni, forme e modi di sacralizzazione della guerra. In prima approssimazione, si può forse dire che tale sacralizzazione si realizza in genere attraverso una duplice operazione: da un lato attraverso l'esaltazione delle ragioni e degli obiettivi della propria parte, proiettati in una luce divina e provvidenziale e come tali sottratti a criteri di valutazione contingenti e per così dire puramente empirici; dall'altro attraverso la demonizzazione dell'avversario, il cui profilo viene fissato in una luce del tutto negativa. Viste in questa luce, le retoriche di sacralizzazione della guerra rientrano anch'esse entro il vasto campo del cristianesimo come fattore di costruzione identitaria, etnica e civile.

3. «Pregare per combattere»: invocare Dio prima della battaglia, pregare santi per ottenerne sostegno in battaglia, pregare per i prigionieri di guerra e per il loro riscatto. Leggere e meditare esempi di preghiera e di devozione offerti dalla Scrittura, riferendosi in primo luogo ai grandi modelli veterotestamentari, e proporli ai governanti, ovvero ai combattenti. Benedire la propria parte, maledire quella avversaria: maledizioni pronunciate da monaci¹⁰; maledizioni messe in bocca ad eretici; maledizioni di ebrei. Vendette rituali¹¹. Liturgie e controliturgie militanti.

Al centro del Colloquio abbiamo posto dunque la liturgia nel senso più ampio e fluido del termine, nella consapevolezza che almeno lungo tutto il Medioevo essa non fu qualcosa di esterno e di accessorio, ma rappresentò un elemento fondamentale nella vita degli uomini e delle istituzioni. La liturgia in questione non è peraltro quella delle formule eucaristiche e del bacio di pace contemplati nella loro (apparente) fissità, non quella delle disposizioni in materia di sacramenti o degli *ordines de celebrando concilio*. È una liturgia più fluida e sfuggente, che vive all'incrocio fra rituali e riti da un lato e pratiche sociali, politiche e militari dall'altro. E allora, è legittimo parlare di liturgie della guerra, e quali sono le caratteristiche proprie di esse? In che misura i linguaggi della preghiera sono stati penetrati e strutturati dai lessici della militanza, e come essi hanno a loro volta improntato e contrassegnato i profili della conquista e della sottomissione, declinando specifici modelli di imposizione e di obbedienza?

Per ritornare alle riflessioni iniziali, progettando l'incontro di studio non abbiamo affatto pensato che un'immagine bellicista della Chiesa medievale

¹⁰ Cfr. L.K. Little, *Formules monastiques de malédiction aux IX^e et X^e siècles*, in «Revue Mabillon» 58(1975), pp. 377-399; Id., *La morphologie des malédictions monastiques*, in «Annales ESC» 34(1979), pp. 43-60; Id., *Benedictine Maledictions. Liturgical cursing in Romanesque France*, Cornell University Press, Ithaca-London 1993.

¹¹ Cfr. al riguardo ora P. Buc, *La vengeance de Dieu. De l'exégèse patristique à la réforme ecclésiastique et à la première croisade*, in *La vengeance 400-1200*, sous la direction de D. Barthélemy, F. Bougard et R. Le Jan, École française de Rome, Roma 2006, pp. 451-486.

8 *Pregare per combattere. Forme di cristianizzazione nel Medioevo*

debba ora prendere il posto di una certa lettura pacifista tradizionalmente imperniata su visioni edulcorate e spesso anacronistiche di paci e tregue di Dio, piuttosto che dell'incontro di Francesco d'Assisi con il sultano o dell'opera di Nicolò da Cusa... Non si tratta di contrapporre un cliché a un altro. Il messaggio biblico, prestandosi a letture e utilizzi molteplici, può rappresentare e di fatto ha rappresentato anche nel Medioevo un fattore sia di incremento sia di decremento dei conflitti, in relazione alle modalità di lettura e agli utilizzi da parte delle autorità ecclesiastiche, dei teologi, degli intellettuali in genere. In questo senso, proprio lo studio dei nessi fra liturgia e guerra apre in ultima analisi la possibilità di una individuazione più realistica e determinata di soggetti e forze che effettivamente si opposero alle linee esaltatrici e moltiplicatrici dei conflitti, introducendo liturgie di pace miranti ad attenuarli o disinnescarli.