



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE STORICHE, GEOGRAFICHE E DELL'ANTICHITÀ
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE STORICHE

L'IMPERO E LE DUE CITTÀ

Storia universale, politica ed escatologia nella *Chronica* di Ottone di Frisinga

Relatori: prof. Dario Canzian
prof. Giovanni Catapano

Laureando: Pierluigi Battaglia
matr. 1015868

ANNO ACCADEMICO
2013/2014

Indice

Introduzione	9
Abbreviazioni e sigle	13
I. « Quasi nanos gigantum umeris insidentes »	15
Il XII secolo tra rinascita e decadenza	
1. <i>La “rinascita” del XII secolo</i>	17
2. <i>La lotta per le investiture</i>	20
3. <i>La seconda crociata</i>	23
4. <i>Il lungo regno di Federico Barbarossa</i>	28
5. <i>I centri della cultura</i>	34
6. <i>Rinascita e decadenza</i>	37
II. « Ab Adam primo homine »	41
Orosio e la storia universale	
1. <i>Le età del mondo e la prima storiografia cristiana</i>	42
2. <i>La successione degli imperi</i>	45
3. <i>Orosio e le Historiae adversus paganos</i>	49
4. <i>Le Historiae di Orosio: gli imperi e il destino di Roma</i>	57
5. <i>La cronachistica medievale</i>	64
III. « Et dividetur Israel in duo »	71
Città di Dio e città terrena	
1. <i>Agostino e il De civitate dei</i>	71
2. <i>Il percorso delle due città</i>	74

3.	<i>Le due città e i due poteri: il libro XIX del De civitate dei</i>	78
4.	<i>Agostino e Orosio</i>	83
5.	<i>Eusebio, Agostino e Gelasio</i>	87
6.	<i>Agostinismo medievale e “renovatio imperii”</i>	91
IV.	« Quam facunda viri vox »	103
	La <i>Historia de duabus civitatibus</i> di Ottone di Frisinga	
1.	<i>Profilo biografico</i>	103
2.	<i>La Chronica sive Historia de duabus civitatibus</i>	108
3.	<i>La Chronica e i Gesta Friderici imperatoris</i>	117
V.	« Mundialis dignitas volvi ac revolvi »	121
	L'impero e le due città nella <i>Chronica</i>	
1.	<i>“De mutatione rerum”</i> : la storia universale di Ottone	122
2.	<i>Le due città: Agostino e Ottone</i>	127
3.	<i>“Translatio imperii”</i> : Orosio e Ottone	133
4.	<i>La Chiesa e l'impero</i>	140
5.	<i>I comuni, Arnaldo da Brescia e la repubblica romana</i>	147
VI.	« Haut diu stare posse mundum putaremus »	155
	Storia universale ed escatologia	
1.	<i>La fine del mondo nelle Scritture</i>	155
2.	<i>L'escatologia cristiana fino all'anno mille</i>	159
3.	<i>La crociata e la fine dei tempi</i>	164
4.	<i>“Senescens saeculum”</i> : la fine dei tempi nella <i>Chronica</i>	166
5.	<i>L'escatologia “imperiale” dopo Ottone: il Ludus de Antichristo</i>	175
	Conclusioni	179
	Appendice	185
	Testimonianze su Ottone di Frisinga	
1.	<i>Continuatio Claustroneoburgensis</i>	185
2.	<i>Gesta Friderici Imperatoris</i>	186

Bibliografia	191
1. <i>Edizioni critiche</i>	191
2. <i>Traduzioni</i>	191
3. <i>Studi</i>	192
4. <i>Voci enciclopediche</i>	207



« Sors immanis
et inanis,
rota tu volubilis »

Carmina Burana 17

Rota fortunae tratta dal *Codex Latinus Monacensis 4550* dell'abbazia di Benediktbeuern,
oggi conservato nella Biblioteca Nazionale di Monaco di Baviera.

Introduzione

Il percorso che mi ha portato a questo studio è iniziato nel 2010 quando, sotto la guida del prof. Giovanni Catapano, ho concluso il mio percorso di laurea triennale in Filosofia con la tesi *Il rapporto tra le due città nel libro XIX de La città di Dio di Sant'Agostino*, in cui l'analisi della mescolanza delle due città durante questa vita e della pace come elemento di incontro tra queste due comunità mistiche conduce a delle considerazioni sul ruolo e il valore dell'istituzione politica a cui tutti gli uomini partecipano. Da questa riflessione presero forma diverse correnti di pensiero, riassunte nella formula *agostinismo politico*, che caratterizzarono gran parte del pensiero politico medievale.

Il desiderio di riprendere e approfondire queste tematiche nella tesi di laurea magistrale, compatibilmente con il percorso di studi del corso di Scienze Storiche, mi ha avvicinato alla figura e al pensiero di Ottone di Babenberg, fratellastro di Corrado III e zio di Federico Barbarossa, monaco cistercense e poi vescovo di Frisinga, in gioventù allievo di alcuni dei più importanti maestri dello studio di Parigi. In particolare, in questo studio verrà analizzata la *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, opera con cui il genere della storia universale medievale raggiunse la sua forma più compiuta. Osservatore privilegiato degli eventi della sua epoca (la lotta per le investiture, la seconda crociata, le continue tensioni interne al regno di Germania e il tumultuoso sviluppo dei comuni italiani), Ottone impostò il percorso storico – dalla creazione alle fine dei tempi – prendendo a modello il *De civitate dei* di Agostino, l'opera patristica che meglio di qualunque altra tratta del significato della storia e del destino finale dell'umanità, e le *Historiae adversus paganos* di Orosio, il modello tardo-antico di storia universale.

La cosa che mi ha maggiormente interessato, e che rappresenta l'argomento principale della tesi, è lo sviluppo dell'ideale imperiale, in rapporto con il percorso delle due città mistiche, nello svolgersi della storia fino alla sua conclusione: nella *Chronica* infatti l'impero non è un espediente utilizzato semplicemente per scandire lo scorrere del tempo, ma ha un ruolo provvidenziale e insostituibile all'interno di un'unica storia della salvezza. Analizzando gli eventi avvenuti nei secoli successivi all'affermazione del cristianesimo

nell'impero romano, che né Agostino né Orosio poterono osservare, Ottone tentò una sintesi tra le due visioni del percorso storico, che presentano somiglianze ma anche importanti differenze, alcune delle quali a prima vista insormontabili: il nostro autore ritenne però di avere gli strumenti necessari per superarle, potendo raggiungere un'unica visione della storia umana.

Lo studio inizia con una presentazione del periodo storico in cui Ottone visse, contrassegnato dallo scontro tra papato e impero, dalle crociate e dalla grande fioritura intellettuale del XII secolo, senza pretese di esaustività ma con l'obiettivo di individuare quel sostrato politico e culturale in cui venne elaborata la *Chronica*. Il secondo capitolo è invece dedicato alla storiografia tardo-antica e medievale, riservando a Orosio e alla sua opera un adeguato spazio e concentrando l'attenzione sulla dottrina della successione degli imperi universali che caratterizza le *Historiae*, già presente nelle profezie bibliche di Daniele. Nel terzo capitolo sono protagoniste le due città agostiniane nel loro sviluppo storico (paragonato alla visione orosiana) e nella riflessione di carattere politico compiuta da Agostino nel libro XIX del *De civitate dei*, a cui segue un confronto con le altre concezioni tardo-antiche del rapporto tra potere temporale e spirituale, quelle di Eusebio di Cesarea e di Gelasio I, e gli sviluppi medievali di queste dottrine fino alla riforma gregoriana. Il quarto capitolo è dedicato al profilo biografico di Ottone di Frisinga e alla presentazione della *Historia de duabus civitatibus*, con un breve confronto con l'altra opera storiografica di Ottone, i *Gesta Friderici imperatoris*.

Il quinto capitolo costituisce il nucleo di questo studio, in cui viene analizzata la *Chronica* a partire dal principio della *mutatio rerum*, costante della storia umana. Per questo motivo l'immagine che ha aperto questo lavoro è la celebre *rota fortunae* del *Codex Latinus Monacensis 4550*, contenente i celebri *Carmina Burana*. La Fortuna è uno dei temi che caratterizzano maggiormente questi componimenti goliardici, rappresentazione delle sorti alterne a cui è soggetta la condizione umana. Le opere dell'uomo sono sempre destinate al declino e i risultati raggiunti non sono mai stabili: la storia è in perenne movimento. A questa immagine Ottone fa riferimento più volte nella *Chronica*, perché è solo comprendendo come le cose del mondo siano soggette al mutamento – non casuale ma dettato dagli imperscrutabili giudizi divini – che gli eventi acquistano il loro corretto significato. Il capitolo prosegue confrontando il quadro storico di Ottone con Agostino e Orosio e le relative conseguenze politiche, con un breve approfondimento sulla considerazione dei comuni italiani nella *Chronica* e nei *Gesta*, in particolare l'esperienza del senato romano e il movimento di Arnaldo da Brescia. Il sesto capitolo ha come tema dapprima le dottrine escatologiche dalle Sacre Scritture alle prime crociate, per passare poi al destino finale

dell'impero e ai tempi ultimi secondo la *Chronica*, confrontati nel paragrafo conclusivo con il *Ludus de Antichristo*, dramma liturgico tedesco quasi coevo ma di genere letterario completamente diverso, che tratta anch'esso dell'ideale imperiale alla fine dei tempi, ma in maniera alternativa rispetto a Ottone.

La storiografia, la politica e l'escatologia sono dunque le tre aree tematiche all'interno delle quali verrà analizzata la *Chronica*. Evidenzieremo quindi come l'elaborazione di una storia universale e la riflessione filosofica e teologica siano in Ottone le due facce di una stessa medaglia: la fine della storia è il suo fine e in tutto il suo svolgimento essa mostra i segni di questa conclusione in un preciso disegno voluto da Dio, che nel caso di Ottone è imperniato sulla divisione dell'umanità in due città mistiche e sullo sviluppo e decadenza dell'impero, in un originale tentativo di sintesi per rispondere ai grandi interrogativi sul senso della storia e la sua destinazione finale.

Le citazioni dalla *Historia de duabus civitatibus* e dei *Gesta Friderici imperatoris* sono tratte dalle edizioni critiche curate rispettivamente da Adolf Hofmeister e Georg Waitz nel 1912 per i *Monumenta Germaniae Historica*, senza una traduzione italiana, ancora assente; i passi delle *Historiae adversus paganos* di Orosio, con relativa traduzione, provengono invece dall'edizione curata da Adolf Lippold nel 1976 per la Fondazione Lorenzo Valla (il testo latino è quello edito nel 1882 da Karl Zangemeister per il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*); le citazioni del *De civitate dei* sono tratte dall'edizione di Bernhard Dombart e Alfons Kalb del 1955 per il *Corpus Christianorum*, accompagnate dalla recente traduzione di Domenico Marafioti. Coerentemente, anche per le opere di altri autori sono state utilizzate le edizioni critiche più recenti disponibili, con il testo italiano in nota nel caso di opere di cui si disponga di una traduzione. Per i passi biblici l'edizione italiana di riferimento è la CEI del 2008.

Abbreviazioni e sigle

CCCM	<i>Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis</i>
CCSL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
MGH Conc.	<i>Monumenta Germaniae Historica. Leges. Concilia</i>
MGH Epp.	<i>Monumenta Germaniae Historica. Epistolae</i>
MGH Epp. sel.	<i>Monumenta Germaniae Historica. Epistolae selectae</i>
MGH SS	<i>Monumenta Germaniae Historica. Scriptores (in Folio)</i>
MGH SS rer. Germ.	<i>Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi</i>
MPL	<i>Migne Patrologia Latina</i>

I.

« Quasi nanos gigantum umeris insidentes »

Il XII secolo tra rinascita e decadenza

Nel corso del XIX secolo, sotto molti aspetti il “secolo d’oro” della storia come disciplina scientifica, si riteneva che, utilizzando adeguati strumenti e procedure, fosse possibile scrivere una storia *vera*, non contaminata da elementi riconducibili all’autore, visto come un elemento imperturbabile che osserva la storia rimanendo al di fuori di essa, anzi è meglio dire “standone distante”, una regola che lo studioso polacco Krzysztof Pomian ha così sintetizzato:

Applicare con il massimo rigore nell’esercizio della ricerca e della scrittura, così come nella valutazione dei lavori pubblicati e soprattutto nell’insegnamento superiore, ciò che si potrebbe definire il dogma fondamentale della storia dotta: ossia che il passato può essere conosciuto solo attraverso la mediazione delle fonti, e che le uniche fonti sono quelle scritte.¹

Era un proposito assolutamente legittimo e in linea di principio corretto ma ovviamente utopistico, elemento comune a buona parte del sapere scientifico ottocentesco, le cui basi infatti vennero non a caso messe profondamente in discussione nel secolo successivo. Non che la storia nel Novecento sia diventata un sapere “soggettivo”, quasi un romanzo, al contrario altri aspetti erano stati presi in considerazione oltre alle tradizionali fonti scritte e altri ambiti erano stati affiancati al “politico-istituzionale”: elementi di cultura e mentalità, religiosi, economici, sociali, demografici ecc.; anche la posizione dello storico era cambiata perché era caduta la pretesa di assoluta imparzialità. Edward H. Carr nel 1961 affermava:

Lo storico è, dunque, un individuo. Come tutti gli individui, egli è anche un fenomeno sociale, il prodotto, e, nello stesso tempo, l’interprete più o meno consapevole della società a cui appartiene: è in questa veste che egli si accosta ai fatti del passato. Talvolta parliamo del corso della storia come di un «corteo in cammino». Non è una brutta immagine, a patto che non induca

¹ POMIAN Krzysztof, *Che cos’è la storia?*, trad. Di Marco Di Sario, Torino, Pearson Paravia Bruno Mondadori, 2001, p. 239-240 [ed. orig. *Sur l’histoire*, Paris, Gallimard, 1999].

lo storico a vedersi sotto forma di un'aquila che guardi la scena da una roccia solitaria o come un personaggio importante sul podio. La realtà è ben diversa! Lo storico è semplicemente una figura oscura tra le tante che arranca in un altro settore del corteo. E mentre questo si svolge, piegando ora a sinistra ora a destra, e talvolta ripiegando su se stesso, le posizioni relative dei vari settori mutano continuamente [...] Via via che il corteo avanza appaiono di continuo nuovi panorami, nuovi angoli visuali. Lo storico è parte della storia. L'angolo visuale da cui egli guarda il passato è determinato dalla posizione che egli occupa nel corteo.²

Come tutto questo vale oggi, così ancor di più valeva per gli storici che ci hanno preceduto nelle epoche passate: da un lato, in apertura delle loro opere, affermavano la veridicità, affidabilità e imparzialità dei fatti narrati portando a loro sostegno le autorevoli fonti antiche, le Sacre Scritture o (per i fatti più recenti) l'esperienza diretta o fonti orali attendibili (definibili come *marchi di storicità*³); dall'altro, talvolta inconsapevolmente ma spesso affermandolo apertamente motivando tale scelta, inquadravano i fatti e le vicende narrate in una cornice che intendeva spiegare il momento storico in cui l'autore viveva, ovviamente influenzata dal sostrato culturale e religioso a cui apparteneva, le eventuali finalità "non storiografiche" dell'opera, specie se ci troviamo di fronte a narrazioni con finalità propagandistiche o a cronache universali a forte connotazione religiosa.

Non fa eccezione la *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*⁴ di Ottone, vescovo di Frisinga, composta tra il 1143 e il 1147 di cui il presente lavoro tratta. Come verrà più ampiamente messo in luce nei capitoli successivi, Ottone è consapevole del compito che intende assolvere a servizio della verità, a costo di dover criticare l'operato dei predecessori e degli antenati dell'imperatore a cui l'opera è dedicata:

Sic et cronographorum facultas habet, quae purgando fugiat, quae instruendo eligat; fugit enim mendacia, eligit veritatem. Itaque non indignetur vestra discretio nec sinistre, ut dixi, imperialibus auribus interpretetur, si in historia nostra contra antecessores vel parentes suos ad observandam veritatem aliqua dicta fuerint, cum melius sit in manus incidere hominum quam tetrae fucatum superducendo colorem faciei scriptoris amittere officium.⁵

Il tutto però è inquadrato in una precisa cornice:

² CARR Edward H., *Sei lezioni sulla storia*, trad. di Carlo Ginzburg, Torino, Einaudi, 1966, p. 41 [ed. orig. *What is History?*, London, Macmillan & Co. Ltd, 1961].

³ Cfr. Pomian, *Il passato. Dalla fede alla conoscenza*, in *Che cos'è la storia?*, p. 53-79.

⁴ OTTONIS EPISCOPI FRISINGENSIS *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, ed. Adolf Hofmeister, Hannover-Leipzig, Hahnsche Buchhandlung, 1912 (MGH SS rer. Germ. 45).

⁵ Ottonis Ep. Fr. *Chronica*, ep. dedic. ad imp. et ad canc. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 5).

Civium Babyloniae, gloriam etiam regni Christi post hanc vitam sperandam, in hac expectandam ac pregustandam Ierusalem civibus ostenderem. [...] Sequor autem in hoc opere preclara potissimum Augustinum et Orosium ecclesiae lumina eorumque de fontibus ea, quae ad rem propositumve pertinent, haurire cogitavi.⁶

A questi voluti condizionamenti che modificano, e non poco, il modo di presentare le vicende storiche, che oltretutto fino all'XI secolo compreso sono tratte da altre cronache o annali (opere a loro volta non "neutre"), va aggiunto il contesto in cui Ottone era inserito: il regno di Germania e l'impero (di cui era esponente di rilievo appartenendo all'aristocratica famiglia Babenberg e alle alte gerarchie ecclesiastiche) in continua disputa con il papato nella cosiddetta *lotta per le investiture*, l'ambiente monastico cistercense che in quegli anni era segnato dalla carismatica figura di san Bernardo, il clima religioso delle crociate e il floridissimo ambiente culturale parigino in cui si formò in gioventù.

Dall'Europa del XII secolo e dai suoi protagonisti ha inizio il nostro percorso.

1. La "rinascita" del XII secolo

Nel 1927 lo storico statunitense Charles Homer Haskins pubblicò il fondamentale studio *The Renaissance of the 12th Century*, un saggio per certi aspetti rivoluzionario perché lo studioso americano si pose l'obiettivo di confutare uno dei "classici" della storiografia: il rinascimento quattrocentesco, nella visione di Haskins, sarebbe stato solo il punto di arrivo di un processo iniziato tre secoli prima che coinvolse tutti gli ambiti del sapere, annullando o almeno sfumando questo "salto" culturale e sociale che appariva in certe descrizioni quasi improvviso.⁷ Haskins in apertura del suo saggio infatti si chiede:

Potrà sembrare a molti che il titolo di questo libro sia paradossale.

Come può pensarsi un rinascimento nel XII secolo, nel medioevo, l'età

⁶ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, Prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 8-9).

⁷ Sulla "rinascita" del XII secolo cfr. BENSON Robert L. - CONSTABLE Giles (edited by), *Renaissance and renewal in the Twelfth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1982; CONSTABLE Giles - CRACCO Giorgio - KELLER Hagen - QUAGLIONI Diego, *Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana*, trad. di Rossella Martini, Bologna, Il Mulino, 2003; FERGUSON Chris D., *Europe in transition: A Select, Annotated Bibliography of the Twelfth-Century Renaissance*, New York, Garland, 1989; FERRUOLO Stephen C., *The twelfth Century Renaissance*, in *Renaissances before the Renaissance: cultural revivals of late antiquity and the Middle Ages*, Stanford, Stanford University Press, 1984, p. 114-143; HASKINS Charles H., *La rinascita del XII secolo*, trad. di Paola Marziale Bartole, Bologna Il Mulino, 1972 [ed. orig. *The Renaissance of the 12th Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1927]; JAEGER Stephen, *Pessimism in the Twelfth-Century "Renaissance"*, "Speculum", n. 4, vol. 78 (2003), p. 1151-1183; LE GOFF Jaques, *What did the Twelfth-Century Renaissance Mean?*, in *The Medieval World*, London-New York, Routledge, 2001, p. 635-647; MOORE Robert I., *La prima rivoluzione europea: 970-1215*, trad. di Carlo Zasio, Roma-Bari, Laterza, 2001 [ed. orig. *The First European Revolution: c. 970-1215*, New York-London, Harper and Row, 1972].

dell'ignoranza, del ristagno, della tetraggine, così assolutamente contrastante con la luce, il progresso, la libertà del rinascimento italiano che seguì?⁸

Quasi ironicamente Haskins elenca molti dei pregiudizi e luoghi comuni sul Medioevo (il primo è la stessa definizione di quest'epoca come "età di mezzo") che si sono radicati nei secoli successivi e ancora sono presenti nella nostra visione comune, le cui responsabilità sono chiaramente attribuibili, come Jaques Le Goff ha sintetizzato in poche righe:

The idea of renaissance, which Jacob Burckhardt's *Civilization of the Renaissance in Italy* (1860) implanted so securely in European historiography, appeared to have condemned the medieval period to languish forever in the dungeon of 'the Dark Ages' to which Petrarch, the sixteenth-century humanists and, most inexorably of all, the scholars of the Enlightenment, from Leibnitz to Voltaire, had consigned it.⁹

Nei luoghi comuni, nonostante tutto, c'è spesso qualche elemento di verità e in effetti, per certi aspetti e in certi momenti, il Medioevo fu veramente un'età buia e "arretrata"; si dimentica però che in mille anni, tanta la storiografia tradizionale ne assegna al Medioevo, è facile che sia successo un po' di tutto e le vicende e trasformazioni che coinvolsero l'Europa dei secoli V-XV furono numerose e complesse, in molti casi fondamentali per le epoche successive.

Il Romanticismo rivalutò il Medioevo, ma non nel modo in cui lo fecero Haskins e gli storici dei primi decenni del Novecento: il Medioevo fu un'epoca di vitale spontaneità e freschezza incarnata dalla "purezza" delle popolazioni germaniche che invasero la corrotta e vecchia Europa romana e in cui sorsero quegli "spiriti nazionali" cari ai nazionalismi ottocenteschi, periodo di sincera religiosità e spiritualità di cui l'arte gotica è massima testimonianza. Venne quindi confermata quella definizione "tenebrosa" cara agli illuministi, ribaltandone però il giudizio:

Nor, despite appearances, did Romanticism succeed in rediscovering the light of the Middle Ages. In fact, all it did was to pierce these traditional shadows with a few bright shafts. Lessing put it well: 'The night of the Middle Ages, yes indeed! But it was a night shining with stars.'¹⁰

Per il XII secolo non va però commesso l'errore opposto, ovvero considerare questo l'unico periodo, prendendo in prestito le parole di Giovanni di Salisbury, di "risveglio da un lungo sonno" (cfr. *Metalogicon*, III, 4) perché in fondo di una qualche "rinascita" si può parlare anche per il periodo carolingio, o per l'Italia prima della guerra greco-gotica:

⁸ Haskins, *La rinascita del XII secolo*, p. 5.

⁹ Le Goff, *What did the Twelfth-Century Renaissance Mean?*, p. 635.

¹⁰ Le Goff, *What did the Twelfth-Century Renaissance Mean?*, p. 635.

assolutizzare questa rinascita negando analoghi movimenti precedenti o successivi (magari di portata minore ma pur sempre esistiti) sarebbe un tradimento del pensiero di Haskins che infatti rigettò l'idea di uno stacco tra periodi storici:

Rispondiamo che la continuità della storia rigetta ogni contrasto assoluto di un periodo con l'altro, che le ricerche di questi ultimi tempi ci hanno mostrato un medioevo assai meno cupo e meno statico, e al contempo un rinascimento assai meno luminoso ed improvviso di quanto non si pensasse una volta.¹¹

Il XII secolo, come è stato più volte ripetuto, fu un secolo particolarmente attivo in questo “nuovo” Medioevo:

Questo secolo, il secolo di san Bernardo e della sua mula, fu per molti aspetti un'età di vita fresca e vigorosa; contrassegnata dalle crociate, dalla nascita delle città e dei primi stati burocratici dell'Occidente, quest'epoca vide la pienezza dell'arte romanica e gli albori di quella gotica, il diffondersi delle letterature volgari, la riscoperta dei classici latini, della poesia latina e del diritto romano, lo studio della scienza greca con le sue appendici arabe e di buona parte della filosofia greca, il sorgere delle prime università europee. Il XII secolo ha lasciato la sua impronta sull'istruzione superiore, sulla scolastica, sugli ordinamenti giuridici europei, sull'architettura e la scultura, sul dramma liturgico, sulla poesia latina e volgare.¹²

Come si è appena letto, nella prefazione dell'opera sono elencati gli ambiti che l'autore esamina: letteratura e poesia, diritto, storiografia, filosofia, scienza, arte; in altre parole tutto il sapere fu coinvolto da questo movimento che fu conseguenza e concausa del forte sviluppo economico e urbano che favorì l'incremento degli scambi e della circolazione di persone e idee (energie che si riversarono anche nelle crociate). Di questa sinergia parla anche Robert I. Moore nello studio *La prima rivoluzione europea*, un saggio che descrive puntualmente le trasformazioni e le resistenze a questi cambiamenti che caratterizzarono l'Europa dalla fine del X secolo fino al IV concilio Lateranense del 1215, che impose una rigida disciplina e uno stretto controllo nella vita della Chiesa che finirono per soffocare questi movimenti:

La creazione di una nuova cultura elevata ed erudita non solo dipendeva dalla ricostruzione dell'ordine sociale ed economico, ma forniva i meccanismi per trasmettere e disseminare le abilità – pensiero ordinato, capacità di leggere e far di conto, dimestichezza giuridica – essenziali sia per

¹¹ Haskins, *La rinascita del XII secolo*, p. 5.

¹² Haskins, *La rinascita del XII secolo*, p. 6.

conseguire e distribuire profitto, che per l'esercizio del potere generato dal nuovo ordine.¹³

Che realmente ci sia stata una *rinascita del XII secolo* è fuori discussione, ma non mancano dubbi e alcune perplessità. Infatti un conto è parlare *oggi* di questo sviluppo, altra cosa è capire quali fossero il pensiero e la consapevolezza dei *contemporanei* sulla percezione della loro epoca: i due piani, come vedremo più avanti, divergono.

2. La lotta per le investiture

Enrico III fu l'ultimo imperatore che riuscì a far sentire la propria forza nei confronti del papato e delle famiglie romane. Il suo appoggio alla lotta contro il clero mondano fu evidente quando intervenne nel 1046 convocando un concilio a Sutri per risolvere la gravissima situazione al vertice della Chiesa che vedeva la presenza di tre papi, espressione delle litigiose famiglie dell'Urbe: Benedetto IX, Silvestro III e Gregorio VI, quest'ultimo esponente delle nuove correnti riformatrici, ma colpevole di simonia. Tutti e tre vennero deposti, e al loro posto fu scelto il cluniacense Suidgero, vescovo di Bamberg, che divenne papa con il nome di Clemente II. Le continue lotte tra le fazioni tedesche costrinsero però Enrico a far presto ritorno in patria.

Nel corso dell'XI secolo in Italia il potere dei sovrani tedeschi si fece sentire sempre meno e Roma si adattò in fretta all'assenza della tutela imperiale: da una parte prese forza l'aristocrazia locale, dall'altra la Sede Apostolica trovò un sicuro rifugio nell'alleanza con i Canossa-Lorena, marchesi di Toscana. Nel 1057 venne eletto Federico di Lorena con il nome di Stefano IX, fratello del margravio Goffredo il Barbutto, elezione per niente gradita dalle più potenti famiglie romane che fecero eleggere Benedetto X. Stefano morì appena un anno dopo: venne eletto Gerardo, vescovo di Firenze, con il nome di Niccolò II. Nel frattempo era stato inviato in Germania il monaco Ildebrando di Soana, uno dei più accesi sostenitori dell'indipendenza ecclesiastica, a perorare la causa di Stefano, che era stato eletto in tutta fretta senza informare l'imperatore; quando tornò in Italia appoggiò Niccolò, che nel 1059 promulgò il *Decretum in electione papae* che restrinse il diritto di elezione del pontefice ai soli cardinali, un affronto quindi alle prerogative imperiali che fece reagire anche le gerarchie ecclesiastiche tedesche.

In un clima di fortissima tensione, a Niccolò II successe Alessandro II, il vescovo di Lucca Anselmo da Baggio. Anselmo aveva uno stretto rapporto con Ildebrando e insieme erano stati a Milano per risolvere il conflitto in corso tra la curia ambrosiana e il movimento

¹³ Moore, *La prima rivoluzione europea*, p. 199.

della *pataria*, che lottava contro il malcostume del clero: i due contendenti si erano appellati a Roma, e non all'imperatore che formalmente era il loro sovrano. Il nuovo papa era sgradito a Enrico IV che reagì, per non perdere ulteriore terreno nella penisola italiana, convocando un sinodo a Basilea che elesse Onorio II, Cadalo vescovo di Parma.

Quando Alessandro morì, nell'aprile 1073, a furor di popolo venne eletto Ildebrando, che prese il nome di Gregorio VII. Assieme a Umberto di Silvacandida¹⁴ e Pier Damiani, Gregorio fu uno dei teorici e fautori di una riforma profonda della Chiesa, da tempo invocata da più parti, in particolare dal mondo monastico (primi fra tutti i benedettini cluniacensi e cistercensi) ma anche dai laici, e intendeva limitare le pesanti ingerenze dei poteri secolari nelle questioni ecclesiastiche.¹⁵

Il rapporto tra potere temporale e potere spirituale nella Cristianità è sempre stato problematico perché fu fin dall'inizio, da quando la Chiesa venne considerata istituzione riconosciuta nell'impero romano (con gli editti di Milano del 313 e di Tessalonica del 380), un rapporto ambiguo. Le dottrine che stanno alla base delle diverse configurazioni di questo rapporto sono riconducibili a due Padri della Chiesa, Eusebio di Cesarea (265-340) e Agostino d'Ipbona (354-430), e a Gelasio I, papa dal 492 al 496. Il loro pensiero sul rapporto tra i due poteri (e i relativi influssi nei secoli successivi) saranno trattati più avanti nel terzo capitolo.¹⁶ Per ora basti ricordare che, limitandosi all'Europa occidentale, nonostante la pressoché continua rivendicazione, più o meno esplicita, di preminenza da parte dei papi, la tutela imperiale sulla Chiesa fu forte, soprattutto nei secoli IX e X, e i poteri laici giunsero ad avere un grande peso negli affari ecclesiastici: ai vertici tramite la necessaria approvazione

¹⁴ Umberto è ricordato anche come grande avversario dell'unione con la Chiesa greca. Fu uno dei principali attori nella rottura definitiva tra Gregorio IX e il patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario essendo stato uno dei legati papali che il 16 luglio 1054 scomunicarono il patriarca.

¹⁵ Sulla riforma gregoriana e la lotta per le investiture cfr. AZZARA Claudio, *Le civiltà del Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 107-116; BROOKE Zachary N. - GWATKIN Henry M. - PREVITÉ-ORTON Charles W. - TANNER Joseph R. - WHITNEY James P. (a cura di), *Storia del Mondo Medievale*, vol. 4, *La riforma della chiesa e la lotta fra papi e imperatori*, Milano, Garzanti, 1979 [ed. orig. *The Cambridge Medieval History*, vol. 3, *Germany and the Western Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922]; CANTARELLA Glauco M. - TUNIZ Dorino (a cura di), *Il papa ed il sovrano. Gregorio VII ed Enrico IV nella lotta per le investiture*, Novara, Europa, 1985; CANTARELLA Glauco M., *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa (1073-1085)*, Roma-Bari, Laterza, 2005; CAPITANI Ovidio, *L'età «gregoriana»*, in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, vol. 1, *Il Medioevo. I. I quadri generali*, Torino, UTET, 1988, p. 361-390; CAPITANI Ovidio, *L'Italia medievale nei secoli del trapasso: la riforma della Chiesa (1012-1122)*, Bologna, Pàtron, 1984; CASTELFRANCHI Liana - SALVARANI Renata (a cura di), *Matilde di Canossa, il papato, l'impero. Storia, arte, cultura alle origini del romanico* (catalogo della mostra svoltasi a Mantova, Casa del Mantegna, dal 31 agosto 2008 all'11 gennaio 2009), Cinisello Balsamo, Silvana, 2008; DE MATTEIS Maria C., *La chiesa verso un modello teocratico: da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, vol. 1, *Il Medioevo. I. I quadri generali*, Torino, UTET, 1988, p. 425-452; EHLER Sidney Z. - MORRALL John B., *La riforma gregoriana*, in *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Milano, Vita e Pensiero, 1958, p. 50-81; MICCOLI Giovanni, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Firenze, La Nuova Italia, 1966; TABACCO Giovanni, *Sacerdozio e impero fra intuizioni sacrali e procedimenti razionali*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura. Atti della decima Settimana internazionale di studio. Mendola, 25-29 agosto 1986*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, p. 3-20.

¹⁶ A cui si rimanda anche per indicazioni bibliografiche sull'argomento.

imperiale dell'elezione papale (il cosiddetto *Privilegium Othonis*), più in basso con l'affidamento ad alti prelati di prerogative dei poteri laici, tramite investitura feudale, che comportò la commistione delle sfere religiosa e temporale; re e imperatori si sentivano pienamente legittimati a nominare vescovi e abati, a maggior ragione se la loro nomina costituiva contemporaneamente la nomina di un loro funzionario. Spesso poi ai sovrani e alle principali famiglie erano legati importanti monasteri di loro fondazione, con annesse proprietà e proventi. Non va infine dimenticato il fenomeno delle *chiese private* che accompagnò il forte incastellamento tra il IX e l'XI secolo, chiese molto legate al signore locale ed estranee all'autorità episcopale. È facile intuire come per molti uomini di Chiesa l'attività pastorale fosse raramente al centro dei loro pensieri e numerose erano le critiche per i cattivi costumi diffusi nel clero; le pratiche simoniache, ovvero la compravendita di cariche ecclesiastiche, erano inoltre diffusissime. Al di là della questione di prestigio, dietro la contesa per il primato tra temporale e spirituale c'erano quindi, com'era da aspettarsi, soprattutto questioni politiche ed economiche.

Nella seconda metà dell'XI secolo la forte rivendicazione di *libertas* per la Chiesa divenne pretesa di superiorità: nel 1075 furono vietate le concessioni di vescovati da parte di qualunque autorità secolare. Dello stesso anno è il *Dictatus papae*, una raccolta di ventisei brevi proposizioni (si tratta forse di un indice o di un progetto di una collezione canonica) in cui, senza lasciare spazio a interpretazioni "diplomatiche", è affermata l'assoluta superiorità del papa all'interno della Chiesa e nei confronti di qualunque altra autorità. Lo scontro fra i due *poteri universali* fu inevitabile: nel 1076 a Worms Enrico IV e numerosi vescovi tedeschi a lui fedeli (che spesso univano alla loro posizione ecclesiastica dei poteri politici) non riconobbero Gregorio come papa e lo deposero; la risposta di Ildebrando non si fece attendere: scomunicò i vescovi oppositori e lo stesso Enrico, sciolse i sudditi dal giuramento di fedeltà al sovrano e depose l'imperatore, applicando alla lettera il *Dictatus papae*. La guerra civile in Germania era alle porte ed Enrico poté evitarla solo riconciliandosi col papa umiliandosi nel celebre incontro di Canossa (gennaio 1077). Enrico riuscì all'ultimo a ristabilire la propria autorità nell'impero, ma la sua immagine ne uscì molto danneggiata.

Se le idee riformatrici lentamente attecchirono nella Chiesa, la vittoria politica di Gregorio fu una vittoria di Pirro perché nel 1080 lo scontro riprese con la nomina da parte imperiale dell'antipapa Clemente III, situazione che si protrasse per oltre trent'anni. L'imperatore, scomunicato nel frattempo una seconda volta, nel giro di alcuni anni ebbe la meglio su tutti i suoi avversari, fino ad assediare Roma nel 1084.

Lo scontro proseguì con il successore di Ildebrando, Urbano II, che mostrò subito di voler proseguire sulla strada intrapresa da Gregorio con l'iniziativa papale della prima crociata. L'imperatore si trovò a fronteggiare nel 1104 addirittura il proprio figlio Enrico, dal 1099 coreggente del trono di Germania, che costrinse il padre all'abdicazione nel 1105. Fu riconosciuto re dopo la morte di Enrico IV, avvenuta l'anno seguente a Liegi.

Solo nel 1122 tra papa Callisto II e l'imperatore Enrico V si raggiunse un accordo, conosciuto come il *concordato di Worms*, confermato l'anno seguente dal I concilio Lateranense. Il concordato stabiliva la separazione, elemento innovativo per l'epoca, tra elezione di vescovi e abati e la loro investitura distintamente di poteri spirituali e temporali. L'imperatore non aveva diritto ad alcun intervento nelle elezioni in Italia e Borgogna, mantenendo invece il diritto di presenziare personalmente, o tramite un legato, e dirimere eventuali controversie nelle elezioni in Germania. In Italia e Borgogna l'investitura laica sarebbe avvenuta solamente dopo la consacrazione, in Germania invece tra elezione e consacrazione.

Nel 1125 Enrico V morì senza lasciare eredi diretti e gli effetti della lotta per le investiture si fecero sentire nella contesa per la successione imperiale: i sostenitori di una linea intransigente nei confronti della Chiesa romana, capitanati dalla potente famiglia degli Hohenstaufen duchi di Svevia (dal loro castello di Waiblingen il nome *ghibellini*), appoggiarono Corrado, duca di Franconia (fratellastro di Ottone di Frisinga); i filopapali appoggiarono la famiglia Welfen (da cui *guelfi*), duchi di Baviera, e la candidatura di Lotario di Supplimburgo che venne eletto re di Germania nel 1125. Molti grandi feudatari tedeschi, consapevoli dell'eccessiva potenza che la casa di Baviera aveva raggiunto, nel 1127 elessero Corrado, prontamente scomunicato da Onorio II.

Lotario II venne incoronato imperatore nel 1133 da Innocenzo II. Dopo la sua morte nel 1138 gli successe il suo avversario Corrado che regnò come Corrado III dal 1138 al 1152, senza mai essere incoronato imperatore. Dopo la sua morte venne eletto re di Germania il nipote e duca di Svevia Federico, sancendo la vittoria dell'ala più intransigente verso la Chiesa romana.

3. *La seconda crociata*

“Ab Iherosolimorum finibus et urbe Constantinopolitana relatio gravis emersit et saepissime jam ad aures nostra pervenit, quod videlicet gens regni Persarum, gens extranea, gens prorsus a Deo aliena, [...] terras illorum Christianorum invaserit. [...] Viam sancti Sepulcri incipite, terram illam

nefariae genti auferte, eamque vobis subijcite, terra illa filiis Israel a Deo in possessionem data fuit, sicut Scriptura dicit, *quae lacte et melle fluit*. [...] Arripite igitur viam hanc in remissionem peccatorum vestrorum, securi de immarcescibili gloria regni cœlorum.” Haec ed id genus plurima ubi papa Urbanus urbano sermone peroravit, ita omnium qui aderat affectus in unum conciliavit ut adclamarent: *Deus vult! Deus vult!*¹⁷

Con queste parole, secondo la testimonianza di Roberto, monaco di Reims, papa Urbano II a Clermont nel novembre 1095 diede inizio al vasto e poliedrico movimento crociato, sancendo l'unione di pellegrinaggio (con tutti i connessi privilegi spirituali) e guerra santa: una sintesi che si dimostrò fortunata visto il successo di questa “formula” nei secoli successivi, utilizzata per giustificare conflitti al di fuori dell'originario contesto della Terra Santa.¹⁸

Meno di quattro anni dopo, il 7 giugno 1099, i crociati guidati da Goffredo di Buglione, duca della Bassa Lorena, Raimondo di Saint-Gilles, conte di Tolosa, e altri membri dell'alta aristocrazia europea, cinsero d'assedio Gerusalemme, meta finale di un viaggio intrapreso tre anni prima. Poco più di un mese dopo, il 15 luglio, la città venne presa d'assalto e conquistata dopo un massacro senza precedenti. Nella sua cronaca Guglielmo di Tiro descrisse con toni apocalittici la terribile scena:

Horror erat denique cesorum intueri multitudinem et humanorum artuum passim fragmenta conspiciere et effusi sanguinis aspergine cunctam redundare superficiem.¹⁹

Con la conquista di Gerusalemme le terre sottratte ai musulmani non vennero restituite, come aveva preteso il *basileus*, all'impero romano d'Oriente a cui appartenevano prima della conquista islamica: vennero eretti quattro stati cristiani *d'Oltremare*: il regno di Gerusalemme, retto dall'*Advocatus Sancti Sepulchri* Goffredo di Buglione che rifiutò il titolo di re (ma così non fece dopo la sua morte il fratello Baldovino), la contea di Tripoli, il principato di Antiochia e la contea di Edessa.

Per una trentina d'anni la situazione rimase tranquilla. In seguito le cose iniziarono a cambiare quando i musulmani trovarono nuova unità sotto la guida di Imad ad-Din Zengî,

¹⁷ ROBERTI MONACHI *Historia Iherosolimitana* I, 1-2 (Recueil del Historiens del Croisades. Historiens Occidentaux, vol. 3, p. 727-729).

¹⁸ Per un approfondimento sulle crociate cfr. BRIDGE Antony, “Dio lo vuole”. *Storia delle crociate in Terrasanta*, Milano, Rizzoli, 1981 [ed. orig. *The crusades*, London, Granada Publishing Ltd, 1980]; DEMURGER Alain, *Crociate e crociati nel medioevo*, trad. di Emanuele Lana, Milano, Garzanti, 2010 [ed. orig. *Croisades et croisés au Moyen âge*, Paris, Flammarion, 2006]; FLORI Jean, *Le crociate*, trad. di Nicola Muschitello, Bologna, Il Mulino, 2003 [ed. orig. *Les croisades*, Paris, Gisserot, 2001]; PHILLIPS Jonathan, *Sacri guerrieri. La straordinaria storia delle crociate*, trad. di Cristina Spinoglio, Roma-Bari, Laterza, 2013 [ed. Orig. *Holy Warriors: A Modern History of the Crusades*, London, Vintage, 2010].

¹⁹ WILLELMI TYRENSIS ARCHIEPISCOPI *Chronicon* VIII, 20 (CCCM 63, p. 412).

atabeg di Aleppo e Mosul: il 24 dicembre 1144 conquistò Edessa, decretando la fine di uno degli stati cristiani di Terra Santa. Gli altri regni, rendendosi conto della loro debolezza, chiesero aiuto all'Occidente. Nel novembre 1145 Ugo, vescovo di Gabala e ambasciatore del regno di Gerusalemme, presentò a Viterbo (Roma era in piena rivolta popolare) l'appello a papa Eugenio III; in quell'occasione si trovava a Viterbo anche Ottone di Frisinga, che per la prima volta sentì parlare delle imprese del principe-sacerdote nestoriano Gianni, il quale in Oriente avrebbe ottenuto diverse vittorie contro gli infedeli, inserendo poi la vicenda nella *Historia de duabus civitatibus*.²⁰

Eugenio accolse l'appello dando inizio all'*iter Hierosolymitanum* con la bolla *Quantum praedecessores* invitando la Cristianità a ripetere le imprese avvenute mezzo secolo prima, che nel frattempo erano divenute oggetto di venerazione e narrazioni epiche.²¹ Fin da subito Luigi VII di Francia si propose di recarsi in Terra Santa, ma i nobili francesi non erano altrettanto entusiasti: era infatti la prima volta che il sovrano di uno dei grandi regni europei si impegnava personalmente a partecipare alla crociata. Per convincerli servì la bolla papale e tutta l'abilità e il carisma di Bernardo di Chiaravalle. L'assemblea di Vézelay, in Borgogna, del marzo 1146 rappresentò forse il momento più elevato dell'attività del predicatore che fu sicuramente la figura chiave che rese possibile la spedizione: in quell'occasione l'assemblea fu talmente trascinata che in massa i presenti chiesero di prendere la croce. Nell'autunno dello stesso anno Bernardo predicò in Germania e nelle Fiandre, anche per evitare le persecuzioni contro gli ebrei che mezzo secolo prima avevano accompagnato in quei luoghi la partenza per la Terra Santa. Il successo andò oltre qualunque previsione, in un'atmosfera quasi di delirio.

L'arruolamento di Corrado III di Germania non fu semplicissimo, perché la situazione politica tedesca non era tranquilla: solo la decisione di Guelfo, duca di Baviera e principale avversario di Corrado, di prendere la croce sciolse i dubbi sull'adesione dello stesso sovrano alla crociata in occasione della dieta di Spira del Natale 1146, in cui si rividero scene simili a Vézelay; Bernardo, per convincere il re, lo interrogò come se fosse di fronte a Cristo per il Giudizio Finale con la famosa domanda «Uomo, che cosa non ho fatto per te che avrei dovuto fare?» al che Corrado, secondo la tradizione scoppiando in lacrime, decise di prendere la croce.

²⁰ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, 33.

²¹ Sulla seconda crociata in particolare cfr. PHILLIPS Jonathan, *The Second Crusade: extending the frontiers of Christendom*, New Haven-London, Yale University Press, 2007; SETTON Kenneth M., *The Second Crusade*, in *A History of the Crusades*, vol. 1, *The First Hundred Years*, Madison-Milwaukee-London, The University of Wisconsin Press, 1969, p. 463-512.

Il 10 settembre 1147 la spedizione tedesca, percorso lo stesso itinerario di Goffredo di Buglione, raggiunse Costantinopoli. Inizialmente la convivenza con i bizantini fu serena, ma la scarsa disciplina dei crociati si fece sentire e presto vennero traghettati sulla riva asiatica del Bosforo. Impaziente di incontrare i turchi sul campo di battaglia, Corrado non attese l'arrivo di Luigi e proseguì da solo dividendo le sue forze in due gruppi: la maggior parte degli uomini in armi puntò direttamente verso la Siria, ma nell'ottobre 1147 caddero in un'imboscata presso Dorileo (vicino all'attuale Eskişehir in Turchia); la maggior parte dei pellegrini inermi, guidati da Ottone di Frisinga, percorse invece l'itinerario costiero, anch'esso non esente da difficoltà. Il sospetto che i bizantini stessero facendo doppio gioco si dimostrò di non essere infondato. Corrado, per le ferite subite, svernò a Costantinopoli su richiesta dell'imperatrice Irene, la cognata Berta di Sulzbach. Nel febbraio 1149 Luigi e la moglie Eleonora d'Aquitania raggiunsero finalmente Antiochia, presso il principe Raimondo, zio della regina, che sperava in una campagna nel nord della Siria. Il desiderio di Luigi era invece raggiungere prima possibile Gerusalemme dove già si trovava Corrado, giunto via mare da Costantinopoli; inoltre la situazione di Edessa era così compromessa da essere oramai irrecuperabile: i rapporti tra Luigi e Raimondo presto si deteriorarono. Girarono voci, non troppo infondate, di una relazione tra Eleonora e lo zio che in questo modo si sarebbe vendicato del mancato aiuto francese.

Il 24 giugno 1148 a Palmarea, presso Acri, si svolse una grande assemblea a cui parteciparono Luigi VII di Francia, Corrado III di Germania, Baldovino III di Gerusalemme e le maggiori personalità del regno: si decise che l'obiettivo della crociata sarebbe stato Damasco.

La battaglia attorno a Damasco durò appena quattro giorni: inizialmente le sorti sembrarono pendere dalla parte dei crociati ma, per carenza di cibo e acqua e per il crescente antagonismo tra gli occidentali e i franchi locali, i cristiani dovettero ritirarsi senza essere stati sconfitti sul campo dopo aver appreso che il figlio di Zengî, Nur al-Din (per i cristiani Norandino), stava marciando sulla città. Fu una sconfitta umiliante, la cui responsabilità fu fatta ricadere, forse a ragione, sui *poulains*, i "bastardi" franco-siriaci, che si sarebbero lasciati corrompere dai damasceni.

Corrado fece presto ritorno in Germania mentre Luigi si fermò in Levante per circa un anno. Nel giugno 1149 Norandino sconfisse e uccise in battaglia Raimondo di Antiochia. In Europa la notizia del fallimento della crociata ebbe forti ripercussioni: perché una sconfitta in una guerra per una causa così giusta e santa? Oltre ai cristiani d'Oriente vennero additati i capi della spedizione e lo stesso san Bernardo divenne oggetto di pesanti critiche: la sua

difesa si basò sul rammentare il peso dei peccati degli uomini e sull'imperscrutabilità dei disegni divini. Sulla stessa linea si mantennero bene o male tutti i cronisti della crociata, compreso Ottone che commentò la spedizione con queste parole:

Tam arduo et bono inchoata principio tam humilem et non bonum exitum acceperit.²²

Il motivo della sconfitta è esposto alcuni capitoli prima:

Verum quia peccatis nostris exigentibus, quem finem predicta expeditio sortita fuerit, omnibus notum est, nos, qui non hac vice tragediam, sed iocundam scribere proposuimus hystoriam, aliis vel alias hoc dicendum relinquimus.²³

Lo smacco della seconda crociata e la vittoria su Raimondo di Antiochia rafforzarono l'idea di *jihad* di cui Norandino fu la guida fino alla morte nel 1174. Ne raccolse l'eredità uno dei suoi generali, il curdo Salah al-Din, meglio noto come Saladino, che già deteneva il potere in Egitto. Tra il 1174 e il 1183 sconfisse tutti i rivali siriani unendo sotto un'unica bandiera le fazioni musulmane della regione, rivolgendosi poi agli stati latini.

Il re di Gerusalemme, Baldovino IV il Lebbroso, cercò in tutti i modi di far sopravvivere il regno chiedendo nel 1184 aiuto all'Occidente, ma morì l'anno seguente senza aver ricevuto risposta; gli successe Guido di Lusignano, marito di Sibilla sorella del re. La tensione tra cristiani e musulmani aumentò fino allo scontro aperto: impiegando tutte le forze che il regno poteva mettere in campo, Guido affrontò Saladino ai Corni di Hittin, sul lago di Tiberiade, il 4 luglio 1187 e la sconfitta per i cristiani fu pesantissima. La strada per Gerusalemme era aperta: uno dopo l'altro caddero quasi tutti gli insediamenti cristiani e alla fine di settembre iniziò l'assedio della Città Santa. Il 2 ottobre 1187 la città venne consegnata a Saladino che, diversamente da quanto avvenne nel 1099, permise a tutti coloro che lo desiderassero di andarsene pacificamente pagando un piccolo riscatto (che per i meno abbienti fu peraltro condonato).

L'eco della caduta di Gerusalemme risuonò fortissima in tutta la Cristianità: si narra che papa Urbano III morì il 20 ottobre 1087 a causa della terribile notizia. Il suo successore, Gregorio VIII, con la bolla *Audita tremendi* del 29 ottobre lanciò un nuovo appello alla crociata a cui risposero, come nel 1146, i maggiori sovrani d'Europa: già in novembre Riccardo, figlio del re d'Inghilterra Enrico II, prese la croce e una volta divenuto re, nel luglio 1189, si accordò con Filippo Augusto di Francia; incontratisi a Vézelay, partirono

²² OTTONIS ET RAHEWINI *Gesta Friderici I. imperatoris* I, 65, ed. Georg Waitz, Hannover-Leipzig, Hahnsche Buchhandlung, 1912 (MGH SS rer. Germ. 46, p. 91).

²³ Ottonis et Rahewini *Gesta* I, 46 (MGH SS rer. Germ. 46, p. 65).

insieme per la Terra Santa. Erano stati però preceduti dall'anziano Federico Barbarossa, veterano della seconda crociata, che il 27 marzo 1188 aveva aderito all'impresa durante una dieta imperiale a Magonza. L'imperatore morì durante il viaggio, non potendo rivedere i luoghi santi che aveva potuto ammirare quarant'anni prima. Aveva così inizio la terza crociata, culminata nel confronto, descritto nei secoli successivi con toni leggendari, tra Saladino e Riccardo Cuor di Leone.

4. *Il lungo regno di Federico Barbarossa*

Federico, nato intorno al 1120 probabilmente a Waiblingen, era in vario modo imparentato con tutte le principali famiglie tedesche: il padre Federico l'Orbo era duca di Svevia, lo zio materno Enrico era duca di Baviera e in seguito acquisì anche il ducato di Sassonia, lo zio paterno Corrado divenne re di Germania, la nonna paterna Agnese era figlia dell'imperatore Enrico IV e moglie del margravio d'Austria Leopoldo III, la nonna materna Wulfhild apparteneva alla famiglia dei Billung di Sassonia.²⁴

Dell'infanzia e della giovinezza di Federico non si sa quasi nulla. Divenne duca di Svevia, con il nome di Federico III, nel 1147 e nello stesso anno partì per la crociata assieme allo zio. Nel 1152 Corrado III, a cui era rimasto un solo figlio ancora fanciullo, designò Federico suo erede: il duca di Svevia rappresentava la scelta migliore in quel periodo travagliato perché i suoi legami familiari si traducevano nell'unione delle dinastie guelfa e ghibellina fino a quel momento in lotta per il potere. Il 4 marzo 1152, dopo la morte di Corrado, si riunì una dieta a Francoforte:

Ubi cum de eligendo principe primates consultarent, [...] tandem ab omnibus Fridericus Suevorum dux, Friderici ducis filius, petitur cunctorumque favore in regem sublimatur.²⁵

Il 9 marzo Federico venne incoronato re di Germania ad Aquisgrana nella Cappella Palatina.

²⁴ Sul regno di Federico I e sui rapporti tra papato e impero nel secolo XII cfr. APPELT Heinrich, *Christianitas und Imperium in der Stauferzeit*, in *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di una società. Atti della ottava Settimana internazionale di studio. Mendola, 30 giugno - 5 luglio 1980*, Milano, Vita e Pensiero, 1983, p. 26-44; CARDINI Franco, *Il Barbarossa*, Milano, Mondadori, 1985; CARLYLE Robert W. e Alexander J., *Federico I e il papato*, in *Il pensiero politico medievale*, vol. 2, *Le dottrine politiche dal decimo al tredicesimo secolo*, trad. di Sergio Cotta, Roma-Bari, Laterza, 1959, p. 517-539; FOREVILLE Raymonde - ROUSSET DE PINA Jean, *Storia della Chiesa*, vol. 9/2, *Dal primo Concilio Lateranense all'avvento di Innocenzo III*, trad. di Antonio Gazzera, Torino, Editrice S.A.I.E., 1974; MANSELLI Raoul - RIEDMANN Josef (a cura di), *Federico Barbarossa nel giudizio dei suoi contemporanei*, in *Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e in Germania*, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 45-81; MUNZ Peter, *Frederick I Barbarossa*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 5, New York, Charles Scribner's Sons, 1985, p. 212-214; PÉCOUT Thierry, *Federico I Barbarossa (1122-1190)*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. 2, Roma, Città Nuova, 1998, p. 706-708.

²⁵ Ottonis et Rahewini *Gesta II*, 1 (MGH SS rer. Germ. 46, p. 103).

La situazione tedesca era tutt'altro che tranquilla e per i primi due anni Federico si adoperò per pacificare il regno. Al cugino Enrico il Leone venne restituito il ducato di Baviera che Corrado gli aveva sottratto, subentrando a Enrico di Babenberg che in compenso ricevette la marca austriaca eretta a ducato.

Nell'autunno del 1154 Federico scese per la prima volta in Italia. A Roncaglia, presso Piacenza, venne convocata una dieta a cui parteciparono il marchese di Monferrato, sostenitore del re, e i rappresentanti di molti comuni. Federico ascoltò le lamentele e le richieste dei presenti e in particolare delle molte città che cercavano di opporsi all'espansionismo di Milano. Ciò che importava a Federico era però la restituzione degli *iura regalia*, i diritti regi che le città nel tempo avevano fatto propri; il sovrano forse non comprese a pieno il peso ormai assunto dalle realtà comunali, con i loro statuti e organi di governo.

Il 24 aprile 1155 Federico cinse a Pavia la corona ferrea di re d'Italia:

Peracta victoria rex a Papiensibus ad ipsorum civitatem triumphum sibi exhibituris invitatur, ibique ea dominica qua *Iubilare* canitur in ecclesia sancti Michaelis, ubi antiquum regnum Longobardorum palatium fuit, cum multo civium tripudio coronatur.²⁶

Partì poi per Roma, dove la situazione era incandescente a causa della ribellione popolare guidata da Arnaldo da Brescia. Adriano IV, l'inglese Nicholas Breakspear eletto papa alcuni mesi prima, si appellò al giovane sovrano per ristabilire l'ordine nell'Urbe, come stabilito tre anni prima con gli accordi di Costanza tra Corrado III ed Eugenio III.²⁷ Adriano sapeva bene che questo aiuto gli sarebbe costato qualche concessione al re sulla Chiesa tedesca, ma vista la situazione non aveva molta scelta. In maggio Federico passò per Bologna dove entrò in contatto con lo studio giuridico: fu un incontro fecondo perché il diritto romano da poco riscoperto costituì la base su cui si fondarono le rivendicazioni imperiali degli anni successivi.²⁸

²⁶ Ottonis et Rahewini *Gesta* II, 27 (MGH SS rer. Germ. 46, p. 132).

²⁷ Il *trattato di Costanza* del 23 marzo 1153, negoziato da papa Eugenio III e Corrado III e ratificato da Federico I, succeduto nel frattempo allo zio, prevedeva l'impegno da parte del sovrano tedesco di riportare il papa a Roma e, da parte di entrambe le parti, di non concludere nessuna pace con i repubblicani romani e con i Normanni e scacciare definitivamente i Bizantini dalla penisola italiana.

²⁸ A conferma dell'alleanza che si instaurò tra Federico e l'ambiente giuridico bolognese, l'imperatore emanò nel 1155 la Costituzione *Habita* per tutelare i professori e gli studenti che si recavano a insegnare e studiare a Bologna che spesso erano oggetto, in quanto stranieri, di vessazioni, rappresaglie e ingiusti trattamenti economici. Lo studio di Bologna era tenuto in grande considerazione da Federico per il supporto giuridico che il diritto giustiniano, in particolare l'interpretazione della *lex regia de imperio* con cui il popolo romano conferì al principe tutti i poteri: Innerio riteneva la *lex regia* alienazione totale, definitiva e irrevocabile per cui qualunque consuetudine contraria alla legge emanata dal sovrano è priva di efficacia. Con la vittoria de Comuni a Legnano (1176) e la pace di Costanza (1183) anche le interpretazioni dei civilisti cambiarono a favore della possibilità di derogare con le consuetudini le leggi dell'imperatore.

Imboccata la via Francigena Federico giunse infine alle porte di Roma. Adriano aveva scagliato l'interdetto e la situazione prima di Pasqua, in una città che traeva molti dei suoi guadagni dai pellegrini, era divenuta insostenibile e il 23 marzo Arnaldo era stato scacciato. Per Federico fu semplice farlo catturare: alla fine di giugno Arnaldo venne giustiziato, il corpo bruciato e le ceneri sparse nel Tevere. Adriano liberò infine Roma dall'interdetto.

Dopo aver rifiutato la proposta di ricevere la corona imperiale dal popolo di Roma,²⁹ sabato 18 giugno 1155 Federico venne incoronato a San Pietro. Sull'altra sponda del Tevere c'era però molta agitazione e infatti sia il papa che l'imperatore lasciarono la città. Nel 1156 Federico tornò in Germania e Adriano, rimasto solo, dovette scendere a patti con i Normanni, riconoscendo Guglielmo I re di Sicilia ma contravvenendo al trattato di Costanza.

Solo due anni dopo l'incoronazione, gli accordi tra papa e imperatore erano lettera morta. Alla dieta di Besançon il papa inviò una lettera a Federico per comunicargli dell'accordo con i Normanni in cui l'uso del termine *beneficium* era facilmente interpretabile nei termini di una gerarchia a favore del pontefice: vista la cura con cui all'epoca si faceva uso dei termini che caratterizzavano i rapporti feudali, è probabile che questo incidente diplomatico, che ebbe come protagonisti l'arcicancelliere Rainaldo di Dassel e il legato pontificio Rolando Bandinelli, fosse voluto. L'anno seguente arrivò il chiarimento ufficiale da parte del papa che, momentaneamente, risolse la questione.

Nel 1158 Federico valicò per la seconda volta le Alpi e si confrontò con Milano, riuscendo a piegarla. L'11 novembre nuovamente a Roncaglia si tenne una dieta del regno d'Italia. Il rapporto con i giuristi bolognesi e con il diritto romano diede i suoi frutti perché Federico pretese la restituzione di tutti i diritti regi che non potevano decadere per il solo fatto di essere venuti meno nella pratica: l'elezione di duchi, conti e marchesi, la nomina dei consoli cittadini, l'amministrazione della giustizia, il diritto di battere moneta, la riscossione di pedaggi, tasse doganali e altri diritti fiscali, il *fodro* (la tassa dovuta in occasione del transito del sovrano), tutte prerogative che sarebbero state poi necessariamente delegare a signori e città, ma la cui fonte da tutti riconosciuta doveva essere l'imperatore. Le città, alcune perché erano state sconfitte, altre per paura di esserlo presto e altre preferendo la sperabilmente lontana tutela imperiale all'ingombrante presenza milanese, accettarono le decisioni di Roncaglia: Federico vinse, ma i nuovi equilibri non durarono a lungo. In quel periodo ai vertici della corte imperiale se ne andarono diversi "moderati", come Anselmo di Havelberg, Wibaldo di Stavelot e Ottone di Frisinga, lasciando campo libero al gruppo più intransigente, guidato da Rainaldo di Dassel.

²⁹ Cfr. Ottonis et Rahewini *Gesta* II, 29.

Nel 1160, dopo sei mesi di assedio, Crema venne distrutta e due anni dopo toccò a Milano, entrambe per non aver accettato i decreti di Roncaglia: fu l'apice della potenza di Federico. Nel frattempo Adriano IV era morto e il 7 settembre 1159, in una contestatissima elezione, divenne papa, con il nome di Alessandro III, quel Rolando Bandinelli che Federico aveva conosciuto a Besançon, fermo sostenitore della linea inaugurata da Gregorio VII. Un gruppo di cardinali, più vicini alle posizioni imperiali, aveva però eletto Ottaviano Monticelli con il nome di Vittore IV. Federico, che non aveva responsabilità dirette nello scisma, ne cavalcò l'onda appoggiando Vittore confermandolo papa nel febbraio 1160 a un concilio tenutosi a Pavia. Alessandro, com'era da aspettarsi, non partecipò all'assise, condannando Federico scomunicandolo il 23 marzo; la partecipazione al concilio fu in effetti scarsa e nei fatti il tutto si risolse in un fallimento: «Scenae theatralis haec species est, potius quam reverendi imago concilii»³⁰ commentò Giovanni di Salisbury scrivendo a Randolfo de Serris, contestando nella stessa lettera la pretesa di Federico di avere il diritto di governare la Chiesa:

Universalem Ecclesiam quis particularis Ecclesiae subjecit iudicio?
 Quis Teutonicos constituit iudices nationum? Quis hanc brutis et impetuosis
 hominibus auctoritatem contulit, ut pro arbitrio principem statuunt super
 capita filiorum hominum?³¹

Alessandro si rivelò essere il peggior nemico dell'imperatore: attorno alla sua figura si coagulò la galassia comunale per far fronte comune contro il Barbarossa, appellativo che comparve in Italia anche in ricordo del precedente *Rubeus* Nerone; in onore del papa, e in spregio alle prerogative regie, nel 1168 venne fondata alla confluenza dei fiumi Tanaro e Bormida la città di Alessandria. La diplomazia imperiale fece di tutto per attirare i sovrani europei alla causa vittorina, ma l'idea di essere solo pedine sullo scacchiere di Federico fece propendere i re di Francia e d'Inghilterra per Alessandro, così come i sovrani e le Chiese d'Ungheria, Castiglia, Aragona e della Terra Santa crociata. Anche diversi prelati tedeschi, pur confermando la fedeltà all'imperatore, non nascosero la loro preferenza per il Bandinelli.

Dopo aver risolto diversi problemi in patria, nel 1163 Federico tornò in Italia con l'obiettivo di conquistare il regno normanno. Il 20 aprile 1164 Vittore IV morì a Lucca: poteva essere un'ottima occasione per risolvere lo scisma, ma i "falchi" della corte imperiale, primo fra tutti il cancelliere Rainaldo, spinsero per l'elezione di un nuovo papa. Il 22 aprile venne eletto Guido da Crema, uno dei principali sostenitori dell'elezione di Vittore IV, con il

³⁰ JOANNIS SARESBERIENSIS *Epistola LIX ad Randulfum de Serris, de electione romani pontificis Alexandri* (MPL 199, col. 41d).

³¹ Joannis Saresberiensis *Epistola LIX* (MPL 199, col. 39b).

nome di Pasquale III. Federico, che non era stato informato, non poté fare altro che ratificare il colpo di mano.

Diverse città venete in aprile si allearono nella Lega veronese, trasgredendo le decisioni di Roncaglia, imitando alcune città lombarde che avevano giurato nel 1159 di non trattare la pace con l'imperatore senza il consenso di papa Alessandro: Federico, dopo aver tentato invano di spegnere sul nascere questo incendio, dovette tornare in Germania, dove lo scisma non stava aiutando a mantenere calma la situazione. Mentre il conflitto tra Luigi VII di Francia ed Enrico II d'Inghilterra nel 1165 sembrava portare il secondo verso un appoggio a Pasquale, nella dieta di Würzburg Federico intraprese una linea molto dura contro la Chiesa tedesca di fedeltà alessandrina puntando al totale controllo ecclesiastico. In questa chiave va letta la propagandistica canonizzazione di Carlo Magno del Natale 1165. La popolarità del sovrano carolingio dissuase Alessandro III dal condannare l'atto, anche se nello stesso anno poté consolarsi con il rientro a Roma grazie all'aiuto normanno. Nonostante nel nord della Germania fosse ormai guerra civile tra Enrico il Leone, capofila della fazione guelfa, e una coalizione composta da numerosi signori della regione, nell'ottobre 1166 l'imperatore si rimise in viaggio per l'Italia.

Obiettivi della nuova campagna erano ancora una volta la conquista del regno di Sicilia e la cacciata di Alessandro da Roma per insediarvi Pasquale. Sulla strada per il Mezzogiorno Federico venne informato che nella pianura Padana era rivolta generale: le città, stanche delle continue richieste ed esazioni imperiali, il 7 aprile 1167 a Pontida (secondo la tradizione) si accordarono per ricostruire le mura di Milano, segno di alleanza e concordia tra le città.

L'imperatore risolse prima la questione romana costringendo Alessandro alla fuga dopo una serie di trattative fallite: il 30 luglio Pasquale III entrò in San Pietro, ma la vittoria si mutò in tragedia quando scoppiò un'epidemia, forse di peste o di malaria. Il 6 agosto l'esercito imperiale, levate le tende e con il morale di chi appare sconfitto da una punizione divina, lasciò Roma conducendo al sicuro Pasquale nella fedele Viterbo. La peste si portò via diversi uomini chiave, tra cui Rainaldo di Dassel, arcicancelliere del regno d'Italia, già sostituito nel ruolo di cancelliere dell'impero da Cristiano, arcivescovo di Magonza.

Il 21 settembre a Pavia Federico emanò contro le città ribelli il bando imperiale, ma servì a poco: il 1° dicembre la Lega veronese e quella cremonese si fusero in una sola, la Lega lombarda, con regole e istituzioni proprie. Il Barbarossa, di fronte a un tale schieramento, dovette ripiegare in Germania in attesa di tempi migliori affrontando nel frattempo le questioni tedesche in sospeso, in particolare quella con Enrico il Leone il cui

comportamento, in politica sia interna che estera, era simile a quello di un re. Nel frattempo, nel settembre 1168, a Pasquale III era succeduto il monaco Giovanni di Strumi con il nome di Callisto III; la posizione del papato filoimperiale non era mai stata così debole, mentre Alessandro III contava sempre più sostenitori.

Nel 1174 Federico scese in Italia per regolare una volta per tutte i conti con i comuni, trovando però una situazione ben peggiore di come l'aveva lasciata: la Lega lombarda raccoglieva ormai moltissime città e Milano, risorta in pochi anni, ne era leader incontrastato; Normanni e Bizantini avevano rafforzato le rispettive posizioni; infine papa Alessandro godeva di un appoggio universale.

L'assedio di Alessandria, simbolo della sfida lanciata dai comuni, durò sei mesi e la città non cadde. I rinforzi attesi per l'inverno furono scarsi, anche per la mancata assistenza di Enrico il Leone. Il 29 maggio 1176 presso Legnano si giunse infine allo scontro aperto: l'esercito imperiale fu sconfitto e inizialmente sembrò che anche Federico fosse caduto in battaglia; lo scontro non fu poi così rilevante, ma il colpo al prestigio del Barbarossa, fino a quel momento sempre vittorioso sul campo, fu durissimo.

L'imperatore dovette correre ai ripari per arginare il disastro, e la fortuna questa volta gli sorrise: papa Alessandro premeva perché lo scisma fosse chiuso al più presto; nella Lega, una volta sconfitto il nemico comune, iniziavano a sorgere i primi inevitabili malumori tra città in passato spesso nemiche; i Bizantini, di fronte all'avanzata turca, rivolgevano poche attenzioni verso la Penisola. Ad Anagni si svolsero i preliminari di una pace che venne stipulata ufficialmente il 24 luglio 1177 a Venezia, ponendo fine allo scisma che durava da diciotto anni: Federico tornava finalmente a essere *defensor ecclesiae*. Se sul piano militare il Barbarossa aveva perso, vinse su quello diplomatico: il papa, riconciliandosi con l'imperatore (senza peraltro consultare gli alleati), si sganciò di fatto dalla Lega lombarda al cui interno stavano tornando alla luce i vecchi rancori e conflitti. Nel 1181 Alessandro III morì. La pace con i comuni italiani venne stipulata due anni dopo, nel 1183, a Costanza: nella forma fu una concessione, da parte del benevolo imperatore, ai sudditi italiani; nella sostanza fu una vittoria dei comuni, anche se sicuramente ottennero meno di quanto avrebbero potuto l'indomani di Legnano.

Federico, rientrato in Germania nel 1178, giunse alla resa dei conti anche con l'eterno rivale Enrico il Leone ottenendo a una serie di diete la condanna del cugino: essendo Enrico duca di Sassonia e Baviera, la sua destituzione comportò di fatto una riorganizzazione di tutto il regno tedesco. Altra vittoria politica fu il matrimonio del figlio Enrico con Costanza

d'Altavilla, figlia di Ruggero II di Sicilia: il nipote Federico II realizzò alcuni decenni dopo il sogno del Barbarossa di anettere all'impero l'Italia meridionale.

Giunta in Occidente la notizia della caduta di Gerusalemme, il 27 marzo 1188 alla dieta imperiale di Magonza (una *Curia Jesu Christi*) l'ormai vecchio imperatore decise di prendere la croce. La pace (seppur precaria) raggiunta nell'impero, il desiderio di tornare dopo quarant'anni in Terra Santa, la convinzione che fosse sacro dovere dell'imperatore difendere la Chiesa contro gli infedeli e le profezie della prossima fine dei tempi con lo scontro tra l'Anticristo e l'ultimo imperatore furono forse i motivi che lo spinsero a intraprendere, quasi settantenne, il lungo pellegrinaggio per Gerusalemme che terminò prematuramente in Asia Minore: Federico morì infatti il 10 giugno 1190 annegato nel fiume Salef (l'attuale Göksu). Questa morte improvvisa fece molta impressione (recando non poco sollievo al Saladino che temeva Federico) e rafforzò l'immagine mitica del Barbarossa, tanto che si diffuse la diceria secondo cui l'imperatore non sarebbe morto, bensì addormentato in un luogo inaccessibile in attesa della fine dei tempi, quando tornerà per guidare la Cristianità nell'ultima battaglia contro le forze del male.

5. *I centri della cultura*

Il fortissimo sviluppo urbano che investì le città europee nel XII secolo generò importanti cambiamenti anche nella diffusione della cultura. Fino ad allora il sapere, con poche eccezioni, era confinato (ma allo stesso tempo preservato) nei monasteri; tutti i più grandi intellettuali erano monaci e si erano formati nelle abbazie: bastino come esempi Alcuino di York, Giovanni Scoto Eriugena e importanti cronisti come Beda, Paolo Diacono e Rodolfo il Glabro. L'ultima grande scuola monastica, presso l'abbazia di Bec, ebbe come maggiori rappresentanti Lanfranco di Pavia e soprattutto Anselmo d'Aosta, entrambi poi arcivescovi di Canterbury.

Nel XII secolo non mancarono monaci che furono intellettuali di assoluto rilievo; la cultura rimaneva saldamente nelle mani dei chierici, ma il sapere dai monasteri stava migrando verso le realtà cittadine, il quel periodo in forte sviluppo. Nate nel secolo precedente, si affermarono infatti prima le *scuole cattedrali*, soprattutto in Francia (le più importanti furono Laon, Chartres e Parigi) seguite dalle *università*.³²

³² Sulla cultura del XII secolo e sui suoi protagonisti cfr. ARNALDI Girolamo (a cura di), *Le origini delle università*, Bologna, Il Mulino, 1974; BRIZZI Gian Paolo - VERGER Jaques (a cura di), *Le università dell'Europa. La nascita dell'università*, Cinisello Balsamo, Silvana, 1990; DRONKE Peter (edited by), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; GREGORY Tullio, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni, 1955; LE GOFF Jaques, *Gli intellettuali nel medioevo*, trad. di Cesare Giardini, Milano, Mondadori, 2008 [ed. orig.

La parola d'ordine per l'intellettuale del XII secolo era l'*esempio degli antichi*. Colui che meglio di chiunque altro interpretò questo pensiero fu Bernardo di Chartres con la celebre immagine riportata da Giovanni di Salisbury nel *Metalogicon*:

Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantum umeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea.³³

Le Goff ha descritto così questi nuovi maestri:

Gli antichi sono degli *specialisti* che trovano il loro posto in un insegnamento *specializzato* – quello delle *arti liberali*, delle discipline scolastiche – più e meglio dei Santi Padri e della Scrittura che devono essere piuttosto riservati alla Teologia. L'intellettuale del XII secolo è un professionista, con i suoi materiali, quelli ereditati dagli Antichi, e i suoi metodi, primo dei quali è l'imitazione degli Antichi.³⁴

Mentre la scuola di Chartres tramontò nel corso del secolo, Parigi divenne il centro culturale più importante d'Europa, soprattutto nell'insegnamento di filosofia e teologia, polo d'attrazione di fama internazionale. Nella Francia del XII secolo insegnarono o studiarono i più importanti intellettuali dell'epoca: solo per citare i più importanti, Bernardo e Teodorico di Chartres, Guglielmo di Champeaux, Guglielmo di Conches, Bernardo Silvestre, Pietro Abelardo, Ugo di San Vittore, Gilberto di Poitiers, Pietro Lombardo, Giovanni di Salisbury e Pietro il Cantore. L'appoggio a questi nuovi movimenti intellettuali non fu unanime e numerose furono le voci dubbiose o contrarie alle nuove tendenze culturali: Bernardo di Chiaravalle, convinto sostenitore del ritorno alla purezza e al rigore del monachesimo primitivo, si fece portavoce di un pensiero chiaramente rivolto alla mistica e alla contemplazione; guardò quindi con preoccupazione lo sviluppo delle scuole urbane, soprattutto lo studio parigino, e le tendenze razionalistiche nell'approccio alle questioni di fede e alle Scritture.³⁵

In Italia invece fiorirono gli studi giuridici, spinti dalla riscoperta del diritto romano, con capofila Bologna, anch'essa destinazione di molti studenti stranieri. Quasi leggendaria è la figura di Irnerio che, secondo la tradizione, intorno al 1113 ricevette da Matilde di

Les intellectuels au Moyen Age, Paris, Editions du Seuil, 1957]; POTESTÀ Gian Luca - VIAN Giovanni, *Movimenti religiosi e intellettuali del XII secolo*, in *Storia del cristianesimo*, Bologna, Il Mulino, 2010, p. 197-220; SOUTHERN Richard W., *The Schools of Paris and the School of Chartres*, in *Renaissance and renewal in the Twelfth Century*, p. 113-137.

³³ Ioannis Saresberiensis *Metalogicon*, III, 4 (CCCM 98, p. 116).

³⁴ Le Goff, *Gli intellettuali nel medioevo*, p. 24.

³⁵ Particolarmente intenso fu infatti lo scontro con Pietro Abelardo che venne condannato ai concili di Soissons e di Sens. Allo stesso modo riuscì a far condannare Arnaldo da Brescia ma nel 1148 non ottenne lo stesso risultato con Gilberto Porretano.

Canossa l'invito a "rinnovare i libri delle leggi"; quello fu l'input grazie al quale vennero poste le basi della futura *Alma Mater Studiorum*. Tradizione a parte, un lavoro di recupero del testo originario dei codici giustiniani, che all'epoca erano fortemente corrotti, era veramente necessario e il lavoro svolto a Bologna fu notevole. A Irnerio sarebbero succeduti quattro allievi, i cosiddetti *quattro dottori*: Bulgaro, Martino, Iacopo e Ugo. L'eredità di Irnerio fu ben investita perché in Europa la fama di Bologna negli studi giuridici non ebbe pari e ai suoi giuristi ricorse il Barbarossa cercando supporto per le sue pretese sui comuni italiani. Né le armi né Giustiniano riuscirono a fermare lo sviluppo delle autonomie cittadine, ma il diritto romano formò la base per quel *diritto comune* dell'Europa cristiana che nei secoli successivi, anche se solo parzialmente, divenne una realtà.³⁶

Parallelamente agli studi civilistici, nel XII secolo anche la canonistica iniziò a darsi una forma più definita: nel 1140 circa Graziano, formatosi presso il monastero dei SS. Felice e Fortunato a Bologna, completò la *Concordia discordantium canonum*, noto più tardi come *Decretum*, che rappresentò il primo tentativo (anche se il testo non ebbe carattere ufficiale) di dare un ordine al variegato diritto canonico, appianando le tante contraddizioni presenti nella materia. Nel corso del secolo le collezioni canoniche iniziarono a essere testi ufficiali e lentamente andò affermandosi la figura del "papa legislatore" (che in questa attività mise in ombra la tradizionale fonte delle leggi ecclesiastiche, il Concilio), soprattutto con Alessandro III e Innocenzo III che produssero moltissime *decretali* che vennero aggiunte al *Decretum* originario.

Le nuove istituzioni culturali diedero impulso a notevoli cambiamenti sociali, soprattutto nelle città, dove il confine tra aristocratico e non aristocratico era più fluido che altrove. L'autorevolezza e il prestigio delle personalità legate agli ambienti accademici divenne nel tempo elevatissimo; ai professori erano spesso richiesti pareri e consulenze (alcuni giuristi divennero ricchissimi con queste pratiche), senza contare le posizioni legate a funzioni pubbliche: fu l'avvio del percorso che portò, alcuni secoli dopo, alla formazione della cosiddetta *nobiltà di toga*.

³⁶ Sugli studi giuridici nel XII secolo cfr. CORTESE Ennio, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 2000; CORTESE Ennio, *Il rinascimento giuridico medievale*, Roma, Bulzoni, 1992; GROSSI Paolo, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995; PADOVANI Andrea, *Perché chiedi il mio nome?: Dio, natura e diritto nel secolo XII*, Torino, Giappichelli, 1997; RUSSEL Josiah C., *Gratian, Irnerius, and the Early Schools of Bologna*, in *Twelfth Century Studies*, New York, AMS Press, 1978, p. 103-125.

6. *Rinascita e decadenza*

La celebre affermazione di Bernardo di Chartres «nani sulle spalle di giganti» dà spazio a diverse interpretazioni sullo “spirito” di questo secolo, anche tra loro opposte. L’immagine rimanda certamente a un’idea di progresso: pur essendo nani, i moderni avevano la possibilità di vedere comunque più lontano degli antichi (già il grammatico africano Prisciano aveva affermato nel VI secolo «quanto juniores, tanto perspicaciores»). Dall’altro lato però i *nani* del presente potevano guardare appena più in là di quanto non si fosse già visto solamente in virtù della statura dei *giganti* del passato: l’inferiorità dei primi era così immediatamente e inesorabilmente sottolineata dalla superiorità dei secondi.

È necessario quindi porsi alcune domande: agli occhi degli intellettuali del XII secolo il loro tempo appariva effettivamente come un tempo di rinascita? Come definirono questo periodo coloro che lo vissero? Da questo punto di vista l’intensità, almeno percepita, di questa primavera culturale e sociale fu minore di quanto si riteneva nei primi decenni del secolo scorso. Le Goff giustamente ha affermato «It is a quantitative superiority»:³⁷ la convinzione, per gli intellettuali del XII secolo, di essere *qualche passo più in là* generalmente è presente, ma si ammette che la *vera* saggezza è quella degli antichi.

Stephen Jaeger, in apertura del suo saggio *Pessimism in the Twelfth-Century “Renaissance”*, ricapitolando la sua ricerca afferma:

I cite all the materials I have gathered in the course of my research (which stretches over eight years), both negative and positive estimations of the period. They establish clearly the imbalance in favor of pessimism.³⁸

Una delle visioni più comuni della storia (di cui si tratterà più ampiamente nel prossimo capitolo) era la corrispondenza fra età del mondo ed età dell’uomo: la giovinezza era passata da un pezzo, il mondo del XII secolo *era vecchio* e non c’era nulla di nuovo da scoprire. L’umanità in decadenza poteva solo imitare e l’imitazione non poteva che essere l’ombra dell’originale “età dell’oro”, mentre il *nuovo* sarebbe arrivato solo con la fine dei tempi, considerata da molti un evento ormai prossimo.

Jaeger nel suo saggio elenca diverse testimonianze che descrivono la cultura del XII secolo in maniera molto critica: le scuole stavano crescendo ma non davano più la formazione di un tempo, era necessario tornare a canoni di insegnamento basati più sulla grammatica che sulla dialettica, non c’era più disciplina fra gli studenti, l’arte poetica era in pieno declino e scarsamente considerata (viene condotta una particolare riflessione sul tema

³⁷ Le Goff, *What did the Twelfth-Century Renaissance Mean?*, p. 638.

³⁸ Jaeger, *Pessimism in the Twelfth-Century “Renaissance”*, p. 1154.

dell'amore), c'era inoltre una fortissima richiesta di rinnovamento. Solo per portare un paio di esempi, si leggano questi versi tratti dal canto 6 dei *Carmina Burana*:

Florebat olim studium, / nunc vertitur in tedium; / iam scire diu viguit,
/ sed ludere prevaluit. / Iam pueris astutia / contingit ante tempora, / qui per
malivolentiam / excludunt sapientiam. / Sed recto actis seculis / vix licuit
discipulis / tandem nonagenarium / quiescere post studium. / At nunc
decennes pueri / decusso iugo liberi / se nunc magistros iactitant, / ceci cecos
precipitant. / Implumes aves volitant, / brunelli chordas incitant, / boves in
aula salitant, / stive precones militant.³⁹

E sui cattivi costumi nella Chiesa sono molto chiare queste parole del canto 10:

Iam mors regnat in prelati: / nolunt sanctum dare gratis, / quod
promittunt sub ingressu, / sancte mentis in excessu; / postquam sedent iam
securi, / contradicunt sancto iuri.⁴⁰

Senza approfondire queste tematiche si può comunque notare che, all'interno di una cornice che rimane di "rinascita", molti dei suoi protagonisti avevano un atteggiamento critico nei confronti del tempo in cui vivevano. Di questa divergenza di vedute non c'è peraltro da sorprendersi, perché è normale che chi sta vivendo in prima persona un certo momento storico lo valuti diversamente da chi ha avuto la possibilità di conoscerne "a mente fredda", e col senno di poi, conclusioni e conseguenze, potendo esercitare (almeno in teoria) una maggiore capacità di giudizio.

Questo discorso ha bisogno però di un'ultima importante precisazione. Gli intellettuali del XII secolo erano consapevoli dei progressi che stavano compiendo per merito anche loro ma soprattutto di coloro che li avevano preceduti: la rinascita è strettamente legata all'attività e alle capacità degli uomini. Il pessimismo e l'idea di declino presenti in diverse opere sono talvolta legati a una critica del presente per invocare un rinnovamento per il futuro, quindi a loro volta connessi all'idea di rinascita. Per altri autori, come Ottone di Frisinga, la decadenza non è una condizione da denunciare per dare nuovi stimoli per l'avvenire, è una condizione *inevitabile*, parte integrante della storia del mondo. Nella cultura del XII secolo

³⁹ Rossi Piervittorio (a cura di), *Carmina Burana*, Milano, Bompiani, 1989, p. 6-7: «Un tempo fiorivano gli studi, ora annoiano soltanto; a lungo il sapere è stato importante, ora vale di più l'ozio. La furberia si insinua ormai precocemente nei giovani che, pieni di malizia, rifiutano il sapere. Mentre nei secoli passati era lecito ai discepoli riposarsi dalle fatiche dello studio solo dopo novant'anni, ora invece i fanciulli di dieci anni scrollano il giogo e, liberi, si danno l'aria di maestri: ora i ciechi trascinano nel fosso gli altri ciechi, gli uccelli volano senza piume, gli asini suonano la lira, i buoi danzano nelle sale e i bifolchi son diventati cavalieri».

⁴⁰ Rossi, *Carmina Burana*, p. 14-15: «La morte ormai regna sui prelati che non vogliono amministrare i sacramenti senza ottenere ricompense, come promettono all'inizio della loro missione, rapiti dall'estasi divina; al contrario, appena siedono sul trono ormai sicuri, contraddicono il loro santo giuramento».

sono presenti tutte queste istanze perché, come conclude Jaeger, quello fu un periodo di cambiamento:

The experience of transition divides a culture into two camps: old and new. In periods of radical change, both voices will be raised. These are the circumstances we are dealing with in the first half of the twelfth century.⁴¹

Alla fine vinse il rinnovamento ma, osserva sempre lo studioso,

It is a puzzle of twelfth-century intellectual life that the “losers” are the main observers of transition and change.⁴²

Anche per questo motivo la posizione di Ottone è particolarmente interessante, perché il vescovo di Frisinga fu uno dei maggiori rappresentanti di questi “osservatori” (e sicuramente quello che elaborò meglio di tutti questo pensiero), testimone di un mondo con un enorme e magnifico bagaglio di sapere ma irrimediabilmente vecchio e prossimo alla fine.

⁴¹ Jaeger, *Pessimism in the Twelfth-Century “Renaissance”*, p. 1180.

⁴² Jaeger, *Pessimism in the Twelfth-Century “Renaissance”*, p. 1181.

II.

« Ab Adam primo homine »

Orosio e la storia universale

Per inquadrare in maniera esaustiva il retroterra culturale in cui collocare l'opera di Ottone di Frisinga dobbiamo fare un passo indietro. I fondamenti della storiografia medievale vanno infatti ricercati nella letteratura della tarda Antichità ma anche della Roma imperiale: gli storici del Medioevo ereditarono il patrimonio della classicità pagana, che venne utilizzato soprattutto come fonte, e dei primi secoli della Cristianità, i cui autori a loro volta si erano confrontati con i predecessori greci e latini; non va naturalmente dimenticata la massima fonte autoritativa del pensiero cristiano, ovvero le Scritture, la storia della salvezza per eccellenza. L'argomento è dunque vastissimo, e in questo capitolo ci si limiterà a tracciare un percorso focalizzato sul genere letterario della cronaca, specialmente quella universale.

Ai fini del nostro studio una particolare attenzione verrà rivolta alle periodizzazioni che hanno caratterizzato la storiografia antica, alcuni su base biologica (le età della vita dell'uomo come età della storia del mondo), altri su base "istituzionale", la successione degli imperi universali.

Ampio spazio sarà poi riservato alle *Historiae adversus paganos* di Paolo Orosio, autore spagnolo del V secolo, allievo di Agostino. Per molto tempo considerata un'appendice al *De civitate dei*, l'opera, che costituisce la prima vera e propria cronaca universale della letteratura cristiana, possiede diversi elementi di originalità ed esercitò nei secoli successivi un'influenza importantissima. Oltre a una presentazione generale dell'autore dell'opera, l'analisi delle *Historiae* non riguarderà singoli eventi narrati, bensì l'idea di storia proposta da Orosio e la dottrina dei quattro imperi.

Terminata la parte dedicata a Orosio, ci concentreremo sugli autori e sulle opere della cronachistica medievale, in particolare sulle narrazioni di respiro universale, che costituirono parte delle fonti utilizzate da Ottone nella *Chronica*.

I. Le età del mondo e la prima storiografia cristiana

Mettere in relazione il mondo con la vita dell'uomo rappresentò uno degli strumenti più efficaci che gli storici antichi utilizzarono per descrivere l'evoluzione della storia. Questa visione *biologica* risultava peraltro adatta a una visione ciclica del tempo, in cui i *saecula*, non necessariamente di cento anni, si susseguivano scanditi dall'accadere di eventi importanti; dopo la vecchiaia di un periodo ne nasceva uno nuovo. Con una storia lineare di matrice cristiana le età, uniche e irripetibili, si sarebbero allungate moltissimo; nonostante questo inconveniente i Padri della Chiesa ereditarono anche questa tradizione, nell'intento di fondere in un unico patrimonio culturale la classicità e la tradizione biblica.¹

Ci sono esempi di divisione binaria e ternaria. La suddivisione più comune era però quella in quattro età: infanzia, fanciullezza, maturità e vecchiaia. Floro (a cavallo tra I e II secolo), convinto che con il periodo imperiale la giovinezza di Roma fosse ormai passata (ma con la possibilità di una *reddita iuventus*), utilizzò nelle *Epitomae* questo schema. Lo si ritrova simile, anche se con differenze nei "confini" delle età, nelle *Divinae institutiones* di Lattanzio (III secolo) – quest'idea venne quindi facilmente recepita anche negli ambienti cristiani, ma pur sempre romani – e nelle *Res Gestae* di Ammiano Marcellino (IV secolo). Talvolta potevano esserci delle varianti, portando le età da quattro a cinque: Varrone (I secolo a.C.) ad esempio nel *De vita populi Romani* ne aggiunge una sdoppiando la prima in *infantia* e *pueritia*.² All'incirca negli stessi anni, Ovidio nelle *Metamorphoses* accostò le età del mondo al ciclo delle quattro stagioni. Queste visioni biologiche, indipendentemente dal numero di età adottate, avevano come conseguenza una visione pessimistica della storia, ancor di più se si considera che molti degli autori che la utilizzarono posero se stessi e la loro epoca nella maturità o nella vecchiaia, consapevoli quindi che l'"epoca d'oro" fosse già passata.

Il periodizzamento in sette età giunse in Grecia forse dall'Oriente, a seguito delle conquiste di Alessandro Magno: secondo Tolomeo (II secolo), il più importante astronomo e geografo dell'Antichità, la vita di un uomo poteva essere divisa in sette età, ognuna delle quali sotto l'influenza di uno dei sette pianeti conosciuti (Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove e Saturno). Il diffuso biologismo favorì l'ingresso dello schema settenario

¹ Sul biologismo e sulla divisione della storia del mondo in età cfr. ARCHAMBAULT Paul, *The Ages of Man and the Ages of the World*, "Revue des études augustiniennes", vol. 12 (1966), p. 193-228; BESSONE Luigi, *Senectus imperii. Biologismo e storia romana*, Padova, Cleup, 2008 (a cui si rimanda anche per i testi degli autori latini); LIPPS Frances R., *Sex Aetates Mundi*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 11, New York, Charles Scribner's Sons, 1988, p. 215-216.

² Anche Esiodo nel poema *Le opere e i giorni* (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*) divise la storia del mondo in cinque età, ma le chiamò età dell'oro, dell'argento, del bronzo, degli eroi e del ferro.

anche nella storia del mondo.³ Anche la tradizione apocalittica giudaica accettava una divisione di questo tipo, basata su un'interpretazione allegorica dei sei giorni della creazione (anche se l'idea di dividere la storia del mondo in questo modo non ha riscontri biblici). Il settimo giorno, in cui Dio si riposò, rappresenta l'ultima epoca messianica, che non avrà mai fine. Legata a questa teoria si fece strada l'idea di un mondo di seimila anni, ovvero mille per ogni età, interpretando letteralmente le parole del Salmo 90:

Mille anni, ai tuoi occhi,
sono come il giorno di ieri che è passato,
come un turno di veglia nella notte.⁴

Tutto questo rappresenta l'eredità che il cristianesimo ricevette e che, arricchita con i contenuti della nuova fede, diede origine a nuove interpretazioni.⁵

Come Dio creò Adamo il sesto giorno, così Cristo si incarnò nella sesta era, l'ultima prima della fine del mondo. Nella Chiesa dei primi secoli si svilupparono due correnti di pensiero: da una parte i sostenitori delle dottrine millenaristiche, che ritenevano di poter calcolare il momento della fine dei tempi, considerata imminente; dall'altra coloro che negavano qualunque tipo di calcolo della Parusia. Alla fine furono i secondi a prevalere, grazie al sostegno dei principali Padri della Chiesa (primo fra tutti Agostino), ma le spinte millenaristiche, molto radicate nel cristianesimo dei primi secoli, sopravvissero a lungo, esaurendosi solo in pieno Medioevo.

I testi evangelici forniscono altre interpretazioni del percorso storico: possibili periodizzamenti sono rintracciabili nella parabola dei lavoratori chiamati nella vigna a cinque diverse ore del giorno,⁶ o nei sei otri delle nozze di Cana che richiamano anche i sei giorni della creazione.⁷

Gli autori dei primi due secoli dell'era cristiana si interessarono poco di storiografia e si concentrarono nell'attività apologetica, spesso con il proposito di presentare la nuova religione in una maniera che permettesse un dialogo con la cultura classica, cercando quindi di mediare tra la vicinanza a molte tematiche del pensiero greco-romano e la spinta

³ Cfr. Archambault, *The Ages of Man*, p. 194.

⁴ Sal 90, 4.

⁵ Sulla storiografia dei primi secoli della Cristianità cfr. ARCHAMBAULT Paul, *The Ages of Man and the Ages of the World*, "Revue des études augustinienes", vol. 12 (1966), p. 193-228; MOMIGLIANO Arnaldo, *Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d.C.*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, trad. di Anna Davies Morpurgo, Torino, Einaudi, 1968, p. 89-110 [ed. orig. *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford, Clarendon Press, 1963]; WALLRAFF Martin, *Storiografia*, in *Letteratura Patristica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007, p. 1134-1141.

⁶ Cfr. Mt 20, 1-16. Origene per primo fece questo confronto tra le età del mondo e le ore del giorno: Noè alla terza ora, Abramo alla sesta, Mosè alla nona e Cristo all'undicesima (cfr. GUENÉE Bernard, *Storia e cultura storica nell'Occidente medievale*, trad. di Alberto Bertoni, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 186).

⁷ Cfr. Gv 2, 1-11.

innovatrice del messaggio cristiano. Le necessità iniziarono a cambiare quando, verso la fine del II secolo, iniziarono le controversie interne e si svilupparono molte dottrine eretiche: la necessità di affermare una diretta successione apostolica delle principali sedi episcopali, per garantirne l'autorevolezza, rese necessaria la redazione di opere cronachistiche e di storie della Chiesa. Il genere della cronografia fu il più antico (inizio del III secolo): capostipite fu probabilmente Giulio Africano, autore greco che nella sua *Cronografia* (*Χρονογραφία*) descrisse la storia del mondo dalla creazione, avvenuta nel 5500 a.C., al 221; la sua datazione fu in seguito molto influente. Simile fu la datazione di Ippolito, contemporaneo dell'Africano e anch'egli di lingua greca. Queste speculazioni confluirono nel *Chronicon* (*Χρονικοὶ κανόνες*) di Eusebio di Cesarea (inizio del IV secolo), tradotto in latino da Girolamo (non ci è pervenuto l'originale in greco), in cui l'Incarnazione venne fissata nell'anno 5200. Le cronografie, con il loro respiro universale, rappresentarono la base delle successive storie universali, a partire dalle *Historiae* di Orosio. Con la *Historia ecclesiastica* (*Ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας*, tradotta in latino nel V secolo da Rufino di Aquileia che la proseguì fino ai propri giorni), Eusebio fu anche l'iniziatore di un nuovo genere letterario, di cui il *Chronicon* fu il lavoro preliminare. In quest'opera l'autore, presentando i successi della Chiesa dei primi secoli, cercò una sintesi tra storiografia classica e visione cristiana della storia, con alla base la successione apostolica che, come si è visto, era importante nelle controversie dottrinali. La fortuna di Eusebio fu enorme, in Occidente più con il *Chronicon*, mentre in Oriente si affermò il genere della storia ecclesiastica, di cui i principali continuatori nel V secolo furono Socrate, Sozomeno e Teodoreto. All'inizio del VI secolo Teodoro mise insieme i racconti dei tre autori in una *Historia ecclesiastica tripartita*. Sulla base di quest'opera, in Occidente Cassiodoro, assieme al monaco Epifanio, composero un'altra *Historia tripartita*.

Agostino non può essere annoverato tra gli autori di opere di storiografia, ma la storia fu uno dei temi più importanti nella sua riflessione filosofica e teologica. Nel *De civitate dei* il vescovo di Ippona fuse le due analogie delle età dell'uomo e dei giorni della settimana, elaborando la versione "definitiva" di questa idea, preoccupandosi di eliminare qualunque contenuto millenaristico. Nel libro XVI Agostino parla di *infantia*, *pueritia* e *adulescentia* del popolo eletto (XVI, 43); alla fine dell'opera invece elenca tutte le età del mondo come i giorni della settimana:

Ipse etiam numerus aetatum, veluti dierum, si secundum eos articulos temporis computetur, qui scripturis videntur expressi, iste sabbatismus evidentius apparebit, quoniam septimus invenitur; ut prima aetas tamquam primus dies sit ab Adam usque ad diluvium, secunda inde usque ad Abraham,

non aequalitate temporum, sed numero generationum; denas quippe habere reperiuntur. Hinc iam, sicut Matthaëus evangelista determinat,⁸ tres aetates usque ad Christi subsequuntur adventum, quae singulae denis et quaternis generationibus explicantur: ab Abraham usque ad David una, altera inde usque ad transmigrationem in Babyloniam, tertia inde usque ad Christi carnalem nativitatem. Fiunt itaque omnes quinque. Sexta nunc agitur nullo generationum numero metienda propter id quod dictum est: *Non est vestrum scire tempora, quae Pater posuit in sua potestate.*⁹

Le due analogie sono invece presenti simultaneamente nel *De Genesi contra Manichaeos*:

Video enim per totum textum divinarum Scripturarum sex quasdam aetates operosas, certis quasi limitibus suis esse distinctas, ut in septima speretur requies; et easdem sex aetates habere similitudinem istorum sex dierum, in quibus ea facta sunt quae Deum fecisse Scriptura commemorat.¹⁰

Nel Medioevo lo schema agostiniano delle sei età del mondo divenne il modello. Si aggiunse poi la convinzione, con un conseguente pessimismo di fondo, di essere non solo nella sesta età, ma di essere molto avanti nella sesta età, enfatizzando il tema della *senectus mundi* e della non lontana fine dei tempi.

2. La successione degli imperi

Sull'origine della dottrina degli imperi universali si contrappongono diverse teorie: infatti potrebbe essere stata formulata in Grecia o in Oriente. Non si può dire che essa sia comparsa per la prima volta nella Bibbia, poiché il libro di Daniele che ne parla si rifà probabilmente a una tradizione precedente.

⁸ Cfr. Mt 1, 17.

⁹ AURELIUS AUGUSTINUS *De civitate dei* XXII, 30, ed. Bernhard Dombart, Alfons Kalb, Turnhout, Brepols, 1955 (CCSL 48, p. 865-866): «Inoltre, se il numero delle età viene rapportato ai giorni, e calcolato secondo quegli spazi di tempo che si trovano indicati nelle Scritture, emerge in modo ancora più evidente perché il sabato si trova al settimo posto. La prima età, come il primo giorno, va da Adamo fino al diluvio, la seconda dal diluvio fino ad Abramo, uguali non per la durata, ma per il numero di generazioni, che sono dieci per tutt'e due. Da lì fino alla venuta di Cristo, come precisa l'evangelista Matteo, si succedono tre età che si sviluppano per quattordici generazioni: una da Abramo a Davide, l'altra da Davide fino all'esilio di Babilonia, l'altra ancora dall'esilio fino alla nascita di Cristo nella carne. Insieme sono così cinque età. La sesta si sta svolgendo adesso, e non deve essere misurata con un determinato numero di generazioni, perché è stato detto: *Non spetta a voi conoscere i tempi che il Padre ha riservato al suo potere*» (SANT'AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di Domenico Marafioti, Milano, Mondadori, 2011, p. 1141-1142).

¹⁰ SANT'AGOSTINO, *La Genesi difesa contro i manichei* 23, 35, in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 9/1 (testo latino dell'edizione maurina confrontato con il CSEL), trad. di Luigi Carrozzini, Roma, Città Nuova, 1988, p. 106-107: «Infatti percorrendo tutto il testo delle Sacre Scritture io vi scorgo in certo qual modo sei età destinate alle opere, età distinte tra loro, per così dire, da limiti determinati, in modo che nella settimana si spera il riposo. Io vedo inoltre che queste medesime sei età assomigliano a questi sei giorni in cui furono compiute le opere che la scrittura ricorda essere state fatte da Dio». Segue la descrizione delle sei età del mondo più la settimana che segue la seconda venuta di Cristo (23, 35-41, p. 106-115).

Nel 1892 lo studioso tedesco Conrad Trierer sostenne l'origine greca della successione degli imperi universali.¹¹ L'opera di riferimento è il *De gente populi Romani* di Varrone le cui periodizzazioni, in particolare l'anno della caduta di Babilonia, derivano da precedenti datazioni greche, come quelle di Apollodoro, Teopompo e Ctesia: la tradizione romana, di fatto, fu un'evoluzione di quella greca. Un esempio sono le *Historiae Philippicae* di Pompeo Trogo, scrittore di origine gallica contemporaneo di Livio. Trierer sostiene poi che a Roma si fece strada l'idea di essere il quarto impero dal 190 a.C., dopo la vittoria su Antioco III a Magnesia. La visione di Daniele per Trierer ha un'importanza molto scarsa.

L'origine orientale della dottrina dei quattro imperi ebbe come uno dei primi sostenitori Harald Fuchs nel 1938¹² e soprattutto Joseph W. Swain nel 1940.¹³ Il libro di Daniele risulta importante per questa interpretazione: la sua composizione (prima metà del II secolo a.C.) dimostra che in Oriente questa teoria era giunta alla sua massima elaborazione e nel frattempo era giunta anche in Occidente (Erodoto e Ctesia). Gli autori greci assimilarono la dottrina della successione imperiale in Persia, alla corte di Artaserse II, dove l'idea della *translatio* dagli Assiri ai Medi e dai Medi ai Persiani era comune. L'impero macedone sarebbe stato il quarto e Daniele, con l'idea di un quinto impero, rappresentava una reazione ebraica alla dominazione greca; i romani che sconfissero Antioco III vennero forse identificati proprio con questo quinto impero. In ogni caso, la successione degli imperi lentamente penetrò anche nella storiografia romana, attraverso gli scrittori di origine greca, e nella propaganda antiromana perché Roma, quarto impero, sarebbe stato travolto dal quinto, nuovamente orientale, come trovismo ad esempio in Pompeo Trogo.

Dal punto di vista della storiografia cristiana, che l'idea della successione degli imperi sia nata in Grecia o in Oriente non è molto rilevante: fondamentale rimane comunque la fonte biblica, innanzi tutto il libro del profeta Daniele. Nel capitolo 2 Daniele spiega a Nabucodonosor un sogno che il re di Babilonia ha fatto la notte precedente:

Tu stavi osservando, o re, ed ecco una statua, una statua enorme, di straordinario splendore, si ergeva davanti a te con terribile aspetto. Aveva la testa d'oro puro, il petto e le braccia d'argento, il ventre e le cosce di bronzo, le gambe di ferro e i piedi in parte di ferro e in parte d'argilla. Mentre stavi guardando, una pietra si staccò dal monte, ma senza intervento di mano d'uomo, e andò a battere contro i piedi della statua, che erano di ferro e d'argilla, e li frantumò. Allora si frantumarono anche il ferro, l'argilla, il bronzo, l'argento e l'oro e divennero come la pula sulle aie d'estate; [...] tu

¹¹ Cfr. TRIEBER Conrad, *Die Idee der vier Weltreiche*, "Hermes", vol. 27 (1892), p. 321-344.

¹² Cfr. FUCHS Harald, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin, Walter de Gruyter, 1938.

¹³ Cfr. SWAIN Joseph W., *The theory of the four monarchies. Opposition history under the Roman Empire*, "Classical Philology", n. 1, vol. 35 (1940), p. 1-21.

sei la testa d'oro. Dopo di te sorgerà un altro regno, inferiore al tuo; poi un terzo regno, quello di bronzo, che dominerà su tutta la terra. Ci sarà poi un quarto regno, duro come il ferro: come il ferro spezza e frantuma tutto, così quel regno spezzerà e frantumerà tutto. Come hai visto, i piedi e le dita erano in parte d'argilla da vasaio e in parte di ferro: ciò significa che il regno sarà diviso, ma ci sarà in esso la durezza del ferro, poiché hai veduto il ferro unito all'argilla fangosa. Se le dita dei piedi erano in parte di ferro e in parte d'argilla, ciò significa che una parte del regno sarà forte e l'altra fragile. Il fatto d'aver visto il ferro mescolato all'argilla significa che le due parti si uniranno per via di matrimoni, ma non potranno diventare una cosa sola, come il ferro non si amalgama con l'argilla fangosa. Al tempo di questi re, il Dio del cielo farà sorgere un regno che non sarà mai distrutto e non sarà trasmesso ad altro popolo: stritolerà e annienterà tutti gli altri regni, mentre esso durerà per sempre. Questo significa quella pietra che tu hai visto staccarsi dal monte, non per intervento di una mano, e che ha stritolato il ferro, il bronzo, l'argilla, l'argento e l'oro.¹⁴

Questa profezia è caratterizzata da una successione cronologica (anche se alla fine l'ultimo regno abatterà simultaneamente gli altri quattro). Nel capitolo 7, con immagini diverse, Daniele descrive un'altra visione con un'impostazione più "geografica" e con un deciso contenuto escatologico:

Io, Daniele, guardavo nella mia visione notturna, ed ecco, i quattro venti del cielo si abbattevano impetuosamente sul Mare Grande e quattro grandi bestie, differenti l'una dall'altra, salivano dal mare. La prima era simile a un leone e aveva ali di aquila. Mentre io stavo guardando, le furono strappate le ali e fu sollevata da terra e fatta stare su due piedi come un uomo e le fu dato un cuore d'uomo. Poi ecco una seconda bestia, simile a un orso, la quale stava alzata da un lato e aveva tre costole in bocca, fra i denti, e le fu detto: "Su, divora molta carne". Dopo di questa, mentre stavo guardando, eccone un'altra simile a un leopardo, la quale aveva quattro ali d'uccello sul dorso; quella bestia aveva quattro teste e le fu dato il potere. Dopo di questa, stavo ancora guardando nelle visioni notturne, ed ecco una quarta bestia, spaventosa, terribile, d'una forza straordinaria, con grandi denti di ferro; divorava, stritolava e il rimanente se lo metteva sotto i piedi e lo calpestava: era diversa da tutte le altre bestie precedenti e aveva dieci corna. Stavo osservando queste corna, quand'ecco spuntare in mezzo a quelle un altro corno più piccolo, davanti al quale tre delle prime corna furono divelte: vidi che quel corno aveva occhi simili a quelli di un uomo e una bocca che proferiva parole arroganti. [...] Vidi che la bestia fu uccisa e il suo corpo

¹⁴ Dn 2, 31-45.

distrutto e gettato a bruciare nel fuoco. Alle altre bestie fu tolto il potere e la durata della loro vita fu fissata fino a un termine stabilito. Guardando ancora nelle visioni notturne, / ecco venire con le nubi del cielo / uno simile a un figlio d'uomo; / giunse fino al vegliardo e fu presentato a lui. / Gli furono dati potere, gloria e regno; / tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano: / il suo potere è un potere eterno, / che non finirà mai, / e il suo regno non sarà mai distrutto.¹⁵

Questa visione va legata a quella del capitolo successivo, geograficamente più dettagliata:

Alzai gli occhi e guardai. Ecco, un montone, in piedi, stava di fronte al fiume. Aveva due corna alte, ma un corno era più alto dell'altro, sebbene fosse spuntato dopo. Io vidi che quel montone cozzava verso l'occidente, il settentrione e il mezzogiorno e nessuna bestia gli poteva resistere, né alcuno era in grado di liberare dal suo potere: faceva quello che gli pareva e divenne grande. Io stavo attento, ed ecco un capro venire da occidente, sulla terra, senza toccarne il suolo: aveva fra gli occhi un grande corno. Si avvicinò al montone dalle due corna, che avevo visto in piedi di fronte al fiume, e gli si scagliò contro con tutta la forza. Dopo averlo assalito, lo vidi imbizzarrirsi e cozzare contro di lui e spezzargli le due corna, senza che il montone avesse la forza di resistergli; poi lo gettò a terra e lo calpestò e nessuno liberava il montone dal suo potere. Il capro divenne molto potente; ma al culmine della sua forza quel suo grande corno si spezzò e al posto di quello sorsero altre quattro corna, verso i quattro venti del cielo. Da uno di quelli uscì un piccolo corno, che crebbe molto verso il mezzogiorno, l'oriente e verso la magnifica terra: s'innalzò fin contro l'esercito celeste e gettò a terra una parte di quella schiera e una parte delle stelle e le calpestò. S'innalzò fino al capo dell'esercito e gli tolse il sacrificio quotidiano e fu rovesciata la santa dimora. A causa del peccato un esercito gli fu dato in luogo del sacrificio quotidiano e la verità fu gettata a terra; ciò esso fece e vi riuscì.¹⁶

Nonostante questa importante testimonianza biblica, lo schema degli imperi entrò tardi nella storiografia cristiana. Il motivo di questa resistenza è facile da intuire: il cristianesimo dei primi secoli, religione non riconosciuta e a più riprese perseguitata, sicuramente accettava il precetto paolino di obbedienza alle autorità, ma preferiva l'idea di una Parusia non lontana e slegata da poteri secolari.

Le cose cambiarono nell'età costantiniana: la dottrina degli imperi universali, dopo un'apparizione nella *Demonstratio evangelica* di Eusebio (che dell'ammirazione verso il

¹⁵ Dn 7, 2-14.

¹⁶ Dn 8, 3-12.

primo imperatore cristiano non faceva mistero), venne introdotta da Girolamo nella sua traduzione e rielaborazione del *Chronicon* e nella *Expositio libri Danielis*, riprendendo la successione di Pompeo Trogo (e del suo epitomatore Giustino). Agostino accettò solo parzialmente l'idea di una successione degli imperi, nei termini di Roma come figlia ed erede di Babilonia, cioè come imperi voluti da Dio ma, colpiti da un duro giudizio morale, privi di qualunque ruolo salvifico;¹⁷ per descrivere i diversi stadi della storia del mondo la preferenza è per l'analogia con i sei giorni della creazione.

Questo periodizzamento deve invece la sua fortuna a Orosio e alle sue *Historiae*. In Occidente, con la dissoluzione dell'impero, questa visione andò in disuso, non avendo più riscontri con la realtà del periodo; con la *renovatio imperii* ad opera di Carlo Magno e dei suoi successori anche l'idea della *translatio imperii* tornò sulla scena, con modifiche e aggiustamenti, ma grosso modo intatta nella sostanza; il genere della storia universale infatti ebbe i suoi maggiori sviluppi presso i due poteri che si consideravano appunto universali: nella Germania imperiale e presso la corte papale.¹⁸

3. *Orosio e le Historiae adversus paganos*

Paolo Orosio (il *praenomen* Paolo è incerto ma può essere considerato attendibile dato il suo largo uso successivo) nacque tra il 375 e il 384 nella città catalana di Tarragona o, più probabilmente, a Bracara, l'attuale Braga in Portogallo: la sua famiglia aveva infatti possedimenti in quelle regioni.¹⁹ Abbracciò fin da giovane la vita consacrata, divenne

¹⁷ Augustini *De civitate dei* XVIII, 22 (CCSL 48, p. 612): «Conditā est civitas Roma velut altera Babylon et velut prioris filia Babylonis, per quam Deo placuit orbem debellare terrarum et in unam societatem rei publicae legumque perductum longe lateque pacare», trad. «La città di Roma fu fondata come seconda Babilonia e come figlia della prima Babilonia. Per mezzo di essa Dio volle sottomettere il mondo intero, riunirlo in una sola società di leggi e istituzioni politiche e ordinarlo ovunque nella pace» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad it cit., p. 1075).

¹⁸ Cfr. ARNALDI Girolamo, *Annali, cronache, storie*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, vol. 1.2, *Il medioevo latino - La produzione del testo*, Roma, Salerno, 1993, p. 499.

¹⁹ Su Orosio e le *Historiae adversus paganos* cfr. CESA Maria, *Le historiae adversus paganos di Orosio nel contesto della storiografia tardoantica*, in *Forme letterarie nella produzione latina di IV-V secolo*, Roma, Herder, 2003, p. 19-31; CORSINI Eugenio, *Introduzione alle "Storie" di Orosio*, Torino, Giappichelli, 1968; FABBRINI Fabrizio, *Orosio, Paolo*, in *Letteratura Patristica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007, p. 933-939; FABBRINI Fabrizio, *Paolo Orosio: uno storico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1979; FRENCH William H. C., *Orosio, Paolo*, in *Agostino: dizionario enciclopedico*, Roma, Città Nuova, 2007, p. 1037-1041; FORMISANO Marco, *Grand Finale. Orosius' Historiae adversus paganos Or the Subversion of History*, in *Der Fall Roms und seine Wiederauferstehungen in Antike und Mittelalter*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 153-176; GOETZ Hans-Werner, *Orosius*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 6, Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler, 1999, col. 1474-1475; KIRSCH Johann P., *Paulus Orosius*, in *The catholic Encyclopedia*, New York, Robert Appleton Company, 1911, <<http://www.newadvent.org/cathen/11322a.htm>>; LIPPOLD Adolf, *Introduzione*, in OROSIO, *Le storie contro i Pagani*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1976; LÖWITZ Karl, *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. di Flora Tedeschi Negri, Milano, Il Saggiatore, 1991, p. 199-207 [ed. orig. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1949]; MATHISEN Ralph W., *Orosius (Paulus Orosius)*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 9, New York, Charles Scribner's Sons, 1987, p. 281; PASCHOD François, *La polemica provvidenzialistica di Orosio*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del*

presbitero e nel 413 o 414 si trasferì in Africa raggiungendo Ippona per diventare discepolo di Agostino. In una lettera inviata a Girolamo nel 415, Agostino descrisse con queste parole il nuovo arrivato:

Ecce venit ad me religiosus iuuenis, catholica pace frater, aetate filius, honore compresbyter noster Orosius, vigil ingenio, promptus eloquio, flagrans studio, utile vas in domo Domini esse desiderans, ad refellendas falsas perniciosasque doctrinas, quae animas Hispanorum multo infelicius, quam corpora barbaricus gladius, trucidarunt. Nam inde ad nos usque ab Oceani littore properavit, fama excitus quod a me posset de his quae scire vellet, quidquid vellet audire.²⁰

Il motivo della partenza dalla sua terra natale rimane sconosciuto: forse fu a causa dell'invasione vandalica della Spagna avvenuta nel 409 o per controversie di natura religiosa (probabilmente in Spagna era stato vicino a posizioni priscillianiste).²¹ Orosio definì l'incontro con Agostino come provvidenziale, e a questo proposito Eugenio Corsini osserva:

È umanamente molto comprensibile che egli abbia cercato di giustificare la sua venuta con ragioni più nobili che non fosse la paura fisica, tanto più che Agostino non era affatto ben disposto verso i vescovi e il clero che abbandonavano il loro gregge dinanzi alle invasioni barbariche. E Orosio, non dimentichiamolo, era un sacerdote.²²

convegno tenuto in Erice (3-8 XII 1978), Messina, Centro di studi umanistici, 1980, p. 113-133; POCOCK John G. A., *Barbarism and Religion*, vol. 3, *The First Decline and Fall*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 77-97; RAMELLI Ilaria, *Alcune osservazioni sulla teoria orosiana della successione degli imperi*, "Invigilata Lucernis", vol. 22 (2000), p. 179-191; VAN NUFFELEN Peter, *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

²⁰ AGOSTINO, *Lettera 166* 1, 2, in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 22 (testo latino dell'edizione maurina confrontato con il CSEL), trad. di Luigi Carozzi, Roma, Città Nuova, 1971, p. 718-721: «È arrivato da me un giovane timorato di Dio, nostro fratello per la pace che conserva con la Chiesa, nostro figlio per l'età, nostro collega per la dignità del sacerdozio: è un certo Orosio, sveglia d'ingegno, abile nel parlare, appassionato allo studio, desideroso d'essere uno strumento utile nella casa del Signore, per poter confutare le false e funeste dottrine che tra le anime degli Ispani hanno fatto strage molto più dolorosa di quanto non l'abbiano fatta di corpi umani le spade dei barbari. Egli s'è affrettato a venire da me fin dalle spiagge dell'Oceano, spinto da quanto aveva sentito dire, che cioè da me avrebbe potuto avere una risposta su tutte le questioni ch'avrebbe voluto conoscere, quali ch'esse fossero».

²¹ Il *priscillianesimo* è un'eresia che deve il suo nome allo spagnolo Priscilliano, vescovo di Avila, e che si diffuse prevalentemente nella penisola iberica e nella Francia meridionale alla fine del IV secolo, rimanendo in vita, nonostante le ripetute condanne, fino al VII secolo. La prima condanna avvenne al concilio di Saragozza nel 380. Nel 385 a Treviri si giunse alla condanna definitiva e alla decapitazione di Priscilliano per ordine dell'usurpatore Massimo. Non mancarono le perplessità di fronte a questa condanna, come mostrò ad esempio Girolamo. Alla fine del XIX secolo furono scoperti a Würzburg degli scritti attribuiti a Priscilliano che sembrano confermare i dubbi sulla sua eterodossia, spostando le principali responsabilità sui suoi discepoli. La religiosità priscillianista è caratterizzata da una forte spinta ascetica ed esoterica (l'affinità con le pratiche magiche fu il motivo della condanna a Treviri), dualismo gnostico (presenza di due entità divine incarnanti il bene e il male), disprezzo della materia con la conseguente tendenza a negare la resurrezione della carne e modalismo trinitario (le tre persone non sono realmente esistenti ma sono solo manifestazioni diverse di un'unica divinità). Cfr. ADRIANI Maurilio, *Priscillialesimo*, in *Enciclopedia delle religioni*, vol. 4, Firenze, Vallecchi, 1972, p. 1852-1853; CACITTI Remo, *Priscilliano e priscillianismo*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 9, Milano, Bompiani, 2006, p. 8960-8961 e le relative indicazioni bibliografiche.

²² Corsini, *Introduzione alle "Storie"*, p. 11-12.

Fabrizio Fabbrini bolla però questa ipotesi come assurda.²³ La verità su questo fatto probabilmente non la sapremo mai.

Sulle controversie nella Chiesa iberica Orosio compose il *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* a cui Agostino replicò con l'*Ad Orosium super Priscillianistas et Origenistas*.²⁴ Le due opere si concentrano sul tema dell'anima e della sua origine, dottrina messa in discussione dal priscillianesimo.

Per approfondire ulteriormente questi temi, Orosio venne inviato in Palestina presso Girolamo, giungendo a Betlemme nella primavera 415. Nel luglio dello stesso anno al concilio di Gerusalemme lo spagnolo fu il prima fila nella disputa contro Pelagio, riportando le critiche formulate da Agostino e dal concilio di Cartagine del 412. In quell'occasione, forse per la troppa foga impiegata nel confutare i pelagiani o per alcune imprecisioni nell'esposizione, o forse ancora per fraintendimenti linguistici (il latino iberico di Orosio poteva essere ostico per un'assemblea di lingua prevalentemente greca) venne accusato di eresia dal vescovo Giovanni di Gerusalemme, che ospitava Pelagio; Orosio gli rispose con il *Liber apologeticus*,²⁵ confermando ancora una volta il carattere orgoglioso, la tendenza a radicalizzare i problemi e lo zelo dello spagnolo, che spesso sconfinavano in toni violenti e aggressivi: su questo versante aveva imparato ben poco da Agostino, che nelle controversie religiose metteva a frutto gli studi e l'esperienza nell'insegnamento di retorica e grammatica. Nel 416 lasciò la Palestina portando con sé delle reliquie di santo Stefano per la chiesa di Braga, un trattato di Girolamo sulla resurrezione della carne e alcune lettere su Pelagio per i vescovi africani.

Nell'estate del 416, terminato un concilio a Cartagine, partì per la Spagna ma il suo viaggio terminò a Minorca dove consegnò le reliquie al vescovo Severo. Dopo un periodo al monastero di Uzala (l'attuale El Alia in Tunisia) tornò infine a Ippona, dove compose l'opera per cui è maggiormente ricordato, le *Historiae*, dedicandola ad Agostino. L'opera ebbe ampia diffusione (si contano oggi più di duecento manoscritti risalenti anche alla seconda metà del V secolo) e costituì, con il *Chronicon* di Eusebio, la principale fonte per la storia antica nel Medioevo.²⁶ Da questo momento in poi di Orosio non abbiamo più notizie, tranne che, secondo la testimonianza di Gennadio (storico marsigliese del V secolo), quando morì l'imperatore Onorio (423) Orosio era un autore famoso.

²³ Cfr. Fabbrini, *Paolo Orosio*, p. 53.

²⁴ SANCTI AUGUSTINI *Commonitorium Orosii et Sancti Augustini Contra Priscillianistas et Origenistas*, ed. Klaus-D. Daur, Turnhout, Brepols, 1885 (CCSL 49).

²⁵ PAULI OROSII PRESBYTERI *Liber Apologeticus*, ed. Karl Zangemeister, Wien, apud C. Geroldi filium Bibliopolam academiae, 1882 (CSEL 5, p. 601-664).

²⁶ Cfr. Lippold, *Introduzione*, in *Le storie contro i pagani*, p. xlv-xlv.

L'inizio della stesura degli *Historiarum adversum paganos libri septem* viene solitamente posto nel 416. Alcuni studiosi, primo fra tutti Theodor von Mörner nel 1844, affermano che la stesura dei primi quattro libri iniziò con ogni probabilità prima del viaggio in Terra Santa: risulterebbe infatti difficile pensare a un solo anno di lavoro perché il reperimento del materiale necessario alla composizione delle *Historiae* fu un'attività abbastanza lunga e l'autore afferma di aver consultato tutte le fonti disponibili.²⁷ La fuga dalla Spagna menzionata nel prologo del V libro sarebbe quella del 416 (il tentativo fallito di portare le reliquie di S. Stefano a Braga) e non la prima. Corsini invece non crede a questa ipotesi, basandosi sul fatto che Agostino, scrivendo a Girolamo, parlando di Orosio non nominò nessuna attività oltre al chiarimento di dubbi dottrinali (e un'opera importante come le *Historiae* avrebbe sicuramente meritato almeno un accenno); inoltre non ci sarebbe nessun elemento che porti a pensare a un'interruzione della stesura dell'opera che anzi poté essere completata in breve tempo, dato che molto materiale era già stato raccolto per il *De civitate dei*: quasi certamente quindi nel 417, dato che la prefazione indica che in quel momento Agostino stava scrivendo il libro XI.²⁸

Le *Historiae* si dispiegano in sette libri secondo questo schema:

- I. descrizione della terra abitata, la creazione del mondo e il peccato originale, il diluvio, storia orientale e Grecia arcaica;
- II. storia romana fino all'incendio gallico (390 a.C.), l'impero persiano fino alle guerre contro le città greche, storia della Sicilia fino alla guerra del Peloponneso (431-404 a.C.), l'impresa di Ciro il Giovane;
- III. storia greca dalla pace di Antalcida o del Re (387 a.C.) ai Diadochi (323 a.C.) e storia romana fino alla conquista della penisola italiana;
- IV. storia di Cartagine dalla fondazione (814 a.C.) alla sua distruzione al termine della terza guerra punica (146 a.C.);
- V. Roma dall'espansione mediterranea alla decadenza della tarda repubblica con le guerre civili;
- VI. le guerre civili dal punto di vista dell'ascesa finale di Augusto;
- VII. storia romana imperiale: l'impero persecutore fino a Diocleziano (c. 1-25), l'affermazione del cristianesimo da Costantino a Valente (c. 26-33), il vero impero

²⁷ VON MÖRNER Theodor, *De Orosii vita eiusque Historiarum libris septem adversus paganos*, Berlin, 1844. Gli altri principali studi a sostegno dell'ipotesi di una parziale stesura delle *Historiae* o almeno della raccolta di materiale prima della partenza per la Palestina sono quelli di Guy Faink (FAINK Guy, *Paul Orose et sa conception de l'histoire*, tesi dattil., Aix-en-Provence, 1951) e di Benoîte Lacroix (LACROIX Benoîte, *Orose et ses idées*, Montréal-Paris, Publications de l'Institut d'études médiévales, 1965).

²⁸ Cfr. Corsini, *Introduzione alle "Storie"*, p. 29-33

cristiano (c. 34-43). È il libro principale, di lunghezza doppia rispetto agli altri, e assume un andamento più lineare, seguendo la successione dei principi.

Il prologo del primo libro si apre con la dedica ad Agostino: Orosio infatti descrive la sua opera come la risposta a un *praeceptum* del maestro:

Igitur generali amori tuo speciali amore conexus voluntati tuae volens parui. Nam cum subiectio mea praecepto paternitatis tuae factum debeat totumque tuum sit, quod ex te ad te redit, opus meum, hoc solo meo cumulatus reddidi, quod libens feci.²⁹

Anche sulla veridicità o meno dell'incarico affidatogli da Agostino ci sono opinioni contrastanti: da una parte i sostenitori di un *praeceptum* inventato, o comunque ingigantito, per *captatio benevolentiae* e per mettere l'opera sotto l'autorevole ala del vescovo di Ippona (ad esempio Corsini); dall'altra coloro che ritengono che un incarico ci fu e che le parole del prologo, cariche di stima e ammirazione verso Agostino, sono sincere e rappresentano una sorta di prolungamento di un discorso tra allievo e maestro, come suggerisce ad esempio Fabbrini.

Le fonti pagane che Orosio scelse per comporre le *Historiae* furono quelle ritenute più adatte alla finalità di storia universale che l'autore si proponeva: Livio e Pompeo Trogo (e l'epitome di Giustino). È probabile che Orosio conoscesse anche altre fonti latine (come Cesare, Eutropio, Floro, Sallustio, Svetonio e Tacito) e greche (come Appiano e Plutarco) talvolta per vie indirette. Polibio, nonostante sia stato l'autore antico che più di ogni altro strutturò la sua storia come universale, venne scartato per la sua evidente incompatibilità con la visione cristiana del tempo, essendo lo storico greco uno dei grandi sostenitori della teoria ciclica. Le principali fonti cristiane furono, oltre alla Bibbia, Eusebio, Girolamo e i primi libri del *De civitate dei*.

Elementi fondamentali che caratterizzano la storia universale nella visione orosiana e che divennero gli elementi tipici di tutte le opere analoghe successive, sono la massima ampiezza cronologica e geografica degli eventi narrati, ovvero una storia che abbracci tutti i popoli e tutte le epoche, e la presenza di una prospettiva teleologica unitaria che conferisca significato ai singoli eventi narrati. Rispetto alle storie dell'area egea, in Livio questa prospettiva è presente (la grandezza e l'avvenire di Roma, pacificatrice del mondo intero) ma

²⁹ Orosio, *Le storie contro i pagani* I, Prol., p. 8-9: «Legato a te dall'amore che tutti ti portano e dal mio proprio amore, ho dunque obbedito di buon grado alla tua volontà. Sottomesso al comando che la tua paternità mi ha dato, debbo ad esso l'opera compiuta, che si può chiamare tutta cosa tua, giacché da te venuta, a te ritorna; da parte mia vi ho aggiunto il solo contributo di averla eseguita volentieri». Il testo latino delle *Historiae adversus paganos* è tratto dalla già menzionata edizione della Fondazione Valla che riprende, tenendo conto di successive proposte di revisione, l'edizione critica a cura di Karl Zangemeister pubblicata a Vienna nel 1882 (CSEL 5). Dalla stessa edizione è tratta la traduzione italiana a cura di Aldo Bartalucci.

vengono praticamente ignorati tutti gli altri popoli. In Pompeo Trogo si riscontra invece il problema inverso: la sua storia abbraccia tutti i popoli di tutte le epoche, ma risulta molto frammentata perché non possiede una vera prospettiva che unifichi le singole vicende; come afferma Fabbrini, «storia universale per Pompeo Trogo significava “storia di tutti i popoli” non anche “storia dell’umanità”». ³⁰

Nel primo capitolo Orosio inaugura quindi un nuovo genere di cronaca universale: rifiutando, allo stesso modo di Agostino, l’idea di un tempo ciclico, ³¹ l’origine della storia coincide con la creazione del mondo e dell’uomo, anzi più propriamente con il peccato dell’uomo, enfatizzando l’aspetto salvifico:

Ego initium miseriae hominum ad initio peccati hominis ducere
institui, paucis dumtaxat isdemque breviter delibatis. ³²

Rifacendosi al *Chronicon* di Eusebio, Orosio attribuisce indistintamente alle storie pagane l’errore di fissare l’inizio della storia con il regno assiro di Nino. Da Eusebio è tratto anche il calcolo del tempo trascorso dalla creazione ad Abramo, 3184 anni. L’autore spagnolo si propose quindi di unificare tutti questi elementi appena descritti in un’opera veramente universale e onnicomprensiva: massima estensione cronologica e geografica e complementarietà di storia sacra e profana che annulla qualunque differenza, riconducendo di fatto la seconda alla prima in un’unica storia dell’umanità, dalla creazione alla conclusione escatologica, con al centro Roma. Viene quindi superata anche la distinzione tra un’età mitica che precede Nino e Abramo e un’età storica successiva.

Alla divisione della storia in sei età, frequente nei tesi dei Padri e utilizzata da Agostino nel *De civitate dei*, Orosio preferisce una tripartizione: da Adamo a Nino, da Nino a Cesare Augusto e l’impero romano da Augusto in poi. ³³ Durante il regno di Nino visse Abramo e durante quello di Augusto nacque Cristo, per cui la prima età fu caratterizzata dal peccato, la seconda dalla promessa e dalla prima alleanza tra Dio e l’uomo, la terza infine dall’Incarnazione e dalla salvezza, che sarà piena alla fine dei tempi. Poche righe dopo la scansione delle tre epoche è però diversa: dalla creazione alla fondazione di Roma, dalla fondazione di Roma ad Augusto, la Roma imperiale; questa seconda suddivisione risulta più accettabile da un pagano che difficilmente porrebbe la promessa ad Abramo come snodo fondamentale della storia. La prima presenta le reali epoche secondo la storia della salvezza,

³⁰ Fabbrini, *Paolo Orosio*, p. 301.

³¹ Agostino dedica la seconda parte del libro XII del *De civitate dei* alle varie teorie pagane sul tempo e sulla creazione.

³² Orosio, *Le storie contro i pagani* I, 1, 4, trad. it. cit., p. 12-13: «Io, invece, ho ritenuto che l’umana infelicità cominci col peccato originale dell’uomo, dando di questo soltanto poche prove e per giunta con poche parole».

³³ Cfr. Orosio, *Le storie contro i pagani* I, 1, 5-6.

che vede in Abramo e in Cristo i due momenti fondamentali, mentre la seconda è quella adottata per l'effettiva narrazione storica, in cui è Roma la protagonista del disegno divino.³⁴

La chiave di lettura della storia del mondo è chiara fin da subito e consiste nella relazione tra sventure e calamità in questo mondo e lontananza dalla verità cristiana:

Nactus sum enim praeteritos dies non solum aequae ut os graves,
verum etiam tanto atrocius miseros quanto longius a remedio verae religionis
alienos.³⁵

I *christiana tempora*, pur con i loro mali che non possono essere del tutto cancellati,³⁶ sono di gran lunga preferibili alle epoche precedenti:

Ex quo utcumque concesserim, ut licenter Christiana tempora
reprehendatur, si quid a conditione mundi usque ad nunc simili factum
felicitate doceatur.³⁷

Non a caso Dante poté descrivere Orosio come l'*avvocato dei tempi cristiani*.³⁸

Le caratteristiche principali dell'opera di Orosio e della sua concezione della storia possono essere riassunte in alcuni punti:

- Dio è profondamente coinvolto nella storia. Questo fatto fa cadere qualunque differenza tra sacro e profano: tutta la storia è storia sacra. In questa chiave sono rilette le storie dei regni e degli imperi, soprattutto di quello romano, e la storiografia pagana.³⁹ Il disegno divino si attua inesorabilmente, nonostante le resistenze umane che derivano dal peccato (*potentia Dei*) ma anche attraverso le opere degli uomini, sempre nei momenti più opportuni (*patientia Dei*), punendo per correggere quando necessario (*ira Dei*) ma senza mai abbandonare l'uomo nel suo cammino terreno (*miser cordia Dei*).

³⁴ Cfr. Fabbrini, *Paolo Orosio*, p. 331-336: lo studioso parla della prima suddivisione propria di una "teologia della storia" che Orosio non volle costruire (cosa che invece fece Agostino) e della seconda propria di una "storia" che rappresenta invece il campo in cui l'autore lavorò.

³⁵ Orosio, *Le storie contro i pagani* I, Prol., 14, trad. it. cit., p. 10-11: «Ma poi mi sono accorto che i giorni passati non solo furono funesti come questi di oggi, ma anzi tanto più atrocemente infelici, quanto più lontani dal rimedio della vera religione».

³⁶ Il settimo libro delle *Historiae* mostra chiaramente che sconfitte militari e altri eventi funesti ci furono anche dopo Costantino e l'affermazione del cristianesimo, ma anch'essi non farebbero altro che confermare la visione orosiana: bastino come esempi il disastro di Adrianopoli del 378 ebbe come protagonista l'imperatore Valente, eretico ariano (cfr. VII, 33) o la figura di Stilicone, di origine vandala, che segretamente sarebbe stato pagano (cfr. VII, 38).

³⁷ Orosio, *Le storie contro i pagani* VII, 43, 16, trad. it. cit., p. 402-403: «Perciò, io sarei dispostissimo a concedere che i tempi cristiani fossero liberamente biasimati, se mi si indicasse qualcosa di altrettanto felice accaduto dalla fondazione del mondo fino ad oggi».

³⁸ «Ne l'altra piccioletta luce ride / quello avvocato de' tempi cristiani / del cui latino Augustin si provide» (*Paradiso*, X, 118-120).

³⁹ Cfr. Formisano, *Grand Finale*, p. 170: «The *Historiae* aim to convince pagans of the existence of God not by means of Christian texts but precisely by means of pagan sources».

- La storiografia è universale perché abbraccia tutti popoli di tutte le epoche (anche quelle considerate “mitiche”) in un discorso unitario che individua in Dio l’unico vero agente nella storia. La storia narrata da Orosio è storia di civiltà, non successioni di guerre e regnanti. La guerra è anzi condannata senza appello, una tragedia che porta solamente ingiustizie e altre sciagure,⁴⁰ e questa critica è talmente radicale da includere il servizio militare.⁴¹ La *Pax Augustea* è quindi esaltata come volontaria sottomissioni di tutti i popoli non alla forza del dominatore, ma alla superiorità delle sue leggi.⁴² L’universalità del diritto romano risulta evidente nel momento in cui i barbari, accettando le leggi di Roma e il cristianesimo, non rompono la continuità dell’impero che anzi rafforzano (un contributo orosiano con importanti influssi nell’alto Medioevo).⁴³
- Il percorso storico ha avuto un inizio, con la creazione dell’uomo e il peccato originale, avrà una fine e non è in alcun modo ciclico. Anche la suddivisione della storia sarebbe un procedimento di per sé errato, anche se risulta efficace ai fini della narrazione.⁴⁴
- Orosio, contrario all’idea di una prossima fine del mondo, respinge qualunque teoria millenaristica che tenti di fissarne il momento preciso, così come nega qualunque successione aritmetica che prestabilisca la durata delle epoche; forse anche per questo non utilizza la periodizzazione in sei età, frequente nella letteratura cristiana dei primi secoli, che si era talvolta prestata alle interpretazioni apocalittiche e che risultava quindi poco adatta a una narrazione storica. Inoltre, dall’idea di una fine imminente del mondo derivava un pessimismo nei confronti del presente che Orosio rifiutava.

⁴⁰ Quasi sorprendentemente Orosio se la prende anche con l’imperialismo romano, reo di aver provocato innumerevoli sofferenze alle popolazioni sottomesse (cfr. Orosio, *Le storie contro i pagani* V, 1). La critica però non è rivolta all’impero romano in sé, che anzi lo spagnolo loda, ma al modo con cui ha soggiogato gli altri popoli.

⁴¹ Cfr. Orosio, *Le storie contro i pagani* III, 2.

⁴² Cfr. Orosio, *Le storie contro i pagani* III, 8.

⁴³ La simpatia che Orosio mostra nei confronti dei barbari può apparire strana, vista la romanità più volte rivendicata dallo spagnolo, ma non lo è se inserita nella sua concezione universalistica: i popoli barbari sono nuove forze che l’impero può accogliere e rendere proprie, in una sorta di nuova missione di romanizzazione ed evangelizzazione. Significativo è il sogno di Ataulfo narrato nel settimo libro (VII, 43): inizialmente il capo gotico intendeva fondare un impero abbattendo quello romano, ma si convinse poi che avrebbe anche potuto cancellare l’impero romano, ma non sarebbe mai riuscito a sostituirlo con uno “barbarico”, perché senza leggi non si costituisce un impero. Decise così di mettersi al servizio di Roma, divenendo un romano a pieno diritto. Gli invasori si trasformarono, per volontà di Dio, nei migliori difensori dell’impero. Allo stesso modo durante il sacco di Roma del 410, che fu una ritorsione per una promessa dell’imperatore Onorio non mantenuta, i goti non si mostrarono tutto sommato così terribili, risparmiando i luoghi sacri (l’incendio gallico viene descritto come molto peggiore). Su questo tema in particolare cfr. Corsini, *Introduzione alle “Storie”*, p. 186-191, Fabbrini, *Paolo Orosio*, p. 400-415 e Van Nuffelen, *Orosius and the Rhetoric of History*, p. 170-185.

⁴⁴ Cfr. Guenée, *Storia e cultura storica*, p. 185: «La fede cristiana portava come risultato la storia universale. Ma fu presto chiaro che il discorso di Dio, per quanto continuo, sarebbe stato meglio compreso se fosse stato scandito».

- La storia umana è essenzialmente una storia di miserie e di sventure, a partire dal peccato originale, con una visione però ottimistica, grazie all'Incarnazione e alla novità cristiana che provvidenzialmente si è legata in maniera indissolubile al destino di Roma. La venuta di Cristo è sì un evento di straordinaria importanza, ma non rappresenta una frattura del percorso storico; la storia che ha preceduto l'Incarnazione ne costituisce infatti la preparazione e la storia successiva ne è la conseguenza: ci sono un "prima" e un "dopo", ma il loro rapporto non è di opposizione. Questo ottimismo rappresenta una novità rispetto al pensiero sia classico che cristiano, che fino ad allora erano sempre stati tendenzialmente pessimisti nella loro visione della vita e della storia.

4. Le Historiae di Orosio: gli imperi e il destino di Roma

Abbiamo visto come Orosio, nell'organizzare le *Historiae*, non utilizzò lo schema delle sei età del mondo né nella sua versione pagana, probabilmente per la visione troppo naturalistica di questo periodizzamento che limita la libertà e l'iniziativa umana, né in quella esameronica di origine biblica,⁴⁵ che vanifica anch'essa l'opera umana (dato che non può in alcun modo modificare l'inesorabile successione dei millenni), rifiutando con forza l'idea di un'imminente fine del mondo.

Si nota invece un atteggiamento molto diverso nei confronti della dottrina dei quattro imperi: è vero che una scansione di questo tipo non abbraccia tutta la storia fin dalla creazione, tuttavia rappresenta uno schema che si inserisce perfettamente in una storia delle civiltà, perché riguarda delle istituzioni terrene e ben visibili, gli imperi, ed è segnata da eventi propriamente "storici", evitando quindi le forzature che spesso accompagnavano altri periodizzamenti, mantenendo però, grazie all'universalità di queste costruzioni politiche (molto diverse, anzi in contrasto con i regni di carattere locale), quel τέλος della storia che la unifica.

Nel primo capitolo del secondo libro Orosio espone questa dottrina, interpretazione delle profezie di Daniele. *Historiae* II, 1 rappresenta uno dei testi che più hanno influenzato la storiografia dei secoli successivi e vale la pena riportarlo integralmente:

Neminem iam esse hominum arbitror, quem latere possit, quia
hominem in hoc mundo Deus fecerit. Unde etiam peccante homine mundus
arguitur ac propter nostram intemperantiam conprimendam terra haec, in quia

⁴⁵ Non va dimenticato però che nelle Scritture non si parla mai esplicitamente di un mondo di seimila anni ma si tratta di un'interpretazione allegorica della settimana della creazione.

vivimus, defectu ceterorum animalium et sterilitate suorum fructuum castigatur. Itaque si creatura Dei, merito et dispensatio Dei sumus; quis enim magis diligit, quam ille qui fecit? Quis autem ordinatius regit, quam is qui et fecit et diligit? Quis vero sapientius et fortius ordinare et regere facta potest, quam qui et facienda providit et provisiva perfecit? Quapropter omnem potestatem a Deo esse omnemque ordinationem, et qui non legerunt sentiunt et qui legerunt recognoscunt. Quod si potestates a Deo sunt, quanto magis regna, a quibus reliquae potestates progrediuntur; si autem regna diversa, quanto aequius regnum aliquod maximum, cui reliquorum regnorum potestas universa subicitur, quae a principio Babylonium et deinde Macedonicum fuit, post etiam Africanum atque in fine Romanum quod usque ad nunc manet, eademque inaffabili ordinatione per quattuor mundi cardines quattuor regnorum principatus distinctis gradibus eminentes, ut Babylonium regnum ab oriente, a meridie Carthaginiense, a septentrione Macedonicum, ab occidente Romanum: quorum inter primum ac novissimum, id est inter Babylonium et Romanum, quasi inter patrem senem ac filium parvum, Africanum ac Macedonicum brevia et media, quasi tutor curatorque venerunt potestate temporis non iure hereditatis admissi, quod utrum ita sit, apertissime expedire curabo.⁴⁶

Il parallelismo tra gli imperi babilonese e romano è confermato nei due capitoli successivi, così come viene riaffermata la totale potestà divina che, provvidenzialmente, ha disposto tutto fin dall'inizio:

Itaque haec ob hoc praecipue commemoranda credidi, tu tanto arcano ineffabilium iudiciorum Dei ex parte patefacto intellegant hi, qui insipienter utique de temporibus Christianis murmurant, unum Deum disposuisse tempora et in principio Babyloniis et in fine Romanis, illius clementiae esse, quod vivimus, quod autem misere vivimus, intemperantiae nostrae. Ecce

⁴⁶ Orosio, *Le storie contro i pagani*, II, 1, trad. it. cit., p. 94-99: «Nessuno, penso, può ignorare che Dio, creando l'uomo, lo ha posto in questo mondo. Perciò, quando l'uomo pecca, anche il mondo è posto sotto accusa e, per reprimere la nostra intemperanza, la terra sulla quale viviamo è punita con la moria degli animali e con la sterilità dei suoi frutti. Pertanto, se siamo creature di Dio, siamo anche a giusta ragione oggetto della sua cura; infatti, chi ci ama più di colui che ci ha creato? Chi, poi, ci regge con migliori disposizioni di colui che ci ha creato e ci ama? E chi, infine, può ordinare e reggere le nostre azioni con maggior sapienza e decisione di colui che prevede ciò che si doveva fare e portò a compimento ciò che aveva previsto? È per ciò che ogni potere e ogni ordinamento provengono da Dio: lo intuiscono coloro che non lo hanno letto sui libri, e chi lo ha letto lo ha sempre presente nel suo animo. E se da Dio vengono i poteri, a più forte ragione verranno da lui i regni dai quali gli altri poteri procedono. E se da lui vengono i vari regni, è tanto più giusto che da lui provenga quel regno più grande, qualunque esso sia, al quale è sottoposta tutta la potestà degli altri regni. Così fu. All'inizio, l'impero babilonese, poi quello macedonico, successivamente quello africano, e infine l'impero di Roma, che dura ancor oggi. Ed è per questo ordine meraviglioso che i quattro imperi esercitarono la loro autorità in tempi distinti nelle quattro parti del mondo: il babilonese in Oriente, il cartaginese nel Mezzogiorno, il macedonico nel Settentrione e il romano in Occidente. Tra il primo e l'ultimo di essi, vale a dire tra il babilonese e il romano, come tra un padre vecchio e il figlio ancor piccolo, intercorsero due imperi di breve durata, l'africano e il macedone, quasi fossero tutori e curatori, subentrati non tanto per diritto di eredità, quanto per la forza del tempo. E che sia proprio così, cercherò di dimostrarlo con la maggiore evidenza».

similis Babyloniae ortus et Romane, similis potentia, similis magnitudo, similia tempora, similia bona, similia mala; tamen non similis exitus similisque defectus.⁴⁷

All'inizio del settimo libro l'argomento viene ripreso e approfondito:

Principio secundi libelli com tempora Romanae conditionis stili tenere perstringerem, multa convenienter inter Babylonam urbem Assyriorum tunc principem gentium et romam aequae nunc gentibus dominantem compacta conscripsi: fuisse illud primum, hoc ultimum imperium; illud paulatim cedens, at istud sensim convalescens; defluixisse illi sub uno tempore novissimum regem, cum isti primum fuisse; illam deinde tunc invadente Cyro captam velut in mortem concidisse, cum istam fiducialiter adsurgentem post expulsos reges liberis uti coepisse consiliis; praecipue cum, vindicante libertatem suam Roma, tunc quoque Iudaeorum populus, qui apud Babylonam sub regibus serviebat, in sanctam Hierusalem recepta libertate redierit templumque Domini, sicut a prophetis praedictum fuerat, reformarit. Praeterea intercessisse dixeram inter Babylonium regnum, quod ab oriente fuerat, et Romanorum, quod ab occidente consurgens hereditati orientis enutriebatur, Macedonicum Africanumque regnum, hoc est quasi a meridie ac septentrione brevibus vicibus partes tutoris curatorisque tenuisse.⁴⁸

Ogni impero, senza soluzione di continuità, affianca il precedente per poi sostituirlo: la conquista dell'impero babilonese per mano di Ciro corrisponde alla cacciata dei re da Roma e rappresenta il passaggio dell'*imperium* dall'Oriente all'Occidente; gli imperi macedone e cartaginese furono intermediari e tutori temporanei di tale eredità (ed entrambi furono poi sconfitti da Roma).⁴⁹ Questa successione è il "ritmo" della storia e costituisce la

⁴⁷ Orosio, *Le storie contro i pagani*, II, 3, 5-6, trad. it. cit., p. 100-103: «Pertanto ho ritenuto di dover ricordare questi fatti, soprattutto perché coloro i quali stoltamente mormorano per partito preso contro i nostri tempi cristiani, una volta rivelato seppure in parte l'arcano degli ineffabili giudizi divini, capiscano finalmente che è stato solo Dio a disporre dei tempi, prima in favore dei Babilonesi e infine a favore dei romani, e che se viviamo, lo dobbiamo alla sua clemenza, se viviamo infelicemente, alla nostra intemperanza. Ecco che Babilonia e Roma hanno avuto una simile nascita, una simile potenza, una simile grandezza, tempi simili, beni e mali simili; non però simili la decadenza e la fine».

⁴⁸ Orosio, *Le storie contro i pagani*, VII, 2, 1-4, trad. it. cit., p. 240-243: «All'inizio del secondo libro, nel toccare brevemente – secondo il filo della narrazione – l'epoca della fondazione di Roma, scrissi di molte affinità tra Babilonia, città principe, a quel tempo, delle genti assire, e Roma, egualmente, oggi, dominatrice delle genti. Quello, dicevo, fu il primo, questo l'ultimo impero; quello perdeva le forze a poco a poco, mentre questo acquistava forza ogni giorno di più; quello perdetto l'ultimo re proprio nel momento in cui questo ebbe il primo; quella, invasa e presa da Ciro, cadde come morta, quando questa, che cresceva piena di fiducia, dopo l'espulsione dei re prese a governarsi in libertà; e, soprattutto, quando Roma rivendicò la propria libertà, anche il popolo dei giudei, che serviva in Babilonia sotto i re, recuperata la libertà ritornò nella santa Gerusalemme e riedificò il tempio del Signore, come era stato predetto dai Profeti. Avevo inoltre detto che tra il regno di Babilonia – ad Oriente – e quello romano – che, sorgendo ad Occidente, cresceva per raccogliere l'eredità dell'Oriente –, il regno macedonico e l'africano – cioè, all'incirca, a Settentrione e a Mezzogiorno – tennero ciascuno, per breve tempo, la parte del tutore e del curatore».

⁴⁹ Cfr. Ramelli, *Alcune osservazioni sulla teoria orosiana*, p. 187. L'importanza dell'asse Oriente-Occidente rispetto al Settentrione-Mezzogiorno sarebbe confermata anche dalla descrizione geografica del mondo del primo libro.

base in relazione alla quale tutti i singoli eventi dei singoli popoli acquistano significato. Nessun impero è stato veramente ecumenico, ci sono sempre state popolazioni vissute al di fuori di esso, ma nonostante ciò permane la sua universalità, di origine divina, che lo rende, per la sua epoca, approssimazione dell'intera umanità.⁵⁰

La grande novità delle *Historiae* è l'inserimento di Cartagine nello schema degli imperi e l'assorbimento dei Medi-Persiani nel babilonese: questa scelta trova giustificazione sia nella corrispondenza geografica risultante (Babilonia-Oriente, Macedonia-Settentrione, Cartagine-Mezzogiorno, Roma-Occidente), sia nella centralità in Orosio della storia romana, che ha nello scontro punico-romano uno dei suoi momenti più importanti; inoltre, agli occhi di uno spagnolo del V secolo, la differenza tra Babilonesi e Persiani doveva essere molto sfumata.

È però interessante notare come la successione orosiana dei quattro imperi rimase un *unicum* perché nel Medioevo si tornò alla tradizionale sequenza Babilonesi, Medi-Persiani, Greci-Macedoni e Romani: probabilmente non venne accettata la contemporaneità degli imperi macedone e cartaginese, preferendo quindi la soluzione di Daniele, più imprecisa nel rapporto con i punti cardinali ma più lineare nella successione cronologica.⁵¹

La derivazione di tutti i poteri da Dio (*Historiae* II, 1, 3) è una ripresa della lettera di San Paolo ai Romani:

Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti non c'è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono attireranno su di sé la condanna.⁵²

Questo passo paolino risultò fin da subito problematico (anche perché in contrasto con altre affermazioni delle Scritture) e generò le più diverse dottrine prima sul rapporto tra cristiani e stato romano (finché era ancora pagano), poi sulla relazione tutta interna alla Cristianità tra potere temporale e spirituale. È il grande problema della *teologia politica*, che si pose nel momento in cui il cristianesimo divenne prima *religio licita* e poi confessione dominante nell'impero romano. L'atteggiamento che Orosio assunse fu, per la sua visione ottimistica del percorso storico e per la sua incessante ricerca della pace, di ossequio e attiva collaborazione con le autorità costituite (e di opposizione alle usurpazioni), in particolare con l'impero cristiano, che provvidenzialmente guida il popolo di Dio su questa terra verso la meta finale.

⁵⁰ Fabbrini parla di imperi che si incrociano anziché susseguirsi, fino alla definitiva Roma cristiana originata da Augusto e Cristo (Cfr. Fabbrini, *Paolo Orosio*, p. 364-365).

⁵¹ Cfr. Fabbrini, *Paolo Orosio*, p. 357, nota 19.

⁵² Rm 13, 1-2.

La dottrina orosiana nei confronti dell'autorità secolare differisce dalla visione biblica di Daniele per un duplice motivo. Nelle *Historiae* non c'è tutta la carica negativa che denota, ad esempio, l'immagine delle belve che salgono dal male: gli imperi sono composti da uomini e come tali sono tutt'altro che perfetti, ma la loro provvidenzialità non risiede nel solo fatto di dover esistere, perché essi sono strumenti attivi nelle mani di Dio. Immediata conseguenza è il fatto che, se in Daniele il processo di *translatio* è di continua decadenza (si pensi ai metalli della statua del capitolo 2), al contrario in Orosio è di ottimistico progresso, e l'impero romano cristiano ne costituisce la prova. Si deduce allora un'altra conseguenza, forse la più importante: l'impero romano, essendo l'ultimo, rappresenta il tempo in cui si compie, passo dopo passo, il regno di Dio a partire dall'Incarnazione avvenuta non a caso, così come la nascita di Abramo avvenne durante il regno di Nino primo dei re, durante la *Pax Augustea*, il regno del primo imperatore romano⁵³ (Orosio pone quindi una cesura importante tra la repubblica e il principato),⁵⁴ passando attraverso il travaglio delle persecuzioni concluse però dalla vittoria del cristianesimo con Costantino. Sulla provvidenzialità di Augusto Orosio non ha dubbi:

At vero, si indubitissime constat sub Augusto primum Caesare post Parthicam pacem universum terrarum orbem positae arms abolitisque discordiis generali pace et nova quiete compositum Romanis paruisse legibus, Romana iura quam propria arma maluisse spretisque ducibus suis iudices elegisse Romanos, postremo omnibus gentibus, cunctis provinciis, innumeris civitatibus, infinitis populis, totis terris unam fuisse voluntatem libero honestoque studio inservire paci atque in commune consulere – quod prius ne una quidem civitas unusve populus civium vel, quod maius est, una domus fratrum iugiter habere potuisset –; quodsi etiam, cum imperante Caesare ista provenerint, in ipso imperio Caesaris inluxisse ortum in hoc mundo Domini nostri Iesu Christi liquidissima probatione manifestum est: inviti licet illi, quos in blasphemiam urgebat invidia, cognoscere faterique cogentur, pacem istam totius mundi et tranquillissimam serenitatem non magnitudine Caesaris sed potestate filii Dei, qui in diebus Caesaris apparuit, exstitisse nec unius urbis imperatori sed creatori orbis universi orbem ipsum generali cognitione paruisse, qui, sicut sol oriens diem luce perfundit, ita adveniens misericorditer extenta mundum pace vestierit.⁵⁵

⁵³ Cfr. Orosio, *Le storie contro i pagani*, VII, 2, 13-14.

⁵⁴ Corsini nota che Orosio vede nell'inizio dell'impero romano con Augusto il culmine della storia antica iniziata con Nino. La frammentazione politica e religiosa sono finalmente state superate e, da quel momento, la storia romana e il cammino della Cristianità sono inscindibili (Cfr. Corsini, *Introduzione alle "Storie"*, p. 171-173).

⁵⁵ Orosio, *Le storie contro i pagani*, III, 8, 5-8, trad. it. cit., p. 188-191: «Ora, è assolutamente certo che per la prima volta sotto Cesare Augusto, quando dopo la pace con i Parti furono deposte le armi e rimosse le discordie, tutto il mondo si rasserenò in una in una pace generale e in una tranquillità fino ad allora sconosciuta, e obbedì alle leggi romane: allora si preferì il diritto romano alle proprie armi e, rifiutando i

La Parusia, che instaurerà il Regno di Dio, è anticipata dall'impero romano cristiano. Naturalmente anche Orosio ritiene che l'impero di Roma prima o poi finirà, nel momento in cui la storia del mondo giungerà al suo compimento: Roma quindi non è assolutamente eterna, ma può essere considerata tale perché al suo impero non ne subentreranno altri fino alla fine dei tempi.⁵⁶ Risulta facile sottolineare come questa posizione sia di totale affrancamento da Agostino che, pur condividendo la critica del millenarismo e la necessità dell'autorità secolare come conseguenza del peccato, nel *De civitate dei* conduce una riflessione completamente diversa, di confutazione della teologia politica e di recupero della dimensione escatologica.

Su questo tema è particolarmente interessante il saggio di François Paschoud *La polemica provvidenzialistica di Orosio*, in cui l'autore riporta tre esempi di rafforzamento della teologia politica nelle *Historiae*. Il primo è il parallelismo tra Augusto e Cristo. Il 6 gennaio del 29 a.C. Ottaviano, vincitore della guerra civile, celebrò un triplice trionfo, le porte del tempio di Giano vennero chiuse e avvenne la proclamazione ad Augusto: questa data è particolarmente significativa perché Orosio compì una falsificazione della cronologia per creare *ad hoc* la corrispondenza con l'Epifania.⁵⁷

propri capi, si scelsero quelli romani. E infine tutte le genti, tutte le province, innumerevoli città, popoli infiniti e tutte le terre ebbero come unica volontà quella di dedicarsi alla pace con spontaneo e onorevole slancio e di provvedere in comune ai loro interessi (un bene, questo, di cui prima neppure una città, neppure un popolo, neppure una famiglia avrebbe potuto godere in continuazione). Ma se questi vantaggi si ebbero sotto l'impero di Cesare Augusto, è anche manifesto per irrefutabili prove che durante il suo impero rifulse la luce della nascita in questo mondo del nostro Signore Gesù Cristo. Seppure a malincuore, anche coloro che l'odio spinge alla bestemmia saranno costretti a riconoscere e a confessare che questa pace e questa tranquilla serenità di tutto il mondo furono dovute non alla grandezza di Cesare, ma alla potenza del figlio di Dio, apparso ai giorni di Cesare, e che il mondo obbedì con una generale consapevolezza non all'imperatore di una città, ma al creatore dell'universo, il quale al suo giungere diffuse misericordiosamente la pace sul mondo, come il sole al suo levarsi inonda il giorno con la propria luce».

⁵⁶ Cfr. Van Nuffelen, *Orosius and the Rhetoric of History*, p. 53: «Rome will not escape that fate and is not eternal. When it will happen, one cannot tell. As any Roman, Orosius might have hoped that Rome would last for a long time, but he was very much aware of the spectre of Babylon: Rome's survival is conditional on its morality. Christianity and morality have saved Rome: unlike Babylon, Rome is free, but only on parole. Rome has run most of its historical course and should be declining, but because it has become Christian, and as it remains so, God will allow it to survive – until his eternal wisdom decides otherwise». Questa visione di Roma fa pensare che Orosio in essa identificasse il κατέχων, ciò che trattiene la venuta dell'Anticristo, descritto, senza però nominarlo esplicitamente, da Paolo nella seconda lettera ai Tessalonicesi (2 Ts 2, 3-7).

⁵⁷ Orosio, *Le storie contro i pagani*, VI, 20, 1-4, trad. it. cit., p. 218-221: «Anno ab Urbe condita DCCXXV [...] primum Augustus consalutatus est; quod nomen, cunctis antea inviolatum et usque ad nunc ceteris inausum, dominis tantum Orbis licite usurpatum apicem declarat imperii, atque ex eodem die summa rerum ac potestatum penes unum esse coepit et mansit, quod Graeci monarchiam vocant. Porro autem hunc esse eundem diem, hoc est VII idus Ianuarias, quo nos Epiphania, hoc est apparitionem sive manifestationem Dominici sacramenti, observamus, nemo credentium sive etiam fidei contradicentium nescit. [...] Hoc autem fideliter commemorasse ideo par fuit, ut per omnia venturi Christi gratia praeparatum Caesaris imperium conprobetur», trad. «Nell'anno 25 dalla fondazione di Roma, [...] fu acclamato per la prima volta Augusto; nome che, da nessuno mai in precedenza toccato e da tutti gli altri poi fino ad oggi evitato, indica che il vertice del potere imperiale è usato legittimamente solo dai padroni del mondo, e da quello stesso giorno la somma gestione e autorità dello stato cominciò ad essere di uno solo, e tale rimase, ciò che i greci chiamano "monarchia". Che poi questo giorno, sei gennaio, sia il medesimo in cui noi celebriamo l'Epifania, cioè l'apparizione o manifestazione del mistero del Signore, non v'è nessuno dei credenti, e nemmeno degli avversari della fede, che lo ignori. [...] Era però conveniente ricordarlo fedelmente, affinché risulti confermato ogni aspetto che l'impero di Cesare fu preparato per la venuta di Cristo». Cfr. Paschoud, *La polemica provvidenzialistica di Orosio*, p. 115-119.

Il secondo sono le dieci persecuzioni contro i cristiani, paragonate alle dieci piaghe d'Egitto (Es 7-12), e più precisamente la correlazione tra la liberazione del popolo ebraico dall'oppressione del faraone e quella dei cristiani per opera di Costantino. L'impero cristiano corrisponde quindi agli israeliti che attraversano il mar Rosso che inghiotte gli egiziani, che rappresentano l'Anticristo, sconfiggendoli definitivamente: l'impero romano sarebbe quindi il Regno di Dio sulla terra:

Ibi rex potentiam Dei sensit probavit et timuit ac per hoc populum Dei liberum abire permisit: hic rex potentiam Dei sensit probavit et cedit ac per hoc populum Dei liberum esse permisit. Ibi numquam postea populus Dei ad servitutum retractus; hic numquam postea populus populus Dei ad idolatriam coactus est. Ibi Aegyptiorum vasa pretiosa Hebraeis tradita sunt: hic in ecclesias Christianorum praecipua paganorum templa cesserunt.⁵⁸

Orosio su questo tema non è esplicito, ma tale lettura risulta quasi naturale (il primo interprete in questo senso fu Agostino che tentò una confutazione in *De civitate dei* XVIII, 52⁵⁹). Altri autori, come Sulpicio Severo, anticiparono la persecuzione dell'Anticristo alla decima piaga, evitando il problema della "liberazione"; forse per questo stesso motivo anche Eusebio rivedette il conteggio delle persecuzioni tra il *Chronicon* e il *De viris illustribus*.⁶⁰

Infine, il terzo esempio è la cronologia dei quattro imperi universali. Orosio arricchisce notevolmente la tradizionale dottrina degli imperi con numerosi sincronismi e parallelismi, anche se con molte approssimazioni (talvolta dovute anche alle fonti consultate) e alcune invenzioni, utilizzando diverse datazioni a seconda delle necessità. La costruzione di una solida impalcatura cronologica per sostenere le proprie teorie, a scapito della correttezza, può essere considerato un punto a sfavore di Orosio in quanto storico, ma nell'ottica di una cronaca universale queste manipolazioni potevano essere considerate accettabili: per l'autore spagnolo centrale era l'intento apologetico di far coincidere universalismo romano e universalismo cristiano attraverso numerosi esempi di *convenientia*

⁵⁸ Orosio, *Le storie contro i pagani*, VII, 27, 14, trad. it. cit., p. 326-327: «In Egitto, il re senti, sperimentò e temette la potenza di Dio e perciò lasciò il popolo di Dio partirsene libero: in Roma, il re senti, sperimentò credette nella potenza di Dio e perciò permise che il popolo di Dio fosse libero. Là il popolo di Dio non fu mai più ricondotto in schiavitù: qui, mai più in seguito il popolo di Dio fu costretto all'idolatria. Là preziosi vasi egiziani furono consegnati agli ebrei: qui i più importanti templi pagani furono trasformati in chiese cristiane».

⁵⁹ Augustini *De civitate dei* XVIII, 52 (CCSL 48, p. 652): «Haec atque huius modi mihi cogitanti non videtur esse definiendus numerus persecutionum, quibus exerceri oportet ecclesiam», trad. «Riflettendo su queste e altre simili considerazioni, non mi pare che si possa precisare il numero delle persecuzioni che devono mettere alla prova la Chiesa» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad it cit., p. 1132).

⁶⁰ Cfr. Paschoud, *La polemica provvidenzialistica di Orosio*, p. 119-125.

temporum,⁶¹ una definitiva risposta alla polemica pagana che vedeva nella fine della repubblica, e soprattutto nella cristianizzazione dell'impero, il declino di Roma.⁶²

Ricapitolando in poche parole quale fu l'opera di Orosio e la sua originalità, possiamo affermare con Corsini che,

Combinando in una sintesi audacissima elementi pagani e cristiani, Orosio ha trasformato una tradizione in massima parte antiromana, tanto nelle sue espressioni pagane quanto in quelle cristiane, in una vera e propria dimostrazione teologica della *Roma aeterna*.⁶³

5. *La cronachistica medievale*

Le *Historiae* di Orosio, come si è già detto, divennero uno dei modelli storiografici del Medioevo, non solo nella forma (la cronaca universale “dalla creazione ai nostri giorni”) e come fonte per l'età antica, ma spesso anche come chiave interpretativa degli avvenimenti.⁶⁴

⁶¹ Orosio, *Le storie contro i pagani*, V, 2, 3, trad. it. cit., p. 14-17: «Latitudo orientis, septentrionis copiositas, meridiana diffusio, magnarum insularum largissimae tutissimaeque sedes mei iuris et nominis sunt, quia ad Christianos et Romanos Romanus et Christianus accedo», trad. «L'ampiezza dell'Oriente, l'abbondanza del Settentrione, la vastità del Meridione, le fertillissime e sicurissime sedi delle grandi isole hanno le mie leggi e il mio nome, poiché romano e cristiano giungo tra cristiani e romani».

⁶² Cfr. Paschoud, *La polemica provvidenzialistica di Orosio*, p. 125-131. Paschoud nota l'opposizione nella lettura di numerose vicende storiche e la forte somiglianza nei metodi tra Orosio e Zosimo, autore bizantino della seconda metà del V secolo. Anche Peter Van Nuffelen rimane su questa linea: «This entire construction is obviously forced» (Van Nuffelen, *Orosius and the Rhetoric of History*, p. 47).

⁶³ Corsini, *Introduzione alle “Storie”*, p. 168.

⁶⁴ Sulla storiografia medievale nei suoi aspetti generali e in particolare sul genere della cronaca universale cfr. *Chronik*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 2, Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler, 1999, col. 1954-2028; *Historiographie*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 5, Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler, 1999, col. 45-54; Arnaldi, *Annali, cronache, storie*, p. 493-509; BREISACH Ernst, *Historiography: Ancient, Medieval & Modern*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1983; BREZZI Paolo, *Croniques universelles du Moyen Age et histoire du salut*, in *L'Historiographie Médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par la Fondation Européenne de la Science au Centre de Recherches Historiques et Juridiques de l'Université Paris I du 29 mars au 1er avril 1989*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991, p. 235-245; CAPITANI Ovidio, *La storiografia medievale*, in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, vol. 1, *Il Medioevo. I. I quadri generali*, Torino, UTET, 1988, p. 757-792; CHAZAN Mereille, *La méthode critique des historiens dans les chroniques universelles médiévales*, in *La méthode critique au Moyen Âge. Études réunies par Mireille Chazan et Gilbert Dahan*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 223-256; D'ANGELO Edoardo, *La letteratura latina medievale. Una storia per generi*, Roma, Viella, 2009, p. 175-216; DAVIS Ralph H. C. - WALLACE-HADRILL John M. (edited by), *The writing of history in the Middle Ages: essays presented to Richard William Southern*, Oxford, Clarendon Press, 1981; DELOGU Paolo, *La scrittura della storia nel medioevo*, in *Introduzione alla storia medievale*, Bologna, Il Mulino, 1994, p. 123-147; GOETZ Hans-Werner, *On the Universality of Universal History*, in *L'Historiographie Médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par la Fondation Européenne de la Science au Centre de Recherches Historiques et Juridiques de l'Université Paris I du 29 mars au 1er avril 1989*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991, p. 247-261; GROTZ Hans, *La storiografia medioevale. Introduzione e sguardo panoramico*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993; GUENÉE Bernard, *Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Age*, “Annales. Économies. Sociétés. Civilisations”, a. 28, n. 4 (1973), p. 997-1016; GUENÉE Bernard, *Storia*, in *Dizionario dell'Occidente medievale: temi e percorsi*, vol. 2, Torino, Einaudi, 2003, p. 1120-1133; GUENÉE Bernard, *Storia e cultura storica nell'Occidente medievale*, trad. di Alberto Bertoni, Bologna, Il Mulino, 1991; HAY Denis, *La nascita della cronaca medievale*, in *Storici e cronisti dal medioevo al XVIII secolo*, trad. di Alberto Baldazzi e Cynthia C. Puca, Roma-Bari, Laterza, 1981, p. 43-68; MAUSKOPF DELIYANNIS Deborah (edited by), *Historiography in the Middle Ages*, Leiden-Boston, Brill, 2003; RAY Roger D., *Historiography*, in *Medieval Latin. An Introduction*

Nei primi secoli del Medioevo uno dei concetti più ripresi e sviluppati fu, visto il particolare momento storico e politico, la considerazione dei diversi regni, nati sulle rovine dell'impero d'Occidente, come comunque accomunati dall'appartenenza all'unica *communis civilitas*, assumendo come provvidenziale la romanizzazione dei barbari, a cui è conferita la dignità di popoli veri e propri e protagonisti della storia del mondo.⁶⁵ Scomparso con il passare dei secoli questo genere di differenza, di Orosio venne ripreso e approfondito soprattutto il concetto di *translatio imperii*, sempre con l'intento di sottolineare la continuità con l'Età antica. Le opere storiografiche talvolta rimasero di carattere universale, mentre in altri casi, mantenendone alcune caratteristiche, furono più propriamente delle storie di popoli, genere già conosciuto nell'Antichità come *origo gentis*.⁶⁶ *Historia* e *chronica* nacquero come due generi diversi. Come suggerisce Bernard Guenée,

Bastava far riferimento alle due opere di Eusebio di Cesarea, nelle versioni latine che figuravano in tutte le buone biblioteche storiche: la sua *Storia ecclesiastica* e la sua *Cronaca*. La prima privilegiava il racconto, la seconda la cronologia. La *Storia* era come «una narrazione affatto completa»; la *Cronaca* era invece «un compendio» che riassumeva la storia del mondo in tavole cronologiche. Gli annali, a loro volta, erano tutt'altra cosa.⁶⁷

and Bibliographical Guide, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1996, p. 639-649; RAY Roger, *Historiography, Western European*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 6, New York, Charles Scribner's Sons, 1985, p. 258-265; SMALLEY Beryl, *Storici nel Medioevo*, trad. di Ileana Pagani, Napoli, Liguori, 1979.

⁶⁵ Parlare di Orosio come *costruttore dell'Europa* come azzarda Fabbrini è forse eccessivo, ma rimane sicuramente vero che Orosio nelle *Historiae* fornisce una lettura del rapporto romani-barbari proiettata alla futura integrazione, che ha come necessario inizio la cristianizzazione, presente in molte storie successive (Cfr. Fabbrini, *Paolo Orosio*, p. 415-422).

⁶⁶ Sullo stanziamento delle popolazioni germaniche nel territorio dell'impero d'Occidente, da cui deriva il genere della *origo gentis* altomedievale, cfr. GASPARRI Stefano - LA ROCCA Cristina, *Tempi barbarici. L'Europa Occidentale tra antichità e medioevo (300-900)*, Roma, Carocci, 2012; GOFFART Walter, *The Narrators of Barbarian History, A.D. 550-800: Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton, Princeton University Press, 1988; HALSALL Guy, *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 35-62; NOBLE Thomas F. X. (edited by), *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*, London-New York, Routledge, 2006, p. 29-232; POHL Walter, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra antichità e Medioevo*, trad. di Mario Dalle Carbonare, Elisabetta Gallo e Andrea Pennacchi, Roma, Viella, 2000; POHL Walter, *L'universo barbarico*, in *Storia medievale*, Roma, Donzelli, 1998, p. 65-88. Negli ultimi anni è stato molto acceso il dibattito sulle questioni legate all'etnogenesi dei popoli barbari. Nel 1961 Reinhard Wenskus formulò la teoria secondo cui a migrare in Occidente tra IV e V secolo non sarebbero stati popoli ma confederazioni di bande di guerrieri; gli eserciti che si stanziarono con successo si organizzarono sotto il comando di una élite di guerrieri e un capo che iniziò ad acquisire prerogative regie. La necessità di una tradizione comune per questi popoli che tali non erano portarono anche alla formulazione di "miti delle origini". Questa teoria venne portata avanti a Vienna da studiosi quali Herwig Wolfram, Patrick Geary e Walter Pohl. Walter Goffart e altri studiosi della cosiddetta "Scuola di Toronto" hanno contestato alle teorie viennesi il fatto di aver semplicemente sostituito i fattori biologici con fattori storico-culturali mantenendo però ferma l'idea che questi popoli siano rimasti uniti e immutati per secoli, ovvero che «essa non sarebbe altro che una riedizione più raffinata della famigerata *germanische Altertumskunde*, la "scienza delle antichità germaniche", che si credeva finita per sempre sotto le macerie culturali del nazismo» (Gasparri - La Rocca, *Tempi barbarici*, p. 85).

⁶⁷ Guenée, *Storia e cultura storica*, p. 249-250.

Lo storico francese deve però ammettere che «Le differenze che intercorrevano tra cronaca e storia erano minime e molti storici le avvertirono presto come un disturbo»,⁶⁸ portando come esempio proprio Ottone di Frisinga e il doppio titolo *Chronica sive historia de duabus civitatibus*.

Non verranno qui approfonditi altri generi letterari che nel Medioevo ebbero grande diffusione, non meno importanti ma meno utili al nostro studio: l'annalistica, diffusa in ambito monastico, le biografie, le genealogie e le storie celebrative di una famiglia o di un monastero, l'agiografia, la storiografia cittadina e comunale (annalistica, di tipo encomiastico o legate alla sede vescovile) e il genere autobiografico (come la famosa *Historia mearum calamitatum* di Abelardo). La cronachistica comunale e delle crociate saranno escluse dalla trattazione perché molto ristrette geograficamente o cronologicamente.

Primo esempio del clima di “compromesso romano-germanico” altomedievale è Cassiodoro (Squillace, 490 ca.-583 ca.), alto funzionario di Teodorico che, su richiesta del re goto, scrisse una *Chronica* universale e in seguito la *Historia Gothorum*. In queste opere appare chiara la volontà di inserire la storia della popolazione gotica nella storia dell'Occidente, raccordandola con quella romana, in un progetto politico di neutralizzazione delle loro differenze. Questo tentativo fallì, stroncato dalla guerra greco-gotica che, dal 535 al 553, mise a ferro e fuoco la penisola italiana.

La *Historia* di Simmaco, opera andata perduta, costituì la base per il *De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum*, noto più semplicemente come *Romana*, di Giordane, storico del VI secolo di probabile origine gotica e funzionario della corte di Costantinopoli, che compose una storia universale dalla creazione al 547, con particolare riferimento al popolo romano. Giordane scrisse anche il *De origine actibusque Getarum* (i *Getica*), riassunto della perduta *Historia Gothorum* di Cassiodoro. Le due opere costituiscono un tutt'uno che abbraccia l'intera storia del mondo: i *Romana* trattano infatti sia di storia universale che di storia romana, i *Getica* completano il quadro con i popoli barbari che entrano a pieno titolo nella storia del mondo, all'interno della superiore civiltà romana.

Gregorio di Tours (Clermont, 538 ca.-Tours, 594) si preoccupò, ricoprendo l'importante carica di vescovo della città fulcro della religiosità della Gallia, di trasmettere nei dieci libri della *Historia Francorum* l'immagine dei Franchi come popolo civile e perfettamente integrato nella romanità. La narrazione inizia dalla creazione del mondo (con alla base le cronache del IV e V secolo) giungendo rapidamente alla trattazione della *gens*

⁶⁸ Guenée, *Storia e cultura storica*, p. 253.

Francorum, precocemente latinizzata e cristianizzata durante il regno di Clodoveo (481-511), contrapponendola ai veri barbari, come i Vandali, gli Alani e gli Unni.

L'opera di Gregorio fu ripresa circa un secolo dopo da Fredegario, scrittore forse di origine burgunda, che intorno al 660 compose una *Chronica* in quattro libri: il primo, che inizia dalla creazione, è ripreso soprattutto dalla cronaca di Ippolito, il secondo da Girolamo, il terzo è un riassunto della *Historia* di Gregorio mentre il quarto è una narrazione originale degli eventi dal 584 alla metà circa del VII secolo. Sono presenti tutti i principali regni nati sulle ceneri dell'impero romano, compreso l'impero bizantino, ma la scena è occupata principalmente dai Franchi. Di questa cronaca ci furono diverse continuazioni, fino al 734, 751 e 768, che si concentrano sul regno franco fino a Pipino il Breve.

Sulla scia di Orosio si pose anche il suo conterraneo Isidoro (Cartagena, 560 ca.-Siviglia, 636). Del vescovo di Siviglia si ricordano soprattutto le *Etymologiae*, opera enciclopedica utilizzata moltissimo nei secoli successivi, ma Isidoro scrisse anche una *Chronica*, storia universale basata sulle sei età del mondo (che nei *Monumenta Germaniae Historica* è stata suddivisa in *maiore*, fino al 615, e *minore*, fino al 627), e la *Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum*, più concentrata sulla penisola iberica, in cui anch'egli sottolinea la continuità tra impero e regni barbarici sotto il segno di Roma.

Un'operazione analoga venne compiuta per gli Angli da Beda il Venerabile (672 ca.-735), monaco inglese autore della *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Con Orosio l'opera condivide diversi aspetti, primo fra tutti l'ottimismo e naturalmente la centralità romana. È anch'essa una cronaca universale ed elemento centrale per la romanizzazione degli angli fu la Chiesa. Beda è ricordato anche per essere stato il primo autore che utilizzò l'anno dell'Incarnazione (*anno Domini*). Fino ad allora, come riferimenti assoluti per la datazione erano stati solitamente usati l'anno della creazione del mondo, dell'inizio del regno di Nino o della fondazione di Roma (*ab Urbe condita*), ma spesso si ricorreva a datazioni relative, come gli anni di regno del sovrano o, nella storiografia romana, le liste consolari.⁶⁹

Molto simile è anche l'opera di Paolo Diacono (Cividale del Friuli, 720-Montecassino, 799), monaco longobardo che scrisse dapprima la *Historia Romana*, per la maggior parte rielaborazione del *Breviarium ab Urbe Condita* di Eutropio (scrittore e alto funzionario del IV secolo), che si conclude con il regno di Giustiniano, corrispondente all'invasione longobarda dell'Italia, proseguendola poi con la *Historia Langobardorum*, scritta quando i

⁶⁹ Sui sistemi di datazione cfr. Guenée, *Storia e cultura storica*, p. 184-206; WALLIS Faith, *Chronology and Systems of Dating*, in *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1996, p. 383-387.

Franchi avevano già conquistato la penisola italiana (774), in cui viene esaltata la civiltà e la cultura classica, a cui provvidenzialmente i Longobardi hanno potuto prendere parte dopo un lungo viaggio dalle lontane terre scandinave (la fonte di questa parte dell'opera è l'anonima *Origo gentis Langobardorum*: questo viaggio è caratterizzato, com'era da aspettarsi, da molte analogie con il viaggio del popolo ebraico verso la Terra Promessa).

Freculfo di Lisieux, vescovo e storico franco della prima metà del IX secolo, compose una *Historia mundi* da Adamo a Gregorio Magno. Pur scrivendo in pieno impero carolingio, nella sua opera non lo considera diretta prosecuzione dell'impero romano.

Regino (Altrip, 840 ca.-Treviri, 915), abate dell'abbazia imperiale di Prüm (presso Treviri), scrisse un *Chronicon* forse per Ludovico IV il Fanciullo, ultimo sovrano carolingio della Franconia orientale. La narrazione inizia con l'Incarnazione e giunge al 906, con particolare attenzione per la successione dei papi. Per l'ultimo secolo le notizie si concentrano sulle regioni occidentali (soprattutto la Bretagna) dove il monastero aveva molti possedimenti. Adalberto di Magdeburgo, monaco dell'abbazia di San Massimo di Treviri, scrisse una *Continuatio* fino al 967.

Liutprando (Pavia, 920 ca.-972), di nobile famiglia longobarda, cancelliere di Berengario (presso cui cadde in disgrazia), ambasciatore a Costantinopoli e infine vescovo di Cremona al servizio di Ottone I, scrisse diverse opere di carattere storico: l'*Antapodosis* (*Ritorsione*) in cui, con toni polemici soprattutto verso la cerchia di Berengario, tratta delle vicende italiane, greche e borgognone dalla fine del IX secolo al 962; la *Historia Ottonis*, breve racconto dai toni propagandistici e apologetici in favore del primo imperatore sassone; la *Relatio de legatione Constantinopolitana* del 969, resoconto dell'inconcludente ambasceria in cui l'autore, cercando di scaricare le responsabilità dell'insuccesso sui Bizantini, sembra anticipare nei toni e nelle immagini le descrizioni delle cronache delle crociate.

Nello stesso periodo, le gesta dei sovrani sassoni erano celebrate anche dal monaco Vitichindo di Corvey (925 ca.-1000 ca.) che compose le *Rerum gestarum Saxoniarum libri tres*. In questa prima storia sassone l'autore unisce l'origine del suo popolo ai Greci.

Ermanno il Contratto (Altshausen, 1013-Reichenau, 1054), proveniente da una nobile famiglia sveva ma, come rivela il nome, a causa di una qualche deformità fisica venne mandato nel grande monastero imperiale dell'isola di Reichenau, dove scrisse una *Chronica* dalla nascita di Cristo all'anno della sua morte. L'opera fu proseguita fino al 1066 da Bertoldo, anch'egli monaco a Reichenau, mentre la parte fino al 1080 è forse di un altro autore a noi sconosciuto. L'ultima continuazione, fino al 1100, è di Bernoldo di Costanza.

In Germania però la produzione più importante, fino a quella di Ottone, fu la *Chronica* di Frutolfo (si sa solo che morì nel 1103), priore dell'abazia di Michelsberg, a Bamberg. La sua storia si riaggancia a quella di Girolamo, iniziando nel 381 e terminando nel 1099. Quest'opera risulta particolarmente importante per il perfezionamento della cronologia di Beda, per l'accuratezza (rispetto ai canoni dell'epoca) delle fonti, e per la sua oggettività. La *Chronica* venne proseguita fino al 1125 da Ekkehard, pellegrino della prima crociata, monaco a Corvey, Michelsberg e infine abate di Aura (in Baviera) dove morì nel 1126; il suo punto di vista è tutt'altro che imparziale, ostile a Enrico IV e favorevole verso il figlio Enrico V. Per la stesura dell'opera Ekkehard si servì probabilmente anche di un'altra *Chronica*, quella di Sigeberto (1030 ca.-Gembloux, 1112), monaco di Gembloux (Belgio), anch'essa connessa a Girolamo, che copre il periodo 381-1111. Una continuazione fino al 1135 venne composta da Anselmo di Gembloux, un'altra fino al 1186 da Roberto de Monte, monaco a Bec.

Orderico Vitale (Atcham, 1075-Saint Évroult, 1142), monaco inglese di origini francesi, fu incaricato di scrivere una storia del suo monastero di Sain Évroult, in Normandia. Una volta iniziata, l'opera venne estesa a tutti i Normanni (anche d'Inghilterra e d'Italia). L'originaria *Chronica*, divenuta poi *Gesta et eventus Normannorum*, prese il definitivo titolo di *Historia ecclesiastica* in tredici libri. La voluminosa opera, anche se abbastanza disordinata nella presentazione degli eventi e con diversi errori di cronologia, costituisce una fonte storica importante.

III.

« Et dividetur Israel in duo »

Città di Dio e città terrena

Dopo aver ripercorso le principali tappe della storiografia tardo antica e medievale, partendo dalle due tradizioni della suddivisione della storia in età del mondo e della successione degli imperi universali, soffermandoci particolarmente sulle *Historiae* di Orosio, dobbiamo ora concentrarci sull'altra guida di Ottone di Frisinga, Agostino e il *De civitate dei*. Oltre a un approfondimento sull'idea del percorso storico nella riflessione del vescovo di Ippona, confrontata con quella del contemporaneo Orosio, questo capitolo è maggiormente rivolto al pensiero politico derivato dal rapporto fra due città mistiche, finché sono presenti in questo mondo (tema trattato soprattutto nel libro XIX del *De civitate dei*), al confronto tra Agostino con i due grandi teorici del rapporto tra *sacerdotium* e *imperium* che caratterizzarono il pensiero medievale (Eusebio di Cesarea e papa Gelasio I) e infine alle principali dottrine politiche e progetti di *renovatio imperii* fino al XII secolo, completando così l'ampia cornice in cui Ottone elaborò la propria storia universale.

I. Agostino e il *De civitate dei*

Agostino nacque a Tagaste (l'attuale città algerina di Souk Ahras), nel 354. Evitando di ripercorrere la ben nota vicenda biografica del più importante Padre della Chiesa occidentale, è sufficiente ricordare le tappe principali del suo percorso intellettuale: in gioventù seguace del manicheismo, Agostino studiò a Cartagine e divenne un brillante retore alla corte imperiale di Milano tra il 384 e il 387, dove entrò in contatto con la predicazione e il pensiero di Ambrogio. Questi nuovi stimoli lo portarono ad abbandonare il manicheismo per rivolgersi prima al pensiero dei platonici (in particolare Plotino e Porfirio) e infine al cattolicesimo.

Agostino venne battezzato durante la Veglia pasquale del 387, dopo alcuni mesi di ritiro a Cassiciaco, dove compose alcuni dei suoi *Dialoghi*. Nel 388 rientrò in Africa, nel 391 venne ordinato presbitero a Ippona e nel 395 fu eletto vescovo della città, divenendo la voce della Chiesa cattolica nelle controversie religiose in Africa prima contro i donatisti (411), poi

contro pelagiani (tra il 412 e il 418) e infine contro gli ariani (428). Nel 429 i Vandali di Genserico sbarcarono in Africa; l'anno successivo cinsero d'assedio Ippona che venne espugnata nel 431. Agostino morì durante l'assedio il 28 agosto 430, colpito da una febbre.¹

Il *De civitate dei* rappresenta l'opera che impegnò più a lungo Agostino, dal 413 al 427. Fu uno sforzo innanzi tutto apologetico, in difesa della religione cristiana dalle critiche provenienti da diversi ambienti pagani dopo il sacco di Roma del 410. Gli ultimi barbari che erano entrati nell'Urbe come conquistatori erano stati i Galli di Brenno nel 390 a.C., ben otto secoli prima: è quindi comprensibile il fatto che la caduta della città, anche se non più capitale dell'impero e strategicamente ininfluenza, avesse suscitato un profondo sconcerto. L'idea che circolava con più insistenza, soprattutto negli ambienti pagani, era che la rovina di Roma fosse da attribuire all'abbandono degli dèi che l'avevano resa grande in favore del cristianesimo. Naturalmente gli apologeti cristiani misero in campo tesi opposte: una città in cui erano ancora molto radicati i culti tradizionali aveva ricevuto un'adeguata punizione, tanto più che i luoghi di culto cristiani, e coloro vi avevano trovato rifugio, erano stati risparmiati:

Qui tamen etiam ipsi alibi truces atque hostili more saevientes
posteaquam ad loca illa veniebant, ubi fuerat interdictum quod alibi belli iure
licuisset, et tota feriendi refrenabatur inmanitas et captivandi cupiditas
frangebatur.²

La prima fondamentale osservazione che deve essere fatta è che Agostino, quando scrisse il *De civitate dei*, non aveva intenzione di comporre un'opera di storia. La storia è il tema principale dell'opera (in termini moderni si potrebbe parlare di un'opera di filosofia e teologia della storia) ed entro certi limiti è *anche* una storia, soprattutto nel momento in cui Agostino valuta la storia romana (libri I-V) e traccia le linee di una storia universale (libri XV-XVIII), ma in generale non viene seguito alcun criterio tipico delle opere storiografiche dell'epoca; Agostino fornì ai posteri innumerevoli modelli interpretativi (più o meno aderenti al suo pensiero), ma nel Medioevo il modello di storia universale fu Orosio.³

¹ Sulla vita, le opere e il pensiero di Agostino cfr. ALICI Luigi, *Agostino Aurelio*, in *Enciclopedia Filosofica*, vol. 1, Milano, Bompiani, 2006, p. 190-210; BROWN Peter, *Agostino d'Ippona*, trad. di Gigliola Fragnito, Torino, Einaudi, 2005; CATAPANO Giovanni, *Agostino*, Roma, Carocci, 2010; CIPRIANI Nello, *Agostino di Ippona*, in *Letteratura Patristica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007, p. 38-51; HORN Christoph, *Sant'Agostino*, trad. di Paolo Rubini, Bologna, Il Mulino, 2005; SYNAN Edward A., *Augustine of Hippo*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 1, New York, Charles Scribner's Sons, 1982, p. 646-659. Per un'introduzione al *De civitate Dei* cfr. O'DALY Gerard, *Augustine's City of God. A Reader's Guide*, Oxford, Clarendon Press, 1999 e VAN OORT Johannes, *Jerusalem and Babylon: a study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, Leiden, E. J. Brill, 1991.

² Augustini *De civitate dei* I, 1 (CCSL 47, p. 2): «Anzi, quegli stessi che altrove infierivano feroci e spietati, arrivati in quei luoghi, dove era stato proibito ciò che altrove era permesso dal diritto di guerra, frenavano la mostruosa volontà di uccidere e placavano la bramosia di rapina» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 4-5).

³ Sulla visione agostiniana della storia cfr. BOURKE Vernon J., *The City of God and History*, in *The City of God*:

I primi cinque libri del *De civitate dei* trattano della Roma precristiana. L'atteggiamento che Agostino tiene nei confronti dell'impero romano è per molti versi ambivalente. La sua estensione, potenza e durata non sono dovuti agli dèi pagani, ma alla volontà divina i cui criteri di giudizio restano per noi oscuri; nonostante ciò la condanna nei confronti della storia e dello stato romano è senza appello:

Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parua regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur.⁴

Il fatto che, per volere divino, quello romano fosse diventato il più grande impero dell'età antica certamente non lo giustifica moralmente, così come non fu per il breve impero di Alessandro Magno:

Nam cum idem rex hominem interrogaret, quid ei videretur, ut mare habere infestum, ille libera contumacia: Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia id ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator.⁵

I libri VI-X hanno come argomento la teologia pagana nelle sue componenti, riprendendo le *Antiquitates* di Varrone, mitica (le divinità dei poeti), fisica (quella dei filosofi) e civile (propria dello Stato).

A Collection of Critical Essays, New York [etc.], Peter Lang, 1995, p. 291-303; BREZZI Paolo, *Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino*, "Revue des études agostiniennes", vol. 1 (1955), n. 2, p. 149-160; CAVALCANTI Elena, *L'imperfezione della storia nel De Civitate Dei di Agostino*, "Studium", a. 95 (1999), p. 215-224; CAVALCANTI Elena, "Solacium miserae": *L'imperfezione della storia (De Civ Dei, XIX, 21-27)*, "Augustinianum", vol. 35 (1995), n. 2, p. 413-428; D'ELIA Salvatore, *Storia e teologia della storia nel "De civitate Dei"*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del convegno tenuto in Erice (3-8 XII 1978)*, Messina, Centro di studi umanistici, 1980, p. 391-481; FITZGERALD Allan D. - POLLMANN Karla - VESSEY Mark (edited by), *History, Apocalypse and the Secular Imagination. New Essays on Augustine's City of God*, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1999; LETTIERI Gaetano, *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona. Il saeculum e la gloria nel De civitate Dei*, Roma, Borla, 1988; LOI Vincenzo, *Il "De civitate Dei" e la coscienza storiografica di Agostino*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del convegno tenuto in Erice (3-8 XII 1978)*, Messina, Centro di studi umanistici, 1980, p. 483-503; Löwith, *Significato e fine della storia*, p. 185-198; MARKUS Robert A., *Saeculum. History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970; MARKUS Robert A., *Storia*, in *Agostino: dizionario enciclopedico*, Roma, Città Nuova, 2007, p. 1339-1342; PETRUZZELLIS Nicola, *La visione agostiniana della storia*, "Rassegna di scienze filosofiche", n. 1, vol. 12 (1959), p. 1-17; SCIACCA Michele Federico, *Interpretazione del concetto di storia di Sant'Agostino*, Tolentino, Edizioni Agostiniane, 1960; VANNIER Marie-Anne, *Storia, filosofia e teologia*, in *Agostino: dizionario enciclopedico*, Roma, Città Nuova, 2007, p. 1342-1344.

⁴ Augustini *De civitate dei* IV, 4 (CCSL 47, p. 101): «Se si toglie la giustizia, cosa sono gli Stati se non grandi bande di ladri? D'altra parte, cosa sono le bande di ladri se non piccoli Stati? Anch'essi sono un gruppo di uomini governati dall'autorità di un capo, impegnati in un patto sociale, d'accordo su una legge per dividersi il bottino» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 166).

⁵ Augustini *De civitate dei* IV, 4 (CCSL 47, p. 101-102): «Il re lo interrogava chiedendogli il motivo per cui infestava il mare, e quell'uomo con libera arroganza gli disse: "Lo stesso per cui tu infesti il mondo intero. Ma perché io lo faccio con una piccola nave, sono chiamato brigante; perché tu lo fai con una grande flotta, sei chiamato imperatore"» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 166-167).

2. *Il percorso delle due città*

Il libro XI apre la seconda parte del *De civitate dei*, in cui Agostino tratta l'origine delle due città (XI-XIV), il loro percorso storico (XV-XVIII) e il loro fine (XIX-XXII). L'elemento centrale di questa parte è la *dualità* che caratterizza tutta la storia del mondo, un'idea molto forte perché risulta essere totalmente dipendente dalla volontà e dalla grazia divina.

La prima netta separazione avvenne subito dopo la creazione, quando alcuni angeli abbandonarono Dio e vennero privati della loro beatitudine, non potendo più redimersi, mentre quelli che rimasero fedeli persistono nella loro condizione di sapienza e felicità.⁶ Le due società in cui sono divisi gli angeli rispecchiano e prefigurano le due città a cui appartengono anche gli uomini.

Prima di affrontare il tema della storia, Agostino deve trattarne altri a esso propedeutici. Innanzi tutto il *tempo*, rigettando con forza la visione ciclica, tipica del pensiero antico, a favore di una storia lineare dalla creazione al giudizio finale.⁷ Segue poi il problema del *peccato* che non fa parte della natura né del diavolo né degli uomini, perché ogni natura proviene da Dio e il male non è una natura, ma è corruzione di una natura essenzialmente buona. La presenza del male non è un elemento "sfuggito" all'ordinamento divino ma è parte di esso.⁸ Non meno importanti sono i temi della *natura umana*, intermedia tra gli angeli e le bestie, e del *peccato originale*, perché anche la caduta dell'uomo rientra nel disegno divino.⁹ Infine il tema della *grazia*, il gratuito intervento di Dio che salva l'uomo; senza di essa, dopo il peccato originale, l'uomo sarebbe irrimediabilmente destinato alla dannazione.

Dopo queste premesse, nel libro XIV Agostino può spiegare come due comunità umane derivino da due diversi modi di vivere, secondo la *carne* e secondo lo *spirito*. Vivere secondo la carne è vivere secondo l'uomo, allo stesso modo del diavolo (il corpo non è colpevole del peccato¹⁰); il vero destino dell'uomo è però vivere secondo Dio, condizione di

⁶ Cfr. Augustini *De civitate dei* XI, 11-13.

⁷ Cfr. Augustini *De civitate dei* XI, 14-21. Se tutto torna a ripetersi non esiste una vera speranza di una felicità futura. L'errore di coloro che sostengono la visione ciclica consiste nel misurare la mente divina con la mente umana pensando che Dio non possa essere capace di concepire tutto senza ricorrere alla ciclicità. La principale critica mossa contro i sostenitori della storia "lineare" era il fatto che non era possibile che Dio a un certo punto potesse, con una nuova idea, creare tutto dal nulla come se disapprovasse la sua precedente inattività. Ma le idee con cui Dio opera non sono nuove bensì *eterne*, ed è un errore l'affermare un'inattività di Dio, perché prima della creazione non si può parlare di un tempo. In una visione ciclica una volta raggiunta la felicità si dovrebbe inevitabilmente tornare nell'infelicità, e una volta tornati nell'infelicità essa sarebbe maggiore di prima. Si giunge all'assurda conclusione che si sarebbe felici quando si è infelici (sperando nella breve felicità futura) ed infelici quando si è felici (sapendo di ricadere presto nell'infelicità).

⁸ Cfr. Augustini *De civitate dei* XI, 18.

⁹ Cfr. Augustini *De civitate dei* XII, 28.

¹⁰ Augustini *De civitate dei* XIV, 3 (CCSL 48, p. 417): «Nam corruptio corporis, quae adgravat animam, non

cui è stato privato a causa del peccato originale, pena severa ma giusta.¹¹ La grazia gratuitamente concessa da Dio, senza la quale tutto il genere umano sarebbe destinato alla dannazione, ne permette invece la salvezza di una parte. L'umanità è quindi, come gli angeli, divisa in due:

Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui
usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum
sui.¹²

I membri del genere umano possono appartenere quindi a due città: alla *città terrena*, che avrà fine l'ultimo giorno, o alla *città di Dio*, che sarà veramente se stessa solo dopo l'ultimo giorno. L'amore è un sentimento comune ma la sua direzione è diversa: da una parte l'amore "orizzontale" di sé, dall'altra l'amore "verticale" verso Dio. Per ora, e fino a quando esisterà questo mondo, le due città sono mescolate e non è possibile distinguere gli appartenenti all'una o all'altra; *permixtio*, non *confusio*: in Dio non esistono dubbi su chi sarà salvato e chi sarà dannato.¹³

Con il libro XV ha inizio la narrazione della storia delle due città, o meglio di quella celeste, perché Agostino in generale si disinteressa delle vicende che non riguardano la storia biblica della salvezza.

La nascita delle due città in questo mondo è segnata dal fratricidio di Abele da parte di Caino,¹⁴ ma è con il figlio Enoch che ebbe inizio la storia profana con la fondazione della prima città.¹⁵ Set, terzogenito di Adamo ed Eva, raccolse l'eredità di Abele e non fondò alcuna città ma visse come pellegrino sulla terra, mantenendo in vita la vera e genuina natura umana in mezzo a un mare di corruzione e malvagità.

Gli altri snodi fondamentali della storia della salvezza, di cui Agostino sottolinea il significato cristologico, sono il diluvio e Noè, la cui arca simboleggia Cristo e la Chiesa,¹⁶

peccati primi est causa sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem», trad. «Infatti, la corruzione del corpo che appesantisce l'anima non è la causa, ma la pena del primo peccato; e non fu la carne corruttibile a rendere peccatrice l'anima, bensì l'anima peccatrice a rendere corruttibile la carne» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 789-790).

¹¹ Cfr. Augustini *De civitate dei* XIV, 26.

¹² Augustini *De civitate dei* XIV, 28 (CCSL 48, p. 451): «Due amori hanno fatto due città: l'amore di sé fino al disprezzo di Dio ha fatto la città terrena, l'amore di Dio fino al disprezzo di sé ha fatto la città celeste» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 840).

¹³ Cfr. RAIZINGER Joseph, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, trad. di Antonio Dusini, Milano, Jaca Book, 1971, p. 282-283: «La distinzione fondamentale delle due comunità, in quanto si muovono sulla terra, è che la *civitas Dei* qui è straniera, attende e spera oltre a sé, la *civitas terrena* qui è a casa propria e si accontenta della realtà che è quaggiù».

¹⁴ Cfr. Gen 4.

¹⁵ Cfr. Augustini *De civitate dei* XV, 5. Così come la prima città nacque indirettamente da un fratricidio, anche Roma nacque analogamente con Romolo e Remo. In questo contesto come un luogo malvagio, di allontanamento dell'uomo dalla natura creata da Dio; la massima distanza venne raggiunta con la torre di Babele, da cui deriva Babilonia, simbolo della città terrena (Cfr. Gen 11, 1-9).

¹⁶ Cfr. Augustini *De civitate dei* XV, 24-26.

Abramo, con cui si compie la prima Alleanza fra Dio e il suo popolo,¹⁷ Mosè e la prima Pasqua in cui compare il simbolo dell'agnello. Giunto al periodo dei re Agostino mette in parallelo la storia del popolo di Dio e gli stadi della vita di un uomo: fino al diluvio l'infanzia, da Abramo a Davide l'adolescenza, poi la giovinezza.¹⁸ Con la divisione del regno dopo Salomone iniziò il tempo dei profeti, fino a Giovanni il Battista.

Allo sviluppo della città terrena è dedicato il solo libro XVIII. È lo stesso autore a indicare la secondarietà di questa storia, rinunciando coscientemente a una narrazione esaustiva:

Nunc ergo, quod inter miseram, video esse faciendum, ut ex Abrahae temporibus quo modo etiam illa cucurrerit, quantum satis videtur, adtingam, ut ambae inter se possint consideratione legentium comparari.¹⁹

L'asse portante della storia profana è il rapporto Babilonia-Roma, con Abramo che nacque durante il regno assiro di Nino:

Abraham igitur in eo regno apud Chaldaeos Nini temporibus natus est. Sed quoniam res Graecae multo sunt nobis quam Assyriae notiores, et per Graecos ad Latinos ac deinde ad Romanos, qui etiam ipsi Latini sunt, temporum seriem deduxerunt qui gentem populi Romani in originis eius antiquitate rimati sunt: ob hoc debemus, ubi opus est, Assyrios nominare reges, ut appareat quem ad modum Babylonia, quasi prima Roma, cum peregrina in hoc mundo Dei civitate procurrat; res autem, quas propter comparationem civitatis utriusque, terrenae scilicet et caelestis, huic operi oportet inserere, magis ex Graecis et Latinis, ubi et ipsa Roma quasi secunda Babylonia est, debemus adsumere.²⁰

¹⁷ Cfr. Augustini *De civitate dei* XVI, 15-24 e Gen 15. La discendenza da Abramo però non è solo nella carne perché Abramo divenne padre nella fede di tutti i popoli, preannunciando l'universalità della salvezza di Cristo.

¹⁸ Cfr. Augustini *De civitate dei* XVI, 43.

¹⁹ Augustini *De civitate dei* XVIII, 1 (CCSL 48, p. 593): «Vedo perciò di dover riprendere a questo punto quanto avevo interrotto, ed esporre per quel tanto che basti anche il cammino dell'altra città a partire dai tempi di Abramo, affinché la riflessione dei lettori le possa confrontare l'una con l'altra» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 1046). Si può anche ipotizzare che il disinteresse per la storia profana fosse dovuto anche a limiti culturali di Agostino, che conosceva poco il greco e che, probabilmente molto impegnato dalle attività legate alla dignità episcopale, non aveva più approfondito questi temi dal soggiorno milanese (cfr. D'Elia, *Storia e teologia della storia*, p. 405-406).

²⁰ Augustini *De civitate dei* XVIII, 2 (CCSL 48, p. 594): «Abramo dunque nacque in questo impero al tempo di Nino presso i Caldei. È vero però che a noi la storia dei Greci è molto più nota di quella degli Assiri, e coloro che hanno ricostruito le più remote origini della stirpe del popolo romano hanno stabilito la successione cronologica attraverso i Greci fino ai Latini e quindi ai Romani, che sono anch'essi Latini. Perciò, dov'è necessario, dobbiamo parlare dei re assiri, perché si veda in che modo Babilonia, quale prima Roma, si sviluppi insieme alla città di Dio pellegrina in questo mondo. I fatti invece da inserire in quest'opera, per consentire il paragone tra le due città, la terrena e la celeste, dobbiamo desumerli prevalentemente dai Greci e dai Latini, dove si trova la stessa Roma, quale seconda Babilonia» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 1048).

La città terrena si incarna nei grandi imperi dell'Antichità, molti dei quali entrarono in contatto con il popolo d'Israele: l'Egitto, gli imperi babilonese e assiro, l'impero macedone di Alessandro Magno e infine Roma, la seconda Babilonia.²¹ Essi sono retti dalla sete di dominio e di potere dei popoli che li fecero sorgere. La loro prospettiva è "orizzontale": essi guardano ai soli beni di questo mondo che vengono divinizzati, così come divinizzati furono spesso anche degli uomini (gli eroi e i fondatori), inganno dei demoni che portano ad adorare falsi dei.²² Anche il regno d'Israele finì per somigliare a questi regni pagani, soprattutto dopo la divisione e la conquista da parte delle potenze straniere, da cui scaturirono un Israele "nella carne" e un Israele "nello spirito".²³

Con l'Incarnazione Dio in prima persona intervenne per redimere l'umanità dalla corruzione del peccato: la nuova alleanza, suggellata non dal sangue degli animali sacrificati ma dal sangue di Cristo stesso, venne allargata, partendo dal popolo ebraico, a tutte le nazioni della terra perché, secondo il disegno divino, entrassero a far parte della nuova casa di Dio, non più fatta di mattoni (il tempio di Salomone) ma fatta di uomini, la *Chiesa Universale*.²⁴

La Chiesa per Agostino è sempre esistita, formata dagli angeli rimasti fedeli a Dio e dai pochissimi giusti che hanno preceduto Cristo: in questo senso la Chiesa, formata da coloro che già godono dei beni eterni, è la città di Dio.²⁵ Altra cosa è la Chiesa pellegrina sulla terra, presente in una mescolanza di buoni e cattivi, secondo l'immagine evangelica della *rete*, che raccoglie tutto senza distinzioni.²⁶ Essa si è diffusa in tutto il mondo civilizzato, favorita anche dall'unificazione del mondo conosciuto operata da Roma (elemento comunque non necessario),²⁷ nonostante le tante persecuzioni (che anzi l'hanno

²¹ È importante sottolineare che la città terrena non si identifica con gli imperi antichi, che sono come una sua rappresentazione sulla terra; a questo proposito Ratzinger sottolinea che «se Roma è *civitas terrena*, in ogni caso si tratta solo di una *civitas terrena*, non della *civitas terrena* in quanto tale. Questa si estende piuttosto oltre i confini non solo dello spazio umano, bensì anche oltre quelli del tempo umano, cioè oltre la storia, fino all'inizio della creazione» (Ratzinger, *Popolo e casa di Dio*, p. 281). Sul rapporto Babilonia-Roma commenta: «Infatti come Roma è la *seconda* Babilonia, Babilonia è la *prima* Roma. Queste due si porgono reciprocamente la mano e mostrano il persistere dell'unica identica *civitas* che trova così in Babilonia la propria incarnazione e rappresentazione» (Ratzinger, *Popolo e casa di Dio*, p. 283).

²² Cfr. Augustini *De civitate dei* XVIII, 18.

²³ Augustini *De civitate dei* XVII, 7 (CCSL 48, p. 568): «De qua re non dubito intellegendum esse quod sequitur: *Et dividetur Israel in duo*; in Israel scilicet inimicum Christo et Israel adhaerentem Christo; in Israel ad ancillam et Israel ad liberam pertinentem», trad. «Perciò non ho dubbi su come bisogna intendere ciò che segue: *E Israele sarà diviso in due*; e cioè l'Israele nemico di Cristo e l'Israele unito a Cristo; l'Israele che appartiene alla serva e l'Israele che appartiene alla libera» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 1010).

²⁴ Cfr. Augustini *De civitate dei* XVIII, 45.

²⁵ Cfr. Augustini *De civitate dei* XVI, 2 (CCSL 48, p. 500): «ad Christum et eius ecclesiam, quae civitas Dei est», trad. «a Cristo e alla sua Chiesa, che è la città di Dio» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 912).

²⁶ Cfr. Augustini *De civitate dei* XVIII, 49 e Gv 21, 10-11: «Disse loro Gesù: "Portate un po' del pesce che avete preso ora". Allora Simon Pietro salì nella barca e trasse a terra la rete piena di centocinquantaquattro grossi pesci. E benché fossero tanti, la rete non si squarciò». Cfr. anche Mt 13, 47-50.

²⁷ Cfr. Augustini *De civitate dei* XXII, 5.

rafforzata grazie al sangue dei martiri) e le discordie interne, e continuerà a vivere fino all'ultima persecuzione, quella dell'Anticristo, che è preludio alla fine dei tempi e all'affermazione definitiva della Gerusalemme celeste. Questa Chiesa non è propriamente la città celeste, anche se la prefigura e la rappresenta: non tutti coloro che ne fanno parte sono infatti predestinati alla vita eterna; gli uomini non possono però conoscere questi disegni divini, per cui l'unità della Chiesa (contro l'idea donatista di una "Chiesa dei giusti") va preservata con ogni mezzo possibile.²⁸

3. *Le due città e i due poteri: il libro XIX*

Il libro XIX apre l'ultima parte del *De civitate dei* che tratta dei fini delle due città. Questo libro è per molti aspetti il più interessante dell'opera perché qui è possibile scorgere l'Agostino invischiato, come autorità pubblica, nei tanti problemi della società romana del V secolo e che deve declinare il suo pensiero nelle dinamiche e nelle problematiche del suo tempo. È quindi il libro di carattere più "politico", fermo restando che Agostino, come non ebbe mai l'intenzione di scrivere un'opera di storia, allo stesso modo non scrisse mai propriamente di politica. È però palese come la visione grandiosa e universale delle due città, che ha imposto una rilettura di tutta la storia non solo dell'uomo ma del cosmo, non può non comportare anche una riflessione di carattere politico sul posto che le istituzioni umane occupano in questo quadro.

La svolta cristiana ha infatti mutato il rapporto in questo mondo tra città di Dio e città terrena, e Agostino sente che questo mutamento è in atto proprio nella sua epoca: l'*utopia cristiana*, la perfetta società della pace e dell'amore, in questo mondo è irrealizzabile e lo Stato, bollato nei libri precedenti come entità "demoniaca", è in fondo necessario: il problema diventa quindi l'inquadramento di questa istituzione, che ora è governata da cristiani,²⁹ e il suo rapporto con la Chiesa, la nuova istituzione il cui ruolo pubblico, in età costantiniana, non era ancora ben chiaro.

Il libro XIX del *De civitate dei* si apre sul tema che Agostino considera l'autentico contributo che una scuola filosofica può e deve fornire, ossia la ricerca del *sommo bene* dell'uomo per raggiungere la felicità. Le risposte del pensiero antico sono ancorate a questa

²⁸ Cfr. D'Elia, *Storia e teologia della storia*, p. 472-480.

²⁹ Augustini *De civitate dei* XVIII, 50 (CCSL 48, p. 648): «Ipsique reges, quorum legibus vastabatur ecclesia, ei nomini salubriter subderentur, quod de terra crudeliter auferre conati sunt, et falsos deos inciperent persequi, quorum causa cultores Dei veri fuerant antea persecuti», trad. «E gli stessi re, che avevano devastato la Chiesa con le loro leggi, si sarebbero salutarmente piegati dinanzi a quel nome che avevano crudelmente cercato di eliminare dalla terra e avrebbero cominciato a perseguire i falsi dèi, per i quali erano stati prima perseguitati gli adoratori del vero Dio» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 1127).

vita. Tutti gli uomini sperimentano il male e il dolore presenti nel mondo, come possono trovarvi la vera felicità? Agostino, a questo sommo bene irraggiungibile, contrappone un sommo bene trascendente, sovratemporale e raggiungibile: *la pace nella vita eterna*.³⁰

La *pace* è infatti il tema principale del libro, su cui Agostino conduce un'ampia riflessione. La vera pace non è raggiungibile se non dopo la morte, ma ogni uomo che appartiene alla città di Dio aspira a essa già ora sulla terra, un sentimento comune a tutti gli uomini perché «sicut enim nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit».³¹ In ogni suo grado, dal singolo uomo alla totalità delle cose, essa è *tranquillitas ordinis*.³² La ricerca di un ordine anche durante questa vita, che riguarda tutti gli uomini, porta Agostino a rivalutare il ruolo dell'attività e dell'istituzione politica che, in ultima analisi, con le sue leggi ha come scopo la ricerca della pace terrena, condizione non indispensabile alla salvezza dell'uomo ma comunque desiderabile, durante questa vita, anche da coloro che anelano alla vera patria celeste:

Ita etiam terrena civitatis, quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit in eoque defigit imperandi oboediendique concordiam civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio, voluntatum. Civitas autem caelestis vel potius pars eius, quae in hac mortalitatem peregrinatur et vivit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat; ac per hoc, dum apud terrenam civitatem velut captivam vitam suae peregrinationis agit, iam promissione redemptionis et dono spiritalis tamquam pignore accepto legibus terrenae civitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali vitae adcommodata sunt, obtemperare non dubitat, ut, quoniam communis est ipsa mortalitas, servetur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utranque concordia.³³

La contraddizione di una città celeste che segue le leggi della città terrena (ricordando che il loro rapporto è di netta separazione e incompatibilità) in cui l'autore sembra essere caduto può essere risolta in due modi. Agostino potrebbe aver cambiato la sua visione

³⁰ Cfr. Augustini *De civitate dei* XIX, 4.

³¹ Augustini *De civitate dei* XIX, 12 (CCSL 48, p. 675): «Come infatti non c'è nessuno che non voglia godere, così non c'è nessuno che non voglia avere la pace» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 1167).

³² Cfr. Augustini *De civitate dei* XIX, 13.

³³ Augustini *De civitate dei* XIX, 17 (CCSL 48, p. 684): «Così anche la città terrena, che non vive di fede, cerca la pace terrena e orienta la concordia dei cittadini nel comandare e nell'ubbidire perché ci sia tra loro una certa convergenza delle volontà umane sui beni relativi alla vita mortale. La città celeste invece, o piuttosto quella sua porzione che è pellegrina nella condizione mortale e vive di fede, si serve anch'essa necessariamente di questa pace, finché non termina la condizione mortale, in cui è necessaria tale pace. Essa, perciò, mentre passa la vita del suo pellegrinaggio come prigioniera presso la città terrena, pur avendo già ricevuto la promessa della redenzione e il pegno di un dono spirituale, non esita a ubbidire alle leggi della città terrena, che amministrano le cose che servono al mantenimento della vita mortale. Così, nelle cose relative alla condizione mortale comune a tutti, si può conservare la concordia tra le due città» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 1180-1181).

iniziale, sposando l'ideale di una città terrena "trasfigurata" o, come la definisce Paolo Brezzi, una *civitas terrena spiritualis*, ma il prosieguo dell'opera smentisce questa possibilità, ripresa invece ampiamente nel Medioevo.³⁴ Oppure qui Agostino non sta considerando la *città terrena* come la mistica città dei dannati ma come la *città politica*, cioè lo Stato.³⁵

Sergio Cotta nel saggio *La città politica di Sant'Agostino* mette in evidenza come lo Stato non sia collocabile in nessuna delle due città mistiche, ma è uno strumento che può permettere il raggiungimento di una pace terrena instabile e precaria, la sola possibile nella storia, obiettivo comune di tutti gli uomini.³⁶

Nel libro XV Agostino indica Caino come l'iniziatore della città terrena ma anche, attraverso il figlio Enoch, della prima città politica. La città terrena è una città mistica, che riguarda la separazione tra giusti e malvagi alla fine dei tempi, la città politica è lo sviluppo naturale della famiglia di Caino che cresceva diventando un popolo. Essa è legata ai beni terreni, ovvero è espressione della vita secondo la carne, ma per i suoi sviluppi storici finì per inglobare in sé buoni e cattivi.³⁷ Il vivere all'interno di uno Stato è dunque l'elemento

³⁴ Cfr. BREZZI Paolo, *Una «Civitas terrena Spiritualis» come ideale storico-politico di Sant'Agostino*, in *Augustinus Magister (Congres International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954)*, vol. 2, Paris, Etudes Augustiniennes, 1954, p. 915-922. Questa città "intermedia", rivolta ai beni del cielo ma con i piedi ancora sulla terra, tra la città terrena vera e propria e la città celeste avrebbe un esempio tangibile nello Stato romano cristianizzato. Brezzi sottolinea che Agostino «si occupò per tutta la vita di cristianizzare Roma, ossia di trovare un termine di mezzo tra quello Stato, che in linea di diritto non sarebbe mai esistito, e quella repubblica, che viveva solo nel Regno dei cieli» (p. 916); evidenzia inoltre che la venuta di Cristo «non mutò la condizione personale dei singoli uomini, [...] ma mutò lo spirito degli istituti [...] La forma di comunità propria dell'umanità divenne ormai quella della *civitas Dei* e l'altra, se continuò a sussistere come principio, non fu più una società organizzata» (p. 919).

³⁵ In un recente intervento al Seminario di studio *I conflitti religiosi nella scena pubblica. IV. Pace nella civitas* del Centro Studi Agostiniani di Perugia (Tolentino, 3-4 ottobre 2013) dal titolo *L'idea agostiniana di civitas: tensioni e ambivalenze*, Giovanni Catapano ha sottolineato come la parola *civitas* può infatti essere considerata in vari sensi: in senso concreto essa è un insieme di uomini organizzati politicamente, mentre in senso teologico e metaforico è intesa come l'insieme degli uomini che compongono una delle due città mistiche. A sua volta anche l'aggettivo *terrena* è considerato talvolta in senso fisico, ovvero come *città politica* che vive in questo mondo, talvolta in senso morale, cioè coloro che vivono secondo la carne. Agostino nel *De civitate dei* utilizza, talvolta in maniera poco chiara, diverse combinazioni di queste accezioni. Le ambiguità e confusioni che facilmente possono sorgere trattando della *civitas terrena* intesa in senso proprio, metaforico, fisico o morale provocarono nei successivi interpreti numerosi fraintendimenti e conclusioni che Agostino avrebbe condiviso solo parzialmente se non addirittura rifiutato.

³⁶ Cfr. COTTA Sergio, *La città politica di Sant'Agostino*, Milano, Edizioni di Comunità, 1960. La difficoltà che si incontra trattando del rapporto tra cristianesimo e istituzioni politiche è il fatto che da un lato il Cristianesimo è una religione che professa un totale *allontanamento dal mondo*, negando i valori dell'uomo e della natura; dall'altro però, nel pensiero cristiano in materia etico-politica, si è sempre fatta strada la dottrina del *diritto naturale*, che comporta una dottrina dello *Stato naturale*, con valore autonomo da qualsiasi rivelazione divina diretta. Cotta fa notare che questo problema in Agostino è particolarmente presente: accentuare la prima tendenza (ovvero la piena identificazione di città politica e *civitas diaboli*) porta ad affermare che Agostino non è giusnaturalista, in contrasto con una delle dottrine tipiche del Cristianesimo che lui stesso ha contribuito a formare, senza contare il fatto che si commetterebbe l'errore di spostare il piano mistico e spirituale nel piano materiale (cfr. Cotta, *La città politica*, p. 19-20, 72-74).

³⁷ Diversi sono anche i sentimenti che stanno alla base delle due realtà: la città terrena è nata dall'invidia dei malvagi nei confronti dei buoni, da un sentimento quindi personale; la città politica ha alla base la sete di dominio, un sentimento che riguarda l'uomo nel suo vivere sociale. Agostino dunque nega che uno Stato possa avere come fine il perfezionamento dei cittadini per raggiungere la beatitudine, ovvero un ordinamento teocratico (contestando l'idea di una *civitas terrena spiritualis*). Il popolo ebraico è simbolo della città di Dio

che accomuna buoni e malvagi: ciò che li distingue è il *modo* in cui vivono, il che ci porta all'antinomia tra *frui* e *uti* esposto nel *De doctrina Christiana*.³⁸

I membri della città celeste trattano l'istituzione politica come un mezzo per vivere in una precaria pace terrena in vista dei beni eterni; i membri della città terrena la trattano invece come fine, godendo dei beni temporali, del dominio sull'altro e della gloria terrena:

Idcirco rerum vitae huic mortali necessariarum utrisque hominibus et utrique domui communis est usus; sed finis utendi cuique suus proprius multumque diversus.³⁹

Questo percorso porta ad affermare che lo Stato ha un valore autonomo perché è un'entità *neutrale*, di per sé né buona né cattiva. Fino a quando i regni erano governati e abitati da uomini lontani dalla vera fede, di fatto città terrena e città politica tendevano a coincidere; la cristianizzazione dell'impero romano ha messo in luce questa differenza. Agostino è però attento a non cadere nella tesi opposta, ovvero il cesaropapismo di matrice eusebiana.

L'ultimo nodo da sciogliere sull'argomento è quello dell'utilità delle leggi: posto il fatto che lo Stato non è necessario alla salvezza dell'uomo, può essere almeno un elemento utile? In altre parole, è giusto che le leggi possano regolare le questioni religiose e di coscienza? In *De civitate dei* XIX, 21 Agostino nega che ci sia stato uno Stato romano secondo la definizione, già esposta nel secondo libro, tratta dal *De republica* di Cicerone («rem publicam definit esse rem populi»⁴⁰), perché dove non c'è vera giustizia non c'è popolo (definito come «coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum»⁴¹) e dove non c'è popolo non c'è neppure uno Stato. Per evitare di delegittimare qualunque forma statale (perché se neanche Roma era uno Stato nessun altro regno avrebbe potuto sperare di esserlo) Agostino, nel capitolo 24, considera un'altra definizione di popolo, basata sull'amore («Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordii

sul piano religioso, come unico popolo fedele all'unico e vero Dio, ma non sul piano politico: il messia atteso dagli ebrei non instaurerà un Regno di Dio che trascende qualunque ordinamento terreno, ma è un capo politico e religioso il cui regno è immanente a questo mondo. (cfr. Cotta, *La città politica*, p. 75-77)

³⁸ Cfr. SANCTI AUGUSTINI *De doctrina christiana*, I, 3-4, ed. Joseph Martin, Turnhout, Brepols, 1962 (CCSL 32, p. 8).

³⁹ Augustini *De civitate dei* XIX, 17 (CCSL 48, p. 684): «Perciò l'uso dei beni necessari a questa vita mortale è comune ai due tipi di uomini e alle due case, ma il fine di questo uso è proprio a ciascuno di essi ed è molto diverso» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 1180). Su questa diversa considerazione della pace terrena e dei beni temporali cfr. CORSINI Eugenio, *La pace nella "Città di Dio" di S. Agostino*, "Civiltà classica e cristiana", a. 9, n. 2 (1988), p. 205-215; LETTIERI Gaetano, *Riflessioni sulla teologia politica in Agostino*, in *Il Dio mortale: teologie politiche tra antico e moderno*, Brescia, Morcelliana, 2002, p. 217-2018; Markus, *Saeculum*, p. 67-69.

⁴⁰ Augustini *De civitate dei* XIX, 21 (CCSL 48, p. 687): «Lo stato è cosa del popolo» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 1186).

⁴¹ Augustini *De civitate dei* XIX, 21 (CCSL 48, p. 687-688): «un numeroso gruppo umano associato dal consenso sul diritto e dall'utilità comune» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 1186).

communione sociatus»⁴²). In questo senso Roma fu uno Stato e sono possibili degli stati “cristiani”, anche se l’elemento sociale e l’elemento politico non intervengono «se non sotto un aspetto riflesso, in quanto, cioè, l’amore di Dio comporta l’amore del prossimo».⁴³

Le leggi quindi, se fatte da buoni governanti, derivano dall’amore di Dio e possono aiutare una buona vita morale. Agostino, abbandonata una prima fase di rifiuto dell’azione secolare nelle questioni di coscienza, giustificò questo intervento in un senso limitato: le leggi infatti non costringono a fare il bene ma proibiscono di fare il male. Successivamente, con la controversia donatista che impose l’esigenza di mantenere unita la Chiesa, Agostino finì per legittimare questa costrizione. In ogni caso l’intervento coercitivo dello Stato, oltre a non essere mai necessario per la salvezza degli uomini, non è nemmeno il migliore, ma può imporsi sulla base del principio del “male minore”.

Il libro XIX, in linea con tutta l’opera, mostra le due città sempre nettamente divise come città mistiche: nel mondo appaiono mescolate (e l’affermazione dell’impero cristiano ha reso questa mescolanza ancora più confusa), ma è impensabile qualunque “città intermedia”. Aspetto di novità è però il fatto che, nella vita concreta, le due città non sono così separate, perché accomunate dalla ricerca della *pace*, pur rimanendo divise dalla pace a cui aspirano come obiettivo finale da raggiungere: i membri della città terrena godono della pace terrena mentre i membri della città di Dio la usano, aspirando alla vera pace celeste. In questa visione Agostino riconosce la legittimità dell’istituzione e dell’attività politica e la necessità dell’obbedienza all’autorità civile: lo Stato infatti, anche se rientra nella vita *secondo la carne*, come istituzione non rientra in una delle città mistiche e, pur rimanendo irrealizzabile un ordinamento politico ideale, grazie a questa funzione rientra nel disegno provvidenziale di Dio.⁴⁴

⁴² Augustini *De civitate dei* XIX, 24 (CCSL 48, p. 695): «Il popolo è l’unione di un gruppo numeroso di esseri ragionevoli associati della comune concordia nell’amore delle stesse cose» (Sant’Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 1197).

⁴³ Cotta, *La città politica*, p. 100. Rispetto alla prima, questa seconda definizione di popolo risulta essere più flessibile e adattabile agli stati che hanno caratterizzato la storia terrena. Come sottolinea Domenico Marafioti, «lo Stato che ama la giustizia è lo Stato migliore; lo Stato che ama l’ingiustizia è lo stato peggiore, fino a identificarsi con il *latrocinium*. Tra questi due estremi ci sono tutti gli stati della terra e della storia, che vanno giudicati migliori o peggiori in base alle cose amate. Così Agostino offre anche un criterio etico per valutare ogni singolo Stato e i suoi programmi politici» (Sant’Agostino, *La città di Dio*, nota 93 al libro XIX, p. 1549).

⁴⁴ Cfr. PELLEGRINO Michele, *Fede e morale nella visione politica di Sant’Agostino*, “Studia Patavina”, vol. 25, n. 3 (1978), p. 500 e Cotta, *La città politica*, p. 172-173. Sul pensiero politico di Agostino nel libro XIX del *De civitate dei* cfr. O’DONOVAN Oliver, *Augustine’s City of God XIX and Western Political Thought*, “Dionysius”, vol. 11, (1987), p. 89-110.

4. *Agostino e Orosio*

Il *De civitate dei* rappresenta la più grande sintesi del pensiero cristiano della tarda Antichità che si confrontava con una romanità indirizzata verso profonde trasformazioni. Il risultato furono nuovi schemi interpretativi e una nuova concezione della storia, che può essere riassunta in queste caratteristiche:

- Le Scritture godono della massima autorità rispetto alle altre fonti. Agostino è consapevole che molti racconti biblici vanno interpretati in senso allegorico e profetico, anche se prevale una lettura storica della Bibbia.
- La storia è universale e trascendente:⁴⁵ fondata sulle due città mistiche, essa va al di là di qualunque popolo, cultura, istituzione politica e oltre i confini del mondo stesso, iniziando con la creazione e terminando con la fine dei tempi: la storia nel suo scorrere non ha alcun valore in sé e solo nel momento in cui si annulla acquista il proprio significato.⁴⁶
- Nel *De civitate dei* si fa molto sentire la polemica antipelagiana: la grazia e la predestinazione sono infatti elementi costitutivi della storia umana, così come la provvidenza divina.
- La storia ebraica ha preminenza assoluta sulla storia degli altri popoli: quella egizia è praticamente assente così come sono appena accennati i Persiani e i Macedoni; la storia greca è presente nei termini di un confronto con Israele e di una trattazione sull'affermazione del politeismo e della sapienza filosofica, mentre uno spazio più ampio è riservato solo agli Assiri e ai Romani, visti come i principali rappresentanti della città terrena. La storia profana basata sulla *libido dominandi*, causa dell'imperialismo che ha provocato solo sciagure e ingiustizie, è fortemente condannata; allo stesso modo Agostino rifiuta le cronologie antiche, che attribuiscono al mondo già molti millenni di vita o adottano una visione ciclica del tempo.
- La venuta di Cristo è centrale nella storia del mondo, ma è un fatto totalmente indipendente dalle vicende di quel periodo – anche del popolo ebraico – di cui infatti Agostino si disinteressa. C'è una tensione della storia verso questo momento

⁴⁵ Petruzzellis la definisce una «visione integrale della storia [...] capace di fondere il senso del concreto con la coscienza dell'universale» (Petruzzellis, *La visione agostiniana della storia*, p. 2).

⁴⁶ «It is from this end-point that the whole journey takes its meaning and all the sites along the way find their true significance. Without Augustine's end without end, the effort expended to complete his narrative journey would be meaningless, or at least without direction» (MAIER Harry O., *The End of the City and the City without End: The City of God as Revelation*, in *History, Apocalypse and the Secular Imagination*, p. 156).

fondamentale (testimoniata dalle numerose profezie su cui l'autore si dilunga nel libro XVIII) ma l'Incarnazione è legata esclusivamente all'intervento salvifico di Dio.

- Nonostante la città terrena sia destinata al fallimento, i membri della città di Dio ancora pellegrini sulla terra vivono in un mondo caratterizzato dalla presenza del male e del peccato, mentre la speranza e i veri valori sono propri nella vita eterna: questo pessimismo sulla vita e sulle istituzioni terrene che caratterizza il pensiero di Agostino (motivo per cui rifiuta una storia scandita dalla successione degli imperi e un'idea di salvezza "collettiva" tramite l'azione politica) è trasmesso anche alla vicenda storica, che, con la venuta di Cristo, è entrata nella sua ultima età avviandosi, nei tempi che solo Dio conosce, alla sua conclusione.
- La storia per Agostino è suddivisa in sei età, come i giorni della settimana e come le età dell'uomo. Il settimo giorno corrisponde all'ultima età, il *sabato senza fine*, meta della città di Dio.

Fissate le caratteristiche principali della storia nella visione agostiniana, possiamo tentare un confronto con l'idea di storia elaborata da Orosio nelle *Historiae*. Anticipato già nel 1844 dagli studi di Theodor von Mörner, Karl Zangemeister, in occasione della pubblicazione delle *Historiae* per il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* nel lontano 1882, mise in dubbio il principio, considerato da sempre come assodato, di considerare l'opera di Orosio come un'"appendice storiografica" del *De civitate dei*, a partire dal famoso *praeceptum* agostiniano: se una dipendenza ci fu, essa fu limitata. La convinzione che le opere andassero trattate in maniera autonoma si radicò fra gli studiosi del secolo scorso. Theodor E. Mommsen nel 1956 giunse alla conclusione che, fatta salva una certa dipendenza delle *Historiae* dai primi dieci libri del *De civitate dei* e l'intento apologetico a seguito del sacco di Roma del 410, Orosio e Agostino sono distanti nell'interpretazione sia dei singoli eventi che del percorso generale della storia. I due principali studi italiani su Orosio, quello del 1968 di Eugenio Corsini e quello del 1978 di Fabrizio Fabbrini, stanno sulla stessa lunghezza d'onda. Le occasioni in cui Orosio si rimette al giudizio del maestro, al di là del significato di facciata, mostrano forse, come in occasione del viaggio in Palestina, un eccessivo zelo dell'autore che sfocia quasi in una provocazione; il fatto che Agostino nella seconda parte del *De civitate dei* non nomini mai Orosio è forse la risposta a questo quesito, e inoltre alcuni passi agostiniani (*De civitate dei* XVII, 52 sull'interpretazione delle dieci persecuzioni e XX, 23 sulla profezia di Daniele sulla persecuzione dell'Anticristo) possono anzi essere letti in tono polemico.⁴⁷

⁴⁷ Questa ipotesi potrebbe essere rafforzata anche dal fatto che Agostino, in uno dei pochissimi passaggi del *De civitate dei* in cui nomina esplicitamente la dottrina dei quattro imperi, rinvia a Girolamo e non a Orosio. Il

Mettendo in parallelo Agostino e Orosio, al di là della comune difesa dei *christiana tempora*, ci troviamo quindi di fronte a due diverse concezioni della storia. Quelli che seguono non rappresentano tutti gli elementi di paragone tra i due autori, ma sono sufficienti per mettere in luce questa differenza.

Agostino, con la sua forte visione mistica delle due città i cui membri vivono mescolati durante la vita terrena rimanendo però divisi in maniera irreversibile sulla loro destinazione finale, imposta tutto il percorso storico sulla base di questa separazione, concentrandosi infatti sulla storia biblica della salvezza. Impossibili da conciliare, le due città persistono contrapposte fino alla conclusione escatologica della storia, meta finale per coloro che abitano la città di Dio. Orosio è maggiormente rivolto alla vita in questo mondo, cercando un raccordo tra storia “sacra” e storia “profana”. Agostino, pur considerandola parte del disegno divino, condanna tutta la storia pagana, accentuando la frattura determinata dalla novità cristiana; Orosio invece la rivaluta, considerandola come “preparazione” dei *christiana tempora*.

Le discordanze che si riscontrano a proposito del regno assiro mostrano delle differenze di vedute che vanno al di là del caso specifico. Agostino inizia la storia dell'impero assiro con Belo; Orosio invece, pur nominandolo, inizia dal figlio Nino, rifacendosi a Eusebio-Girolamo, costruendo i parallelismi Nino-Abramo e Augusto-Cristo che legano le istituzioni terrene alla storia della salvezza.

C'è una profonda differenza nei confronti della dottrina della successione degli imperi. Orosio la pone alla base del percorso storico, facendo di queste istituzioni terrene lo strumento privilegiato attraverso cui Dio dispiega il suo progetto di salvezza (la relazione tra Augusto e Cristo rappresenta l'apice di questo processo). Niente di tutto ciò invece si riscontra nel *De civitate dei*, in cui la dottrina degli imperi è presente nei termini di una successione da Babilonia a Roma come continuità della *civitas terrena*, con una connotazione tutt'altro che positiva; infine è assente un'idea di *translatio imperii*, per l'importanza molto relativa che Agostino attribuisce alla dignità imperiale.

I due autori sono distanti nell'interpretazione delle persecuzioni contro i cristiani. Agostino non è convinto né che non ci saranno altre persecuzioni fino alla venuta dell'Anticristo, né che furono dieci come le piaghe d'Egitto, perché furono di più e potrebbero essercene ancora. Agostino è in generale scettico verso gli eccessivi aritmetismi e i tentativi di comparazione troppo minuziosa degli eventi, che invece in Orosio non mancano:

primo era sicuramente una fonte più conosciuta e autorevole, ma il secondo aveva lavorato a Ippona, a stretto contatto con Agostino (cfr. Corsini, *Introduzione alle "Storie"*, p. 208-209).

Sed ego illa re gesta in Aegypto istas persecutiones propheticas significatas esse non arbitror; quamvis ab eis qui hoc putant, exquisite et ingeniose illa singula his singulis comparata videantur, non propheticis spiritu, sed coniectura mentis humanae, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur.⁴⁸

La differenza più importante è infine l'atteggiamento tenuto nei confronti della storia romana. L'evoluzione del pensiero di Agostino fu lunga e travagliata e la posizione del *De civitate dei*, specialmente nella seconda parte dell'opera, è quella più matura e ostile verso l'impero anche se, come si è visto per il libro XIX, c'è spazio per alcune "limature" che generarono non poche ambiguità. Nei primi libri l'atteggiamento nei confronti di Roma è talvolta ambivalente, di condanna ma anche di riconoscimento del romano come il "meno cattivo" impero dell'Antichità, che seppe mantenere una certa moralità e ottenere certi meriti politici (seppur legati ai beni terreni) ricompensati da Dio con la vastità e la longevità delle conquiste; nel tempo però queste virtù (onore, eroismo, fedeltà allo Stato ecc.) si corrupero, trasformandosi in sete di potere e *libido dominandi*.⁴⁹ In questo Agostino e Orosio sono vicini ed entrambi convergono sul male che le politiche di conquista causarono ai popoli sottomessi ma lo spagnolo, sostenitore (sulla scia di Eusebio) del ruolo primario dell'istituzione politica nell'economia della salvezza, affidò a Roma, l'ultimo impero, un'importanza e una necessità che Agostino non fu mai disposto a concedere:⁵⁰ se per Orosio lo Stato, una volta cristianizzato, contribuisce a instaurare già durante questa vita il Regno di Dio sulla terra, per Agostino la necessità delle istituzioni è conseguenza del peccato e il cristiano è tenuto a convivere (in linea con le indicazioni neotestamentarie di Mt 22 e Rm 13) nei termini di un continuo compromesso e ricercando il male minore: la salvezza rimane sempre un fatto assolutamente individuale.⁵¹ La visione della realtà in Orosio è quindi ottimistica, che lascia spazio all'opera dell'uomo e alla trasformazione delle istituzioni (azzardando, si potrebbe parlare di un'idea di *progresso*); in Agostino, il proiettarsi della

⁴⁸ Augustini *De civitate dei* XVIII, 52 (CCSL 48, p. 651): «Io però non penso che quegli eventi verificatisi in Egitto indichino profeticamente queste persecuzioni, anche se chi lo pensa pare stabilire confronti ingegnosi e precisi fin nei dettagli fra gli uni e le altre. Tutto questo non deriva da spirito profetico, ma da congetture della mente umana, che a volte coglie nel segno e a volte sbaglia» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 1131).

⁴⁹ Cfr. BREZZI Paolo, *La concezione agostiniana della Città di Dio e le sue interpretazioni medievali*, "Rivista Storica Italiana", n. 4, vol. 3 (1938), p. 70-73; Loi, *Il "De civitate Dei"*, p. 496-498 e POCOCK John G. A., *Barbarism and Religion*, vol. 3, *The First Decline and Fall*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 90.

⁵⁰ Sulla Roma delle *Historiae* Pocock commenta: «The history of Rome, before and after Christian empire, is linked with sacred history and the history of the Church through providence. [...] Christian empire from Augustus to Constantin is less proud and destructive, and to that extent more stable, that it was in the era of republican expansion; though persecutions and their punishment recur to remind us that Rome as Babylon is by no means extinct» (Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. 3, p. 86-87).

⁵¹ Chiarificatrice è questa affermazione di Fabbrini: «Per Orosio l'uomo si salva nello Stato, attraverso le leggi e le istituzioni, mentre per Agostino l'uomo si salva nonostante le leggi, le istituzioni, lo Stato» (Fabbrini, *Paolo Orosio*, p. 428).

città celeste verso i beni ultraterreni e la gratuità del dono della grazia, che precede i meriti della persona tendendo a sminuire l'azione umana, generano pessimismo nei confronti della vita terrena e un atteggiamento di obbedienza quasi rassegnata ai poteri terreni.⁵² Questa visione negativa dello Stato può però portare a un altro risultato, ovvero al tentativo del suo superamento in favore dell'istituzione ecclesiastica, un esito probabilmente distante dalle idee di Agostino ma fondamentale per il conflitto tra *sacertotium* e *imperium* nei secoli centrali del Medioevo.⁵³

Un'ultima osservazione va fatta sull'idea del *declino di Roma*, perché il peso dato dai due autori all'istituzione politica può far capire quale fosse la loro idea sul destino dell'impero. Orosio lo ritiene in trasformazione, mostrando una certa "simpatia" per i barbari come forze nuove da innestare in un impero che perdurerà fino alla fine dei tempi. Per Agostino Roma è in declino anche se la caduta non è imminente ma, dal punto di vista del cristiano, la fine o meno dell'impero romano non è particolarmente significativa: come abbiamo visto, la forma politica non è rilevante per la salvezza dell'uomo e sulla terra, a garantire l'unità della Cristianità, opera la Chiesa come unica istituzione universale.

Fabbrini suggerisce, e non a torto, di considerare queste due visioni come complementari e utili a evitare le reciproche derive estremistiche che si distanzerebbero dal pensiero dei rispettivi autori, ovvero da un lato il pericolo di una "progressività" della storia troppo legata a questo mondo; dall'altro un eccessivo fideismo che al contrario negherebbe qualunque utilità dell'esperienza terrena.⁵⁴ Anche attraverso questo rapporto è possibile capire quali furono gli sviluppi del cosiddetto *agostinismo* medievale.

5. *Eusebio, Agostino e Gelasio*

Se consideriamo l'espansione del cristianesimo e della Chiesa nell'impero romano ci rendiamo conto del fatto che essa fu, in quel contesto, un'istituzione del tutto atipica. Roma si era sempre mostrata tollerante verso le fedi dei popoli conquistati, e frequenti furono i fenomeni sincretistici per cui elementi di altre religioni, innanzi tutto il pantheon greco e successivamente altri culti orientali, confluirono in quella ufficiale. Ciò non rappresentava un problema, visto il carattere eminentemente "politico" della religione romana: il favore degli

⁵² Non va dimenticato che un irrigidimento di Agostino a difesa della dottrina della grazia è dovuto anche all'aspro confronto con il pelagianesimo: per Agostino l'aiuto divino è indispensabile per compiere opere buone e precede i meriti dell'uomo, rendendo buona la volontà umana e aiutandola a rimanere tale. Orosio non aderì mai al pelagianesimo, che anzi combatté al concilio di Gerusalemme del 415; a conferma di ciò, nelle *Historiae* la centralità redentrice dell'Incarnazione è fuori discussione. È però chiaro che Orosio, su questo tema, non accettò pienamente le dottrine agostiniane.

⁵³ Cfr. Brezzi, *La concezione agostiniana della Città di Dio*, p. 78, 87.

⁵⁴ Cfr. Fabbrini, *Paolo Orosio*, p. 431-433.

dèi aveva come scopo principale la buona salute dello Stato e il mantenimento dell'ordine e della coesione sociale. Lo spazio per la fede a livello individuale era ridotto al minimo, mentre era massimo per la componente pubblica e rituale. Con il principato augusteo venne raggiunto l'apice di questa visione religiosa che aveva come fulcro la figura dell'imperatore *pontifex maximus*, massima carica religiosa romana che Augusto ottenne nel 12 a.C. e che fu mantenuta per secoli dai suoi successori.⁵⁵

A partire dal II secolo aumentarono i seguaci delle religioni orientali, come il mitraismo (diffuso soprattutto nell'esercito) e le teologie solari. Il culto del *Sol Invictus*, utile per la propaganda imperiale, ebbe molto successo al tempo di Aureliano (con importanti influenze fino a Costantino), introducendo anche ai vertici dello stato romano una fede essenzialmente monoteistica. Infine, a partire da Costantino, il cristianesimo divenne, non ancora nella forma ma sicuramente nella sostanza,⁵⁶ la religione ufficiale dell'impero: quando ciò avvenne, il cristianesimo era organizzato in una struttura gerarchica indipendente, ovvero la Chiesa, che divenne elemento non facilmente collocabile in un quadro in cui anche lo Stato, in linea con la tradizione pagana precedente, si faceva anch'esso interprete della nuova fede.⁵⁷ Le ambiguità in questo campo infatti sorsero molto presto e altrettanto rapidamente si cercarono di "regolamentare" questi rapporti: le posizioni principali possono essere riassunte, come suggerito da Merio Scattola, dai tre vertici del triangolo che nasce dalla riflessione contenuta nelle lettere di Paolo: *Dio*, la *Chiesa* e la *politica*.⁵⁸ Il primo vertice riassume l'idea che la trascendenza divina si manifesta

⁵⁵ Sulla religione romana cfr. CHAMPEAUX Jaqueline, *La religione dei romani*, trad. Graziella Zattoni Nesi, Bologna, Il Mulino, 2002; RÜPKE Jörg, *Religion of the Romans*, translated and edited by Richard Gordon, Cambridge-Malden, Polity Press, 2007 [ed. orig. *Die Religion der Römer*, München, Verlag C. H. Beck, 2001]; SCARPI Paolo, *Roma antica - L'età ellenistico-romana*, in *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 107-137; SCHEID John, *La religione a Roma*, trad. di Maria Novella Pierini, Roma-Bari, Laterza, 1983.

⁵⁶ L'editto con cui il cristianesimo divenne unica religione dell'impero è il celebre *editto di Tessalonica* del 380: «Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat, [...] hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritu sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus» (*Theodosiani Libri XVI XVI*, 1, 2, ed. Theodor E. Mommsen, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1954, p. 833), trad. «Tutti i popoli che la nostra clemente mitezza regge devono persistere, secondo la nostra volontà, in quella professione di fede che il divino apostolo Pietro ha tramandato ai romani, come dimostra fino ad oggi la fede da lui annunciata, [...] questo significa che noi, secondo l'insegnamento apostolico e la dottrina evangelica, crediamo al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, unica divinità in uguale maestà e devota trinità». (BRANDT Hartwin, *L'epoca tardoantica*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 59).

⁵⁷ Sull'affermazione del cristianesimo nell'impero romano cfr. Azzara, *Le civiltà del Medioevo*, p. 31-42; Ehler - Morrall, *L'impero romano e l'età delle invasioni barbariche*, in *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, p. 21-49; FILORAMO Giovanni, *Cristianesimo*, in *Manuale di storia delle religioni*, p. 193-231; FRASCHETTI Augusto, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari, Laterza, 1999; Potestà - Vian, *Storia del cristianesimo*, cap. IV-VI, p. 61-112; SIMONETTI Manlio, *Costantino e la chiesa*, in *Costantino il grande. La civiltà antica al bivio tra Occidente e Oriente* (catalogo della mostra svoltasi a Rimini, Castel Sismondo, dal 13 marzo al 4 settembre 2005), Cinisello Balsamo, Silvana, 2005, p. 56-63; SINISCALCO Paolo, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma-Bari, Laterza, 1983; SORDI Marta, *I cristiani e l'Impero Romano*, Milano, Jaca Book, 1984.

⁵⁸ Cfr. SCATTOLA Merio, *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 35-50. Sulle dottrine politiche medievali

direttamente attraverso il Verbo eterno, quindi senza mediazioni attraverso l'istituzione politica ("un impero senza Chiesa"); il secondo invece contiene l'idea della trascendenza che si manifesta attraverso Cristo, il Verbo incarnato, e l'Eucaristia, quindi solamente attraverso la Chiesa ("una Chiesa senza impero"); il terzo infine rappresenta la soluzione mediana, trascendenza che si manifesta attraverso il Verbo eterno e incarnato, quindi contemporaneamente attraverso lo Stato e la Chiesa ("una Chiesa con un impero"). Ognuna di queste posizioni ha un suo iniziatore: Eusebio, Agostino e Gelasio.

La dottrina di Eusebio riprende le posizioni assunte da Origene e assimilate probabilmente durante gli studi nella scuola da lui fondata a Cesarea: Dio ha creato il mondo dal nulla e continua a governarlo con la sua azione provvidenziale, Cristo è il mediatore divino che ha ripristinato l'ordine universale sconvolto dal peccato dell'uomo. Quest'ordine non è perfetto (lo sarà solamente alla fine dei tempi) ma è già anticipazione del vero ordine che l'uomo vivrà nel regno di Dio. L'impero romano, che unì i popoli sotto un unico regno, pur essendo pagano fu uno strumento della provvidenza divina. Una visione di questo tipo, che conferisce massima importanza al Verbo eterno che sempre agisce, non può nemmeno immaginare una Chiesa separata o ancor peggio contrapposta all'istituzione politica, perché è prima di tutto nello Stato che si manifesta la volontà divina e l'imperatore riceve direttamente da Dio il proprio potere. Questa dottrina, il cosiddetto *cesaropapismo*, caratterizzò il tardo impero (basti ricordare che il concilio di Nicea del 325 venne convocato e aperto da Costantino) e tutta la politica bizantina. In Occidente venne messa in pratica solo in alcuni momenti, cioè quando si formarono entità politiche capaci di competere in autorità e prestigio con la Chiesa romana, che era cresciuta e si era sviluppata favorita dalla varietà e dalla debolezza dei poteri secolari dei primi secoli del Medioevo.

Come si è visto nel paragrafo precedente, dalla posizione "orientale" di Eusebio si distanzia notevolmente la posizione "occidentale" di Agostino; per il primo l'impero è un elemento fondamentale per garantire ai cittadini la salvezza eterna, per il secondo un grande e perfetto ordinamento di tutte le istituzioni umane è un'utopia irrealizzabile: lo Stato è utile per il mantenimento di un minimo ordine durante questa vita ma non è né utile, né tanto meno necessario, per la salvezza dell'uomo che resta un fatto assolutamente personale.

vedi anche BURN Edward H. (edited by), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI Mariateresa (a cura di), *Il pensiero politico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2000; MERTENS Dieter, *Il pensiero politico medievale*, trad. di Maurizio Merlo, Bologna, Il Mulino, 1999; RIZZI Marco, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, Il Mulino, 2009; TABACCO Giovanni, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, Torino, Giappichelli, 1950 [ed. elettronica a cura di Laura Gaffuri, Firenze, Firenze University Press, 2010, <<http://www.rm.unina.it/rmebook/dwnld/tabacco2010.pdf>>]; TABACCO Giovanni, *Le ideologie politiche del medioevo*, Torino, Einaudi, 2000; TABACCO Giovanni, *Profilo di storia del Medioevo latino-germanico*, Torino, Scriptorium, 1966.

Ma proprio per questo motivo Agostino non ha mai neppure pensato a una Chiesa che potesse sostituirsi o avere un qualche tipo di primato sullo Stato, avendo una finalità completamente diversa: i fedeli devono sottostare alle leggi dello Stato, che da parte sua deve lasciare libera la Chiesa di portare avanti la propria missione. La definizione “una Chiesa senza impero” non può essere considerata del tutto appropriata se riferita alla visione politica di Agostino, perché l’istituzione politica non può essere sostituita da altro e fa parte dei “rimedi” (che talvolta però peggiorano le cose) messi in campo in un mondo caratterizzato dall’imperfezione e dal peccato.

Non passò nemmeno un secolo e l’idea agostiniana di una Chiesa così libera e slegata da un impero e un imperatore ridotti a cosa puramente “terrena” venne “ammorbidita”, per chiare esigenze politiche, da Gelasio I, papa dal 492 al 496. L’impero romano d’Occidente ormai non esisteva più: al suo posto stavano prendendo forma diversi regni e la Chiesa, che in qualche modo ereditò la tradizione antica, con la sede di Roma che cercava di ottenere quel primato che da tempo rivendicava. Le “incomprensioni” con Costantinopoli furono inevitabili e i momenti di tensione frequenti, soprattutto dopo il concilio di Calcedonia del 451. Nel 494 Gelasio scrisse all’imperatore Atanasio una lettera conosciuta soprattutto per la cosiddetta “dottrina delle due spade”;⁵⁹ l’impero viene rivalutato, assegnando a entrambi i poteri un ruolo nella guida della Cristianità:

Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacras pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem.⁶⁰

L’ordine divino secondo Gelasio si manifesta contemporaneamente in due modi, nell’autorità secolare e nell’autorità sacerdotale. Il primato conferito ai sacerdoti e l’idea di una distinzione dei due poteri rimandano sicuramente ad Agostino (che però, va ricordato, li pone su piani fra loro non paragonabili), ma le successive interpretazioni (soprattutto quelle del IX secolo all’interno del dibattito sui rapporti tra vescovi e re nel regno franco e successive) hanno esasperato questa visione, conferendo al potere spirituale prerogative che probabilmente Gelasio non intendeva affidargli. Come suggerisce Marco Rizzi, si può parlare di un *equivoco di Gelasio*: il termine *potestas*, che indica il potere vero e proprio, è utilizzato in riferimento alla regalità mentre per i pontefici si utilizza il più generico

⁵⁹ Interpretazione di Lc 22,38: «Ed essi dissero: “Signore, ecco qui due spade”. Ma egli disse: “Basta!”».

⁶⁰ GELASII PPAE *ad Anastasium Augustum (Epistola 12)*, in *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a s. Hilario usque ad Pelagium*, ed. Andreas Thiel, New York, Georg Olms Verlag, 1974, p. 350-351: «Due sono infatti i poteri, o augusto imperatore, con cui questo mondo è principalmente retto, la sacra autorità dei pontefici e la potestà regale. Tra i due, l’importanza dei sacerdoti è più grande, in quanto essi dovranno rendere ragione al tribunale divino anche degli stessi reggitori d’uomini» (RIGON Antonio, *Le istituzioni ecclesiastiche dell’Occidente medievale*, Bologna, Monduzzi, 2008, p. 45).

auctoritas; non è cambiata l'idea di una esclusiva competenza dell'autorità secolare sulle cose temporali, ma viene piuttosto difesa la giurisdizione della Chiesa negli affari che la riguardano.⁶¹

A riprova di questa “strategia difensiva”, Rizzi riporta la posizione di Gelasio sulla dignità regale e sacerdotale di Cristo espressa nel *Tomus de anathematis vinculo*: solo in Cristo le due dignità sono unite in modo perfetto e in attesa del suo ritorno non possono che rimanere separate, come giustamente è avvenuto con l'impero cristiano.⁶² Qui Gelasio utilizza per entrambe il termine *potestas*: non parla di una superiorità ecclesiastica, ma il passo fu breve e lo fecero presto i suoi successori.

Partendo dall'assunto paolino di Dio unico detentore della *potestas* e mantenendo come sfondo la distinzione gelasiana sottolineando l'idea che la *potestas* che riguarda le cose di lassù è necessariamente superiore a quella delle cose di quaggiù, se si aggiunge la negatività delle istituzioni politiche propria della visione agostiniana si può capire come le rivendicazioni ecclesiastiche trovarono un solido fondamento su cui basarsi. Questa operazione venne portata avanti tra VI e VII secolo soprattutto da Gregorio Magno e Isidoro di Siviglia. In Oriente invece, grazie alla continuità e alla stabilità politica dell'impero, non ci fu spazio per questo tipo di rivendicazioni ma neppure un eccessivo potere da parte dei sovrani (come accadde in alcuni momenti in Occidente): il rapporto rimase essenzialmente di collaborazione in una sorta di sintesi fra dualismo gelasiano e cesaropapismo eusebiano.

6. *Agostinismo medievale e “renovatio imperii”*

Nel 1934 venne pubblicata un'opera che divenne un classico negli studi sull'argomento, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge* di Henri Xavier Arquillière. L'assunto di base, citando lo stesso autore,⁶³ è che Agostino tende «ad assorbire l'ordine naturale in quello soprannaturale»⁶⁴ e ciò vale anche per l'ordinamento politico. Nel Medioevo però «ciò che era solamente un'inclinazione nella

⁶¹ Cfr. Rizzi, *Cesare e Dio*, p. 106-111.

⁶² GELASII PAPAЕ *Tomus de anathematis vinculo (Tractatus IV)*, in *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a s. Hilario usque ad Pelagium*, p. 568: «Christus memor fragilitatis humanae, quod suorum saluti congrueret, dispensatione magnifica temperavit, sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit, suos volens medicinali humilitate salvari, non humana superbia rursus intercipi: ut et Christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur».

⁶³ Cfr. ARQUILLIÈRE Henry-Xavier, *Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique*, in *Augustinus Magister (Congres International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954)*, vol. 2, Paris, Etudes Augustiniennes, 1954, p. 991-1001.

⁶⁴ BREZZI Paolo, *Considerazioni sul cosiddetto «agostinismo politico» (alto) medievale*, in *Miscellanea di studi agostiniani in onore di P. Agostino Trapè*, “Augustinianum”, vol. 25 (1985), p. 235.

mente del pensatore africano è divenuta una dottrina singolarmente vivace». ⁶⁵ In altre parole, le dottrine politiche medievali non sono pienamente agostiniane, ma sicuramente non si può contestare il fatto che Agostino sia stato il loro ispiratore. Paolo Brezzi riassume così la tesi centrale dello studio di Arquillière:

Nell'Alto Medioevo scomparve l'idea stessa di uno Stato autonomo ed ebbe vita invece un'organizzazione civile tutta permeata di valori extratemporali perché era sussunta in un ordinamento mondiale incarnato nella Chiesa cattolica romana. ⁶⁶

Questa sarebbe la teoria fatta propria da pontefici come Gregorio VII, Innocenzo III e Bonifacio VIII, i principali fautori della cosiddetta “teocrazia papale”. ⁶⁷

Tornando ad Agostino, si può notare come molte “deviazioni” dal suo pensiero ebbero origine da ambiguità presenti nella sua stessa riflessione perché da un lato il vescovo di Ippona, riflettendo sul fine ultimo dell'uomo, nega qualunque intervento dell'autorità secolare nella salvezza degli uomini; dall'altro, mostrando una buona dose di *realismo politico*, ⁶⁸ ritiene che lo Stato svolga comunque un'opera utile durante questa vita per mantenere l'ordine e la pace (talvolta, se necessario, con metodi coercitivi che Agostino stesso caldeggiò e vide messi in pratica): in ogni caso non si può parlare di uno “Stato cristiano” su modello bizantino o carolingio. In accordo con la tesi proposta da Robert Dodaro, appare chiaro che Agostino non pensa a un ordine politico ideale ma formula un ideale di *statista cristiano*, che cerchi di armonizzare la ricerca dei beni temporali con quella dei beni eterni, sotto la guida della virtù politica che proviene solo da Cristo. Lo statista cristiano quindi «governa la città terrena con lo sguardo saldamente fisso ai beni eterni della città celeste» ⁶⁹ (intendendo la città terrena come comunità politica). I cristiani impegnati in

⁶⁵ Brezzi, *Considerazioni sul cosiddetto «agostinismo politico»*, p. 236. Va sottolineato anche il fatto che «date le condizioni politiche e sociali del momento storico allora vissuto, venne materializzata ed esteriorizzata quella visione del mondo, che era schiettamente spirituale ed intima» (Brezzi, *La concezione agostiniana della Città di Dio*, p. 66).

⁶⁶ Brezzi, *Considerazioni sul cosiddetto «agostinismo politico»*, p. 237.

⁶⁷ Sull'agostinismo medievale, oltre a *L'augustinisme politique* di Arquillière (ARQUILLIÈRE Henry-Xavier, *L'augustinisme politique: essai sur la formation des theories politiques du Moyen-Age*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1955) e i già citati saggi dello stesso studioso francese e di Paolo Brezzi, cfr. CAVALCANTI Elena (a cura di), *Il De Civitate Dei: l'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Roma, Herder, 1996; LAVERE George J., *The Influence of Saint Augustine on Early Medieval Political Theory*, “Augustinian Studies”, vol. 12 (1981), p. 1-9; MADEC Goulven, *Agostinismo*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. 1, Roma, Città Nuova, 1998, p. 33-34; MATTEWS Gareth B., *Augustinianism*, in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 86-98; NICOLETTI Michele, *Agostinismo politico*, in *Agostino: dizionario enciclopedico*, Roma, Città Nuova, 2007, p. 125-129; O'DONOVAN Oliver, *Augustine's City of God XIX and Western Political Thought*, “Dionysius”, vol. 11, (1987), p. 89-110; PETAGINE Antonio, *Agostinismo*, in *Enciclopedia Filosofica*, vol. 1, Milano, Bompiani, 2006, p. 184-190; SYNAN Edward A., *Augustinism (Augustinianism)*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 1, New York, Charles Scribner's Sons, 1982, p. 660-661.

⁶⁸ Cfr. GRASSI Onorato, *Il male 'storico' e la 'giusta' pace in Agostino*, in *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti del VII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1996, p. 133-142.

⁶⁹ DODARO Robert, *I fondamenti teologici del pensiero politico agostiniano: le virtù teologiche dello statista*

politica possono così mostrare un ordine sociale alternativo a quello che normalmente regola la vita in questo mondo, che «apprezza i benefici duraturi della giustizia e della fede al di sopra dell'acquisizione di un temporaneo vantaggio militare o economico».⁷⁰ A supporto di questa tesi può essere citata l'opera di Isidoro di Siviglia: «reges a regendo, id est, a recte agendo»,⁷¹ una carica è giustificata se chi la detiene ne fa uso con saggezza. Conseguenza di questo principio è che l'impero universale e cristiano non è più necessario perché l'unità dei cristiani prima di tutto non è politica ma spirituale, visibile nel mondo attraverso la Chiesa cattolica. Sembra tornare qui l'idea agostiniana secondo cui, per limitare al massimo guerre, conflitti e ingiustizie, sia preferibile la presenza non di un grande stato (che per forza di cose finirebbe per essere oppressivo verso i popoli conquistati) ma di piccole realtà politiche.⁷²

In epoca carolingia l'ideale di un'unità spirituale cedette il posto a una molto più concreta aspirazione all'unità politica della Cristianità, funzionale alle mire dei re franchi, concretizzatasi con Carlo Magno ma già anticipata dal padre Pipino, consacrato re mediante l'unzione sacra allo stesso modo dei re d'Israele. Carlo fu influenzato, oltre che dal confronto con la corte di Costantinopoli, soprattutto da Alcuino di York che, riconoscendo la distinzione gelasiana tra le due *potestates*, affermava che il re ha ricevuto un dono particolare da Cristo, con il compito di difendere la Cristianità dai nemici esterni (giustificando l'espansionismo di Carlo a danno dei confinanti popoli pagani) e dai nemici interni (ovvero dalle deviazioni dalla giusta dottrina e condotta morale, giustificando la supervisione regia negli affari ecclesiastici).⁷³ Il re è *episcopus Christi* (definizione utilizzata per la prima volta dall'Ambrosiaster⁷⁴), e questa superiorità del re sui vescovi è ribadita da altre fonti, come una lettera del 775 del monaco Catulfo a Carlo:

come ponte tra le due città, "Etica & Politica", n. 2, vol. 9 (2007), p. 42, <http://www2.units.it/~etica/2007_2/DODARO.pdf>.

⁷⁰ Dodaro, *I fondamenti teologici*, p. 43.

⁷¹ SANCTI ISIDORI HISPANIENSIS EPISCOPI *Etymologiarum* I, 29, in *Opera Omnia*, Turnhout, Brepols, rist. anast. 1969 (MPL 82, col. 105c). Lo stesso concetto è espresso anche in *Etymologiarum* IX, 3.

⁷² Augustini *De civitate dei* XIX, 7 (CCSL 48, p. 671-672): «At enim opera data est, ut imperiosa civitas non solum iugum, verum etiam linguam suam domitis gentibus per pacem societatis inponeret [...] Verum est; sed hoc quam multis et quam grandibus bellis, quanta strage hominum, quanta effusione humani sanguinis comparatum est? Quibus transactis, non est tamen eorundem malorum finita miseria [...] tamen etiam ipsam imperii latitudo peperit peioris generis bella, socialia scilicet et civilia, quibus miserabilius quatitur humanum genus, sive cum belligeratur, ut aliquando conquiescant, sive cum timetur, ne rursus exsurgant», trad. «Si è fatto in modo che la città imperiale imponesse alle genti dominate non solo il suo giogo, ma anche la sua lingua per avere la pace della società [...] È vero: ma tutto questo con quante guerre, numerose e immani, quante stragi e quanto spargimento di sangue umano è stato procurato? Neppure quando sono finiti, è finita la miseria di questi mali. [...] Ma la stessa grandezza dell'impero ha generato guerre di natura peggiore, quelle sociali e civili, che sconvolgono assai più penosamente il genere umano, sia quando si combatte perché finalmente cessino sia quando si teme che possano insorgere di nuovo.» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. cit., p. 1161).

⁷³ Cfr. ALCUINI *Epistolae* 17, in *Epistolae Karolini Aevi II*, ed. Ernst Dümmler, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1895 (MGH Epp. 4, p. 48) ed *Epistolae* 93, in *Epistolae Karolini Aevi II* (MGH Epp. 4, p. 137).

⁷⁴ Cfr. PSEUDO-AUGUSTINI *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXXVII* 35, ed. Alexander Souter, Wien-Leipzig, Temsky-Freytag, 1908 (CCSL 50).

Memor esto ergo semper, rex mi, Dei regis tui cum timore et amore,
quod tu es in die iudicii, etiam per te. Et episcopus est in secundo loco, in vice
Christi tantum est.⁷⁵

Come hanno sottolineato Cristina La Rocca e Stefano Gasparri nel recente saggio *Tempi barbarici*,

L'intensità dei rapporti tra apparato pubblico e chiesa carolingia era fortissima, tanto che si è parlato di un'autentica simbiosi – nel senso di una compenetrazione reciproca – fra il *regnum* (la struttura pubblica) e il *sacerdotium* (la struttura ecclesiastica). Con altre parole, potremmo dire che si trattava di due realtà distinte, ma non separate. In questo quadro, il sovrano era il vero capo della chiesa carolingia, collocato saldamente al di sopra della gerarchia dei vescovi.⁷⁶

Carlo prese molto sul serio questo compito, confermato dagli sforzi legislativi per dare ordine e disciplina a una struttura ecclesiastica tutt'altro che omogenea. Prendendo a modello gli imperatori della tarda Antichità, come Costantino e Teodosio, il re franco riteneva inoltre di avere l'autorità di convocare concili e intervenire in questioni dottrinali, tenendo una condotta marcatamente eusebiana; principale testimonianza a riguardo sono i *Libri Carolini*:⁷⁷ preparato probabilmente da Alcuino, questo testo è una condanna delle deliberazioni del concilio di Nicea del 787, convocato dall'imperatrice Irene, che aveva al centro in tema dell'iconoclastia, controversia ancora forte in Oriente. Il papa, che appoggiava le deliberazioni conciliari considerandole ortodosse, cercò di far valere il suo primato, ma fu costretto ad allinearsi alle decisioni di Carlo e a scomunicare l'imperatore bizantino. Una simile condotta caratterizzò anche la politica del figlio Ludovico, non a caso detto "il Pio", e dei suoi successori e venne generalmente accolta con favore da vescovi e abati, che erano sempre più coinvolti nella gestione del regno, anche con l'affidamento di prerogative dei poteri secolari, e che vedevano nel sovrano un difensore dei privilegi ecclesiastici contro le ingerenze dei signori locali, che divennero invece comuni con il declino del potere regio dopo la fine della dinastia carolingia.

È importante notare che né Carlo né i suoi collaboratori considerassero fondamentale la dignità imperiale: riprendendo le *Historiae* di Orosio, nei *Libri Carolini* l'impero romano è accostato a Babilonia:

⁷⁵ *Epistolae Variorum Carolo Magno regnante scriptae* 7, in *Epistolae Karolini Aevi II* (MGH Epp. 4, p. 503): «O mio re, ricordati sempre, con timore e amore di Dio Re, che tu sei stato posto in sua vece al di sopra di tutte le sue membra per custodirle e reggerle, e per rendere conto nel giorno del giudizio anche di te. E il vescovo sta al secondo posto, fa soltanto le veci di Cristo» (Rizzi, *Cesare e Dio*, p. 114).

⁷⁶ La Rocca - Gasparri, *Tempi barbarici*, p. 253.

⁷⁷ *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, ed. Ann Freeman, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1998 (MGH Conc. 2, Suppl. 1).

Babylonii regni hereditatem et apicis cumulum Romanum suscepit imperium, et inter haec duo regna *quasi inter patrem senem*, qui iam posse desierit, et *filium parvulum*, qui necdum dominandi vires acceperit, duo regna vice tutoris, Persarum videlicet sive Macedonicum, fuisse traduntur.⁷⁸

La ripresa dell'idea originaria degli imperi di *Historiae* II, 1 piuttosto che passi successivi in cui l'autore spagnolo tratta dell'impero trasformato dal cristianesimo, lascia intendere che, mentre erano vivissime le aspirazioni cesaropapiste, negli ambienti carolingi non si era però radicato l'ideale imperiale: forse per non peggiorare i rapporti con Costantinopoli (il riconoscimento di Carlo come imperatore avvenne nell'812) e sicuramente per non rischiare future complicazioni con il papato, il titolo imperiale era ritenuto probabilmente superfluo e, con buona dose di pragmatismo, non necessario. Un'altra conferma di questa tesi va ricordato che una delle opere preferite di Carlo era il *De civitate dei* che, anche se male interpretata, divenne guida della sua azione politica per l'instaurazione sulla terra di quella città celeste che nulla aveva a che vedere con l'impero romano. Sotto questa luce va vista anche l'incoronazione di Natale dell'800:

Quo tempore imperatoris et augusti nomen accepit. Quod primo in tantum aversatus est, ut adfirmaret se eo die, quamvis praecipua festivitas esset, ecclesiam non intraturum, si pontificis consilium praescire potuisset.⁷⁹

La narrazione di Eginardo naturalmente non è imparziale, anche se l'idea di un'iniziativa diretta di Leone III che colse di sorpresa Carlo è verosimile, ed è probabile che il ruolo attivo del successore di Pietro, che impone la corona al sovrano consacrandolo imperatore – azione gravida di conseguenze nei secoli successivi – inizialmente non venne accolto troppo favorevolmente dal re franco. Va comunque sottolineato che, nonostante tutto, la rinascita di un impero d'Occidente non va intesa come un evento semplicemente dettato da un'opportunità colta da Leone, ma come la conclusione quasi naturale di un processo che aveva portato alla riunificazione politica dell'Europa occidentale. Carlo mostrò di aver imparato la lezione quando, nell'813, nominò il figlio Ludovico suo erede incoronandolo ad Aquisgrana (Stefano IV lo incoronò solo nell'816), evitando così che il papa divenisse l'arbitro dell'elezione imperiale.⁸⁰

⁷⁸ *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)* III, 15 (MGH Conc. 2, Suppl. 1, p. 404).

⁷⁹ EINHARDI *Vita Karoli Magni* 28, ed. Georg H. Pertz, Georg Waitz, Oswald Holder-Egger, Hannover-Leipzig, Hahnsche Buchhandlung, 1911 (MGH SS rer. Germ. 25, p. 32): «In questo periodo prese il titolo di imperatore e di Augusto. Il che dapprima lo contrariò a tal punto che giunse a dichiarare che in quel giorno, anche se era una delle più grandi festività, mai sarebbe entrato in chiesa se avesse potuto supporre quale era il progetto del pontefice» (EGINARDO, *Vita di Carlo Magno*, trad. di Giovanni Bianchi, Roma, Salerno, 1980, p. 73).

⁸⁰ Sul rapporto tra i due poteri nel periodo carolingio cfr. La Rocca - Gasparri, *Tempi barbarici*, p. 231-313; TABACCO Giovanni, *L'ambiguità delle istituzioni nell'Europa costruita dai Franchi*, "Rivista storica Italiana", n. 3, vol. 87 (1975), p. 401-438; TABACCO Giovanni, *L'ambiguità delle istituzioni nell'Europa costruita dai Franchi*, in *Istituzioni e società nella storia d'Italia*, vol. 1, Bologna, Il Mulino, 1977, p. 73-81.

Nel IX secolo si diffusero i cosiddetti *specula principis*, testi indirizzati ai re in cui si presenta la figura del sovrano ideale, come ad esempio la *Via Regia* di Smaragdo, abate di St. Michel (815), e il *De institutione regia* di Giona, vescovo di Orléans (830), entrambi indirizzati a Ludovico il Pio. In particolare, Giona riprende la lettera di Gelasio ad Atanasio enfatizzando però la responsabilità dei vescovi di fronte a Dio, ponendoli in una posizione privilegiata. L'ordinamento politico resta però importante in vista della salvezza finale, in un forte rapporto di collaborazione con la Chiesa, rimanendo quindi distante dal pensiero agostiniano originale.

Dell'855 circa è il *Liber de rectoribus christianis* di Sedulio Scoto, scritto per Lotario II o Carlo il Calvo, di posizione fortemente favorevole all'autorità regia, mentre dell'873 è il *De regis persona et regio ministerio* di Incmaro di Reims, consigliere di Carlo il Calvo. Quest'ultimo trattato torna su posizioni più vicine ad Agostino incentrandosi sulla figura di Cristo re-sacerdote che unisce le due *potestates*, fondatore della Chiesa che è sovraordinata al potere secolare.

Una decisa ripresa dell'ideale imperiale fu una delle colonne portanti dell'azione degli imperatori della casa di Sassonia, fautori della *renovatio imperii* del X secolo dopo un periodo caratterizzato dalla crisi del potere regio e dalla disgregazione dei poteri pubblici.

Succeduto al padre Enrico quale re di Germania e duca di Sassonia nel 936, Ottone I divenne re d'Italia nel 951, strappando la corona ferrea dalle mani di Berengario II. Dopo aver sconfitto definitivamente gli ungheresi nel 955 a Lechfeld, presso Augusta, e nuovamente Berengario nel 957, Ottone scese per la terza volta in Italia, ricevendo il 2 febbraio 962 la corona imperiale da papa Giovanni XII (mantenuta fino alla morte nel 972) e dando inizio a quello che venne poi chiamato Sacro Romano Impero, che comprendeva il regno germanico e italico e che rimase in vita, almeno nel titolo, fino al 1806.

Ottone sfruttò a proprio vantaggio la posizione di forza guadagnata sul campo e si accordò con il papa per regolare i rapporti tra le due istituzioni: il papa mantenne la signoria su Roma e sui territori circostanti, confermando i poteri temporali acquisiti in precedenza; il sovrano ottenne l'obbligo da parte di ogni nuovo pontefice di giurare fedeltà all'imperatore prima della consacrazione. Dopo il ritorno di Ottone in Germania, Giovanni tentò subito di allentare il pesante legame appena creato alleandosi con diversi avversari dell'imperatore, che reagì tornando in Italia e imponendo nel 963 delle condizioni ancora più gravose (il *Privilegium Othonis*): nessun papa sarebbe stato non solo consacrato, ma nemmeno eletto senza aver giurato fedeltà all'imperatore. Nello stesso anno Giovanni fu deposto e venne eletto Leone VIII.

Fu però con Ottone III che l'ideale della *renovatio imperii* raggiunse il suo apice. Figlio di una principessa bizantina, venne educato in gioventù da Bernwardo di Hildesheim e fu influenzato dal pensiero di Gerberto d'Aurillac. Rimase affascinato dal mito della Roma imperiale e dell'impero di Carlo Magno e coltivò il sogno della sua rinascita: incoronato da Giovanni XV nel 996, tornò a Roma nel 998 e si stabilì in un palazzo sul Palatino, formando una corte su modello costantinopolitano. Nel 999 Gerberto salì al soglio di Pietro e assunse il nome di Silvestro II, non a caso lo stesso nome del papa del periodo costantiniano: il sogno di un impero universale retto da papa e imperatore, su modello gelasiano, era sul punto di concretizzarsi, ma fu in quel momento che si rivelò irrealizzabile; nel 1001 Ottone dovette tornare in Germania per fronteggiare una serie di rivolte e morì l'anno seguente. I suoi successori, consapevoli di non poter lasciare incustodita la Germania, preferirono seguire politiche diverse.⁸¹

Nel corso dell'XI secolo esigenze già note e idee nuove iniziarono a circolare negli ambienti ecclesiastici, dapprima di affrancamento e indipendenza dai poteri laici e successivamente, e qui sta la novità, di superiorità anche negli affari temporali, un tentativo di superamento di quell'epoca che Giovanni Tabacco definì di *ambiguità delle istituzioni*. Gli esponenti di spicco di questo nuovo corso furono Ildebrando di Soana, poi papa Gregorio VII, e la sua cerchia di collaboratori, fra cui spiccano Umberto di Silvacandida e Pier Damiani. Come afferma Tabacco,

Nel movimento riformatore, con varia consapevolezza e nonostante il condizionamento continuo delle situazioni contingenti e della relativa libellistica, si cercava di costruire un sistema che garantisse la certezza del diritto, conferendo adeguata collocazione al rapporto fra i poteri operanti nella cristianità.⁸²

L'intervento di Enrico III nel 1046 venne salutato con toni entusiasti da alcuni riformatori, che in lui videro un alleato, giunto provvidenzialmente in un momento di emergenza, che mise ordine in un papato lacerato dalle continue lotte tra le famiglie romane; altri invece bollarono l'intervento imperiale come un'inaccettabile ingerenza da parte dell'autorità secolare negli affari ecclesiastici.

⁸¹ Sulla *renovatio imperii* ottoniana cfr. ALTHOFF Gerd, *Otto III*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996; CANTARELLA Glauco M., *Una sera dell'anno Mille*, Milano, Garzanti, 2000, p. 181-226; SCHRAMM Percy E., *Gli imperatori della casa di Sassonia alla luce della simbolistica dello Stato*, in «*Renovatio imperii*». *Atti della Giornata Internazionale di Studio per il Millennio (Ravenna, 4-5 novembre 1961)*, Faenza, Fratelli Lega, 1963, p. 15-40; TABACCO Giovanni, *L'impero romano-germanico e la sua crisi (secoli X-XIV)*, in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, vol. 2, *Il Medioevo. 2. Popoli e strutture politiche*, Torino, UTET, 1986, p. 307-338.

⁸² Tabacco, *Sacerdozio e impero*, p. 15.

Dopo aver ripercorso, nel primo capitolo, le confuse vicende che portarono Ildebrando alla guida della Chiesa, ci soffermeremo brevemente su alcuni dei suoi scritti per comprendere almeno le linee fondamentali del suo pensiero. Il primo è il celeberrimo *Dictatus papae* del 1075, in cui viene affermata con forza la superiorità dell'autorità papale su tutti gli altri poteri secolari e all'interno della Chiesa. In particolare, queste sono le proposizioni che si riferiscono direttamente al rapporto tra i cosiddetti poteri universali:

- II. Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis. [...]
- VIII. Quod solus possit uti imperialibus insigniis. [...]
- XII. Quod illi liceat imperatores deponere. [...]
- XVI. Quod nulla synodus absque precepto eius debet generalis vocari. [...]
- XVIII. Quod a nemine ipse iudicari debeat. [...]
- XXV. Quod absque synodali conventu possit episcopos deponere et reconciliare.
- XXVI. Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanę Ecclesię.
- XXVII. Quod a Fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere.⁸³

Che fosse un documento ufficiale o solo una pagina di appunti, la storia che seguì mostrò che Gregorio mise in pratica queste affermazioni, la cui portata è evidente: la figura dell'imperatore è enormemente sminuita, innanzi tutto nelle prerogative di tipo ecclesiastico (si fa strada l'idea del vescovo come funzionario della Sede Apostolica), dottrinale e addirittura politiche, tanto che il papa dispone completamente della dignità imperiale, con facoltà di deposizione e potendo sciogliere i sudditi dal giuramento di fedeltà. Detto ciò va fatta un'importante osservazione: che venga affermata la totale indipendenza della Chiesa e la sua superiorità sui poteri secolari è fuori discussione, ma è altrettanto vero che la Chiesa *non li sostituisce*. Quest'idea è presente anche nell'immagine del *sole* e della *luna* che Gregorio utilizza in una lettera inviata a Guglielmo il Conquistatore:

Sicut enim ad mundi pulchritudinem oculis carnis diversis temporibus representandam solem et lunam omnibus aliis eminentiora disposuit luminaria, sic, ne creatura, quam sui benignitas ad imaginem suam in hoc mundo et regia dignitate per diversa regeretur officia. Qua tamen maioritatis et minoritatis distantia religio sic se movet christiana, ut cura et dispositione apostolica dignitas post Deum gubernetur regia.⁸⁴

⁸³ GEGORII VII *Registrum* II, 55a, in *Das Register Gregors VII Teil 1*, ed. Erich Caspar, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1920 (MGH Epp. sel. 2.1, p. 202-208), trad. «Che soltanto il pontefice romano è a buon diritto chiamato universale. [...] Che lui solo può usare le insegne imperiali. [...] Che gli è lecito deporre l'imperatore. [...] Che nessun sinodo può esser chiamato generale, se non comandato da lui. [...] Che nessuno lo può giudicare. [...] Che può deporre e ristabilire i vescovi anche senza riunione sinodale. Che non dev'essere considerato cattolico chi non è d'accordo con la Chiesa romana. Che il pontefice può sciogliere i sudditi dalla fedeltà verso gli iniqui» (Rigon, *Le istituzioni ecclesiastiche*, p. 72-73).

⁸⁴ GEGORII VII *Registrum* VII, 25 in *Das Register Gregors VII Teil 2*, ed. Erich Caspar, Berlin, Weidmannsche

In questo testo, come nel *Dictatus papae*, è presente un rapporto tra le due *potestates* di stampo gelasiano, ma molto sbilanciato in favore del potere spirituale.

In altri scritti gregoriani si può rintracciare un pensiero per certi aspetti simile, ma anche molto diverso, in particolare in due lettere, del 1076⁸⁵ e del 1081,⁸⁶ indirizzate a Ermanno di Metz, uno dei vescovi tedeschi più fedeli a Gregorio e alla sua riforma ecclesiastica in una regione, la Lotaringia, in cui il contrasto tra filopapali e filoimperiali era molto acceso. Ci soffermeremo sulla prima, seguendo il ragionamento proposto da Claudio Leonardi nel suo saggio *Agostino e il Medioevo*.⁸⁷

Questa lettera del 25 agosto 1076, appena un anno dopo il *Dictatus papae*, è interessante perché mostra un pensiero di Gregorio che non può essere considerato tradizionale e che non è in linea con il pensiero politico a lui immediatamente precedente:

Sed forte hoc volunt predicti viri subintelligere, quod, quando Deus ecclesiam suam ter beato PETRO commisit dicens: 'Pasce oves meas', reges exceperit. Cur non adtendunt vel potius erubescendo confitentur, quia, ubi Deus beato Petro principaliter dedit potestatem ligandi et solvendi il cęlo et in terra, nullum exceptit, nichil ab eius potestate subtraxit.⁸⁸

Il pensiero che Gregorio espone a Ermanno è la ripresa di un agostinismo (anche se Agostino non viene mai espressamente citato) che, con l'ascesa dei carolingi, era stato messo da parte a favore di una più conciliante posizione gelasiana (e talvolta più marcatamente filoimperiale). Gregorio rimette in luce la profonda contrapposizione tra le due città che si riflette nelle due *potestates* regale e sacerdotale:

Sed forte putent, quod regia dignitas episcopalem precellat. Ex eorum principii colligere possunt, quantum a se utraque differunt. Illam quidem superbia umana repperit, hanc divina pietas instituit. Illa vanam gloriam incessanter captat, hæc ad cęlestem vitam semper aspirat.⁸⁹

Buchhandlung, 1923 (MGH Epp. sel. 2.2, p. 505-506): «Come infatti ha disposto, per far comparire dinanzi agli occhi della carne nei diversi momenti la bellezza del mondo, il sole e la luna come lumi di gran lunga più eminenti rispetto a tutti gli altri, così, affinché la creatura che la sua bontà aveva creato in questo mondo a sua propria immagine non fosse tratta in pericoli di errore e di morte, ha provveduto che fosse retta, secondo diversi uffici, dalla dignità apostolica e da quella regia. Tuttavia con questo intervallo fra maggiore e minore si muove la retta osservanza cristiana, che la dignità regia sia guidata e condotta, dopo Dio, dalla cura e dalla disposizione apostolica» (Cantarella, *Il sole e la luna*, p. 10).

⁸⁵ Gregorii VII *Registrum* IV, 2, in *Das Register Gregors VII Teil 1*, (MGH Epp. sel. 2.1, p. 293-297).

⁸⁶ Gregorii VII *Registrum* VIII, 21 in *Das Register Gregors VII Teil 2* (MGH Epp. sel. 2.2, p. 544-563). Per un'analisi di questa lettera cfr. Cantarella, *Il sole e la luna*, p. 242-252.

⁸⁷ Cfr. LEONARDI Claudio, *Agostino e il medioevo. Una lettera di Gregorio VII a Ermanno di Metz*, in *Il De Civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, p. 361-366.

⁸⁸ Gregorii VII *Registrum* IV,2 (MGH Epp. sel. 2.1, p. 294-295): «Ma forse gli uomini, di cui s'è parlato, vogliono intendere che, quando Dio ha affidato a san Pietro la sua Chiesa, dicendo tre volte: «Pasci le mie pecore», ha escluso i re. Perché non vanno avanti e invece arrossendo si fermano? Perché Dio, quando diede a san Pietro soprattutto il potere di legare e sciogliere in cielo e in terra non escluse nessuno, non sottrasse nulla al suo potere» (Ehler - Morrall, *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, p. 61).

⁸⁹ Gregorii VII *Registrum* IV,2 (MGH Epp. sel. 2.1, p. 295): «Ma forse pensano che la dignità regale sia

Questa affermazione è ben più di una dichiarazione di superiorità, è una dichiarazione di *inconciliabilità* tra le due *potestates*, prospettiva diversa rispetto a quella espressa nel *Dictatus papae* o nella lettera a Guglielmo, che si rifanno all'eredità di Gelasio e dei suoi principali interpreti perché pone in relazione le due giurisdizioni, secolare e spirituale, anche se in maniera non paritaria.

La lettera a Ermanno sta sempre all'interno dello sforzo compiuto da Gregorio in favore della *libertas ecclesiae*, ma in questo caso l'indipendenza della Chiesa avviene con la dichiarazione di essere un'altra cosa, allontanandosi da una concezione teocratica tradizionale e rafforzando al massimo l'aspetto spirituale della propria missione, che avvenendo nel mondo e in questa vita, ha bisogno di una gerarchia e di un'istituzione:

Il punto determinante rimane tuttavia questo, nella linea di Agostino: l'affermazione che la Chiesa è cosa diversa e contraria al potere politico e viceversa, che il vescovo è dignità diversa e contraria a quella del re, diversa e contraria perché c'è un legame tra il potere politico e il potere che Satana esercita sul mondo mediante l'*amor sui ipsus*.⁹⁰

Leonardi chiude il suo saggio con una teoria forse ardita ma per questo interessante:

Gregorio VII crea l'occidente, mediante l'applicazione di un principio agostiniano, nel senso che crea le basi e le condizioni, teoriche e pratiche, sia per una Chiesa libera, spogliata dall'egemonia sul potere politico, sia per uno Stato laico, spogliato dell'egemonia sul potere ecclesiastico.⁹¹

È un'idea che lo stesso Gregorio molto probabilmente non considerò in modo così avanzato e che infatti emerse solo in epoche successive, ma non si può escludere che una delle origini della moderna concezione della "libera Chiesa in libero Stato" possa essere ritrovata proprio in un momento storico in cui si è soliti affermare che, su questo tema, si pensasse e accadesse il contrario.

Venendo al XII secolo, convinto sostenitore della supremazia del potere spirituale anche negli affari temporali fu Bernardo di Chiaravalle, che riprese in alcuni suoi scritti la dottrina gelasiana sbilanciandola fortemente in favore della Chiesa, a cui appartengono entrambe le spade. Scrivendo il *De consideratione*, durante gli anni turbolenti del comune capitolino e di Arnaldo da Brescia, Bernardo sconsiglia però a Eugenio III, in passato suo allievo, di esercitare direttamente la coercizione militare, perché andrebbe contro la dignità del successore di Pietro:

superiore a quella episcopale. Dalle loro origini possono dedurre la loro differenza. L'una trovata dalla umana superbia, l'altra istituita dall'umana pietà. Quella incessantemente si impadronisce di una gloria vana, questa aspira sempre alla vita celeste» (Ehler - Morrall, *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, p. 61).

⁹⁰ Leonardi, *Agostino e il medioevo*, p. 365.

⁹¹ Leonardi, *Agostino e il medioevo*, p. 365.

«Dracones», inquis, «me mones pascere, et scorpiones, non oves». Propter hoc, inquam, magis aggredere eos, sed verbo, non ferro. Quid tu denuo usurpare gladium tentes, quem semel iussus es reponere in vaginam? Quem tamen qui tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis sic: CONVERTE GLADIUM TUUM IN VAGINAM. Tuus ergo te ipse, tuo forsitan nutu, etsi non tua manu, evaginandus. Alioquin, si nullo modo ad te pertineret et is, dicentibus Apostolis: ECCE GLADII DUO HIC, non respondisset Dominus: SATIS EST, sed: «Nimis est». Uterque ergo Ecclesiae, et spiritualis scilicet gladius, et materialis, sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exerendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris.⁹²

Possiamo evidenziare due conseguenze di questo pensiero, oltre al già sottolineato primato della Chiesa sui poteri secolari: la necessità del supporto della subordinata istituzione politica (innanzi tutto dell'impero) all'attività ecclesiastica e la piena giustificazione della guerra santa ordinata, ma non condotta, dal papa contro gli infedeli e i nemici della Chiesa, che rappresenta la suprema applicazione del principio esposto nel *De consideratione*.⁹³

A questa visione, propria di Bernardo e dell'ala più intransigente dei sostenitori della riforma gregoriana, si opponevano i sostenitori del diritto dell'imperatore, ma anche dei re nelle nascenti monarchie europee, al pieno controllo della vita ecclesiale. Come nel mezzo, di gelasiana memoria – quella più originaria – e politicamente un po' antiquati, stavano i sostenitori della collaborazione paritaria dei poteri temporale e spirituale alla guida della Cristianità.

⁹² SAN BERNARDO, *De consideratione ad Eugenium papam IV*, III, 7, in *Opere di san Bernardo*, vol. 1, a cura di Ferruccio Gastaldelli, Milano, Scriptorum Clavallarensis-Città Nuova, 1984, p. 868-871: «Mi stai esortando – dirai – a pascolar draghi e scorpioni, non pecore». Appunto per questo ti dico di affrontarli con maggior energia, ma con la parola, non con la spada. Perché vorresti di nuovo impugnare la spada, che una volta per tutte t'è stato ingiunto di rimettere nel fodero? Debbo aggiungere però che chi afferma che la spada non ti appartiene, non mi sembra prestare sufficiente attenzione alla parola del Signore che dice: «Rimetto la spada nel fodero». Adunque, anche la spada ti appartiene, ma da sguainare al tuo cenno, quand'è necessario, non dalla tua mano. Che se non ti appartenesse a nessun titolo, agli apostoli che dicevano: «Ecco qui le due spade», il Signore non avrebbe risposto: «Basta così», ma piuttosto «Sono di troppo». Alla Chiesa pertanto appartengono due spade, una spirituale, l'altra materiale; questa seconda deve essere sguainata per difendere la Chiesa, la prima dalla Chiesa stessa; quella spirituale dal sacerdote, quella materiale dal soldato ma al comando del sacerdote e sotto la responsabilità dell'imperatore». Il testo latino di questa edizione di Città Nuova è tratto dall'edizione critica del 1954 a cura di Jean Leclercq ed Henri Rochais. Bernardo riprende il passo giovanneo della spada di Pietro: «Allora Simon Pietro, che aveva una spada, la trasse fuori, colpì il servo del sommo sacerdote e gli tagliò l'orecchio destro. Quel servo si chiamava Malco. Gesù allora disse a Pietro: «Rimetti la spada nel fodero: il calice che il Padre mi ha dato, non dovrò berlo?»» (Gv 18, 10-11).

⁹³ Cfr. ZERBI Piero, *Riflessioni sul simbolo delle due spade in S. Bernardo di Clairvaux*, in *Contributi dell'Istituto di Storia Medievale. Raccolta di studi in memoria di Giovanni Soranzo*, vol. 1, Milano, Vita e Pensiero, 1968, p. 545-562.

IV.

« Quam facunda viri vox »

La Historia de duabus civitatibus di Ottone di Frisinga

Dopo aver trattato di Orosio e le *Historiae adversus paganos*, di Agostino e il *De civitate dei*, della storiografia e delle dottrine politiche tardo antiche e medievali, torniamo al protagonista del nostro studio, Ottone di Frisinga e la sua *Historia de duabus civitatibus*. Dopo un profilo biografico dell'autore, il capitolo prosegue con una presentazione della *Chronica*: le motivazioni che portarono Ottone a comporre una storia universale, il contenuto degli otto libri, lo stile, le fonti utilizzate e la fortuna dell'opera; seguirà infine un confronto con l'altra opera storiografica di Ottone, i *Gesta Friderici imperatoris*.

1. Profilo biografico

Ottone nacque probabilmente tra il 1111 e il 1115, quinto figlio di Leopoldo III di Babenberg, margravio d'Austria dal 1095 al 1136 e tenuto in grande considerazione fra i nobili dell'impero tanto che nel 1125, dopo la morte di Enrico V, venne proposto per la successione, in quanto marito della sorella dell'ultimo re della casa di Franconia; la candidatura tramontò però in favore di Corrado della casa di Svevia. Leopoldo è ricordato come un uomo pio e di grande virtù: nei pressi di Vienna nel 1114 fondò il monastero di Klosteneuburg e nel 1136 quello di Heiligenkreuz, nel 1485 fu canonizzato da Innocenzo VIII e considerato patrono d'Austria.¹

¹ Le poche notizie sulla vita di Ottone derivano dai documenti ufficiali che riguardano il vescovo e la sua diocesi, da qualche riferimento autobiografico nella *Chronica* e nei *Gesta*, dalla continuazione di Rahewin dei *Gesta* e dalla *Continuatio Claustroneuburgensis*, redatta nel monastero di Klosteneuburg una ventina d'anni dopo la morte di Ottone, che riporta notizie di tutti i membri della famiglia Babenberg (*Chronica et Annales aevi Salici. Continuatio Claustroneuburgensis I*, MGH SS 9, p. 607-613).

Lo studio più importante su Ottone è certamente quello di Adolf Hofmeister, curatore dell'edizione critica della *Chronica* per i *Monumenta Germaniae Historica* (HOFMEISTER Adolf, *Studien über Otto von Freising. Der Bildungsgang Ottos von Freising*, "Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde", vol. 37 (1911-1912), p. 99-161, 633-768). Tra gli studi più "datati" è importante anche quello di Justus Hashagen, *Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker*, del 1900. Su ottone di Frisinga cfr. D'angelo, *La letteratura latina medievale*, p. 203-205; LERNER Robert E., *Otto of Freising*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 9, New York, Charles Scribner's Sons, 1987, p. 302-304; MATTEWS Alastair, *Otto of Freising*, in *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Leiden-Boston, E. J. Brill, 2010, p. 1174-1175; MIEROW Charles C., *Bishop Otto of Freising: Historian and Man*, "Transactions and Proceedings of the American Philological Association", vol. 80 (1949), p. 393-402; MIEROW Charles C., *Introduction*, in OTTO, BISHOP OF FREISING, *The Two Cities: A Chronicle of Universal History to the Year 1146 a.d.*, translated by Charles C. Mierow, New

Le famiglie Babenberg e Hohenstaufen erano però legate da Agnese, figlia dell'imperatore Enrico IV, che nel 1079 andò in sposa a Federico, duca di Svevia. La coppia ebbe cinque figli, tre femmine e due maschi: Federico II, che ereditò il ducato dal padre, e Corrado, eletto nel 1138 re di Germania. Intorno al 1105 Federico morì e Agnese, per sancire l'alleanza tra la casata Babenberg ed Enrico V, che in quel periodo era in lotta col padre, fu data in sposa a Leopoldo III.

Leopoldo e Agnese ebbero diciotto figli, anche se solamente undici superarono l'infanzia. Il primogenito Alberto era in pessimi rapporti col padre che infatti, quando morì nel 1136, lasciò il titolo di marchese d'Austria al terzogenito Leopoldo.

Nel 1139 Leopoldo acquisì in feudo dal fratellastro Corrado anche il ducato di Baviera che era stato tolto a Enrico, esponente di spicco della famiglia Welfen. Due anni dopo, essendo già scomparso Alberto nel 1137, a Leopoldo successe il secondogenito Enrico, detto *Jasomirgott*,² mantenendo anch'egli la sovranità su Austria e Baviera. Solo nel 1156 Federico revocò ai Babenberg il titolo di duca di Baviera, riconsegnandolo a Enrico il Leone, risarcendo però Leopoldo elevando l'Austria a ducato e ampliandone il territorio. Nella prima metà del XII secolo i Babenberg furono dunque una delle famiglie più coinvolte nella politica tedesca e in vario modo vicina alle due principali casate che si contendevano il potere. Il matrimonio tra Enrico Jasomirgott e Teodora Comnena, nipote del *basileus* Manuele I, avvenuto al tempo della seconda crociata, legò la casa d'Austria anche ai regnanti di Costantinopoli; per di più, nelle complesse vicende che sconvolsero la Germania tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo, le scelte politiche intraprese dai Babenberg si rivelarono spesso fortunate.³

York, Columbia University Press, 2002; MIEROW Charles C., *Otto of Freising: a Medieval Historian at work*, "Philological Quarterly", n. 4, vol. 14 (1935), p. 344-362; MORRISON Karl F., *Otto of Freising's Quest for the Hermeneutic Circle*, "Speculum", n. 2, vol. 55 (1980), p. 207-236; PETRY Ray, *Three Medieval Chroniclers: Monastic Historiography and Biblical Eschatology in Hugh of St. Victor, Otto of Freising, and Ordericus Vitalis*, "Church History", n. 3, vol. 34 (1965), p. 282-293; SCHLAGEN Patricius, *Otto of Freising*, in *The Catholic Encyclopedia*, New York, Robert Appleton Company, 1911, <<http://www.newadvent.org/cathen/11358b.htm>>; SCHNITH Karl, *Otto von Freising*, in *Lexicon des Mittelalters*, vol. 6, Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler, 1999, col. 1581-1583; STAUB Martial, *Ottone di Frisinga (1109-1158)*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. 2, Roma, Città Nuova, 1998, p. 1361-1362. Gli studi in lingua italiana su Ottone sono scarsi. Il principale è sicuramente quello di Paolo Brezzi pubblicato nel 1939 (BREZZI Paolo, *Ottone di Frisinga*, "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano", vol. 54 (1939), p. 129-328).

² Il soprannome *Jasomirgott* potrebbe essere legato alla seconda crociata, alla quale Enrico partecipò a fianco del fratellastro Corrado, e quindi derivare dall'arabo, oppure, secondo la tradizione di carattere più popolare, potrebbe derivare dalla formula *Ja so mir Gott helfe* ("Sì, sia fatta la volontà di Dio") che sembrava essere il suo motto.

³ Per completare il quadro familiare degli undici figli di Leopoldo III e Agnese giunti all'età adulta (per quanto possibile con le informazioni in nostro possesso), del quartogenito *Ernesto* si sa solo che fu sepolto nel monastero di Heiligenkreuz, il sestogenito *Corrado* divenne vescovo di Passau e in seguito arcivescovo di Salisburgo, *Gerrude* divenne duchessa di Boemia, *Berta* sposò il burgravio Enrico di Ratisbona, *Agnese* sposò Ladislao II, duca di Polonia e di Slesia, *Giuditta* infine sposò Guglielmo V, marchese del Monferrato (cfr. *Continuatio Claustroneoburgensis I*, MGH SS 9, p. 610-612).

Ottone, come spesso accadeva per i figli minori delle famiglie aristocratiche, venne subito avviato alla carriera ecclesiastica. Il padre, forse già nel 1117, lo nominò preposto del monastero di Klosterneuburg, da poco fondato. Le rendite dell'abbazia consentirono al giovane Ottone di studiare a Parigi, com'è noto, il centro culturale più importante e all'avanguardia d'Europa.

Il soggiorno parigino iniziò probabilmente nel 1128 e durò diversi anni, seppure con periodiche assenze. Durante questa permanenza in Francia Ottone non fu solo ma fece parte di un gruppo di sedici giovani nobili tedeschi tra cui probabilmente Rainaldo di Dassel, futuro cancelliere del Barbarossa, che Ottone ebbe così modo di conoscere stringendo un rapporto di amicizia. L'unico compagno di cui abbiamo il nome è Federico di Baumgartensberg, in seguito vescovo in Ungheria. L'autore della prima *Continuatio Claustroneoburgensis* afferma solamente che tutti raggiunsero posizioni importanti.

Di questi anni sappiamo poco: con ogni probabilità Ottone condusse una vita tipica dello studente del XII secolo. Non sappiamo con precisione nemmeno quali furono i suoi maestri, che possiamo intuire solo tramite le concomitanze temporali e le affinità di pensiero: quasi certamente fu allievo di Ugo di San Vittore, mentre è più difficile un rapporto diretto con Gilberto di Poitiers, anche se non possiamo escluderlo (a sostegno di questa tesi è la decisa difesa di Gilberto da parte di Ottone nei *Gesta*): in ogni caso l'influenza del Porretano fu importante ed è possibile che Ottone avesse aderito, almeno in parte, al suo pensiero o quantomeno avesse tentato una mediazione con i suoi accusatori quando Gilberto venne tacciato di eterodossia.⁴ Ottone entrò sicuramente in contatto con il pensiero di Abelardo, mostrando però di non essere un nominalista. A Parigi, seguendo forse delle lezioni di Teodorico di Chartres, conobbe anche le opere di logica di Aristotele, da poco entrate nel patrimonio culturale europeo e ancora sconosciute in Germania. Secondo la testimonianza di Rahewin, Ottone per primo introdusse le dottrine aristoteliche negli ambienti culturali tedeschi;⁵ la simpatia di Ottone verso l'aristotelismo fu probabilmente l'elemento che creò una certa distanza tra il suo pensiero e quello del suo più illustre confratello, san Bernardo (confermata, ad esempio, da alcuni passaggi di Gerhoh di Reichersberg, corrispondente di Bernardo ma anche amico di Ottone).⁶

⁴ A conferma della vicinanza al pensiero di Gilberto ci sarebbe la dichiarazione di Ottone in punto di morte, in cui ritrattò tutte quelle idee vicine alle teorie del Porretano condannate dalla Chiesa. È ovviamente possibile che una confessione di questo tipo fosse stata confezionata ad hoc per la sua biografia, come accadde più avanti anche per Tommaso d'Aquino.

⁵ Cfr. Ottonis et Rahewini *Gesta* IV, 14.

⁶ Cfr. FELLNER Felix, *The Two Cities of Otto of Freising and its influence on the Catholic Philosophy of History*, "Catholic Historical Review", vol. 20 (1934/1935), p. 166. Nel secondo libro della *Chronica* Ottone mostra una profonda ammirazione per il pensiero greco. Come Agostino, anche Ottone è convinto del fatto che i filosofi antichi, grazie all'ingegno umano, potero indagare sulla natura divina anche se, non conoscendo Cristo, non poterono affrontare correttamente il tema della salvezza. Ottone si sofferma su Platone e

Dopo circa cinque anni di studi Ottone lasciò Parigi e decise di abbracciare la vita monastica, influenzato forse anche da Ugo di San Vittore. Entrò nel monastero cistercense di Morimund, una delle quattro *abbazie primigenie* di Cîteaux,⁷ fondato meno di trent'anni prima. Questo avvenne probabilmente nel 1133, perché in quell'anno il padre Leopoldo affidò il monastero di Klosterneuburg, rimasto senza preposto, ai canonici regolari di sant'Agostino. Dopo la morte del vescovo Enrico di Frisinga, il 9 ottobre 1137,⁸ Ottone venne eletto suo successore, lasciando l'abbazia di Morimund e tornando così in Germania. Come vescovo la sua azione fu energica: cercò in tutti i modi di limitare le ingerenze laiche negli affari della diocesi e pretese più rigore nella vita e nei costumi del clero, prendendo come modello la vita monastica.⁹ In questo fu un fautore della riforma gregoriana, che non appoggiò invece nei suoi risvolti politici più estremi, in linea con le posizioni più diffuse nell'episcopato tedesco.

Nel 1145 Ottone venne inviato in Italia e il 18 novembre incontrò a Viterbo Eugenio III;¹⁰ come fa presente Brezzi, anche Eugenio apparteneva all'ordine cistercense, il che probabilmente favorì la scelta di Ottone fra i membri dell'ambasceria, di cui non conosciamo i contenuti: è possibile che Ottone avesse il compito di confermare l'appoggio di Corrado contro i ribelli romani e tranquillizzare così il papa.¹¹ Era la prima volta che visitava l'Italia, e la situazione politica che poté osservare, di estrema conflittualità tra i comuni, lo lasciò profondamente contrariato.¹²

A Viterbo Ottone incontrò anche gli ambasciatori del regno di Gerusalemme che implorarono il papa perché bandisse una crociata, dopo la perdita di Edessa avvenuta un anno prima. Grazie allo zelo di san Bernardo la spedizione poté prendere forma, e nel febbraio 1147 anche Ottone prese la croce, facendo parte del seguito di Corrado III. I crociati, una volta raggiunta la Terra Santa, poterono riorganizzarsi dopo il travagliato attraversamento della penisola anatolica, ma la spedizione si arenò definitivamente sotto le mura di Damasco. Ottone, dopo aver guidato una delle due colonne tedesche, nel marzo 1148 raggiunse via mare la Siria e un mese dopo poté celebrare a Gerusalemme i riti pasquali;¹³ dei due anni successivi non abbiamo notizie: forse già nel 1148 tornò in Baviera

soprattutto su Aristotele e la sua logica (cf. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, 8).

⁷ Le abbazie fondate direttamente da Cîteaux, prima abbazia dell'ordine cistercense, furono quattro e sono dette *abbazie primigenie*: La Ferté (la prima "figlia" fondata nel 1113) e Pontigny (1114) in Borgogna, Clairvaux (fondata nel 1115 da Bernardo) e Morimund (1115) nella regione della Champagne.

⁸ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, 21.

⁹ Cfr. Brezzi, *Ottone di Frisinga*, p. 203.

¹⁰ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, 33.

¹¹ Cfr. Brezzi, *Ottone di Frisinga*, p. 208.

¹² Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, 29.

¹³ Cfr. Ottonis et Rahewini *Gesta* I, 62.

oppure, imbarcatosi con Corrado ad Acri l'8 settembre 1148, rientrò solo nel febbraio 1149 dopo una sosta a Costantinopoli.

Nel 1150, secondo la testimonianza dell'abate benedettino (e ambasciatore di Corrado III) Wibaldo di Stavelot, Ottone fu protagonista di un'altra ambasceria, questa volta presso il re di Germania, per proporre un'alleanza, caldeggiata da san Bernardo, con Ruggero di Sicilia contro l'impero bizantino. Brezzi rileva che viceversa in questo caso la scelta di Ottone appare veramente illogica, per tre motivi: su diverse questioni politiche Corrado e Ottone erano in disaccordo, così come non si può dire che Ottone appoggiasse le azioni politiche di Bernardo; infine Ottone non vedeva assolutamente di buon occhio i Normanni. In effetti, alla fine Corrado non accettò la proposta e si alleò con l'imperatore Manuele.¹⁴

Dopo la morte di Corrado III nel 1152, sul trono di Germania salì il nipote Federico, verso cui Ottone nutrì molte speranze vedendo in lui il restauratore dello splendore dell'impero: l'erezione dell'Austria a ducato, che pose fine alla disputa bavarese tra Enrico di Babenberg ed Enrico il Leone, fu per Ottone un buon segno.

Pur non ricoprendo mai incarichi particolarmente importanti, come ad esempio quello di cancelliere, tuttavia Federico tenne lo zio in grande considerazione facendo di lui un prezioso consigliere. Ottone non seguì il nipote nella prima discesa in Italia del 1154, quando Federico venne incoronato imperatore, e nemmeno nella seconda del 1158, impedito dalla malattia. L'ultimo atto importante del vescovo di Frisinga presso il nipote fu una mediazione, coronata dal successo, tra l'imperatore e i legati papali ad Augusta nel giugno 1158.

Dopo aver affidato la chiesa di Frisinga alla tutela imperiale, Ottone partì per il capitolo generale dell'ordine cistercense del settembre 1158. Viste le pessime condizioni di salute dovette fermarsi lungo la via, nel monastero di Morimund. Lì fece pubblica ritrattazione degli errori dottrinali presenti nelle sue opere, in particolare riguardo ai punti non in linea con il magistero della Chiesa sul pensiero di Gilberto, mostrando ancora un forte legame culturale con il maestro di Poitiers. Ottone morì a Morimund il 22 settembre 1158. Dopo una permanenza provvisoria nella chiesa del monastero, il 5 aprile 1159 fu sepolto nella cattedrale di Frisinga. Morì appena in tempo per evitare di vedere infrante le speranze che nutriva verso il nipote Federico: non passarono infatti che un paio d'anni e, dopo il concilio di Pavia, tra papa e imperatore era nuovamente scontro aperto, così come si dimostrò irrisolto il confronto con i comuni padani.

Karl Frederick Morrison ha parlato di Ottone come una figura piena di contraddizioni:

¹⁴ Cfr. Brezzi, *Ottone di Frisinga*, p. 209.

As a Cistercian and former abbot of Morimund, he applauded Gregory VII's struggle for the freedom of the Church. And yet, as bishop, he witnessed, encouraged, and performed acts contrary to the Gregorian reforms. In his writings, he preached peace and the vanity – indeed, the misery – of earthly things. And yet, as bishop, he was regularly in armed conflict with other princes, including his own brothers.¹⁵

Morrison ha dunque sottolineato una divergenza tra un Ottone favorevole alla riforma gregoriana e sostenitore della purezza monastica, e un vescovo, membro di un'importante famiglia aristocratica dell'impero, difensore dei beni e dei privilegi della propria diocesi contro le mire dei signori locali. Considerando la posizione ricoperta e la situazione politica del periodo, è senza dubbio vero che Ottone sentiva e viveva certe tensioni tra pensiero e azione ma, come si vedrà più avanti, anche nella *Chronica* contraddizioni e ambiguità di questo genere non mancano.

2. *La Chronica sive Historia de duabus civitatibus*

La *Historia de duabus civitatibus* è generalmente riconosciuta come la più importante opera storiografica del periodo medievale e come apice del genere della storia universale: «in Germania, con Ottone di Frisinga, la storiografia medievale raggiunge il suo vertice più alto».¹⁶

Il titolo completo dell'opera è *Ottonis episcopi Frisingensis Historia de duabus civitatibus, libri VIII*, anche se Ottone la cita spesso in maniera abbreviata come *Chronica* o

¹⁵ Morrison, *Otto of Freising's Quest*, p. 207.

¹⁶ Haskins, *La rinascita del XII secolo*, p. 205. Oltre al saggio di Haskins, sulla storiografia del XII secolo cfr. BAGGE Sverre, *German Historiography and the Twelfth-Century Renaissance*, in *Representations of Power in Medieval Germany 800-1500*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 165-188; CLASSEN Peter, *Res Gestae, Universal History, Apocalypse: Visions of Past and Future*, in *Renaissance and renewal in the Twelfth Century*, p. 387-417; COLEMAN Janet, *Universal History secundum physicam et ad litteram in the Twelfth Century*, in *L'Historiographie Médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par la Fondation Européenne de la Science au Centre de Recherches Historiques et Juridiques de l'Université Paris I du 29 mars au 1er avril 1989*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991, p. 263-275; CONSTABLE Giles, *Past and Present in the Eleventh and Twelfth Centuries. Perceptions of Time and Change*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura. Atti della decima Settimana internazionale di studio. Mendola, 25-29 agosto 1986*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, p. 135-170; D'Angelo, *La letteratura latina medievale*, p. 195-211; GOETZ Hans-Werner, *The Concept of Time in the Historiography of the Eleventh and Twelfth Centuries*, in *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 139-165; ORTALLI Gherardo, *Gli affanni della storiografia tra crisi e sviluppo nel secolo XII*, in *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII). XXIV semana de Estudios Medievales, Estella, 14 a 18 de julio de 1997*, Pamplona, Gobierno de Navarra Departamento de Educación y Cultura, 1998, p. 119-133; RAY Roger D., *Medieval Historiography through the Twelfth Century: Problems and Progress of Research*, "Viator", vol. 5 (1974), p. 33-59; REUTER Timothy, *Past, Present and No Future in the Twelfth-Century Regnum Teutonicum*, in *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, London-Rio Grande, Hambledon Press, 1992, p. 15-36; WICKHAM Chris, *The Sense of the Past in Italian Communal Narratives*, in *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, London-Rio Grande, Hambledon Press, 1992, p. 173-189.

Historia: nell'edizione per i *Monumenta Germaniae Historica* Hofmeister l'ha quindi giustamente intitolata *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*. Un altro titolo, dato da un amanuense di cui non conosciamo il nome, è sicuramente scorretto ma è significativo se si riflette sul tema dell'opera, *Otto Frisingensis de mutatione rerum libri VII*.¹⁷ Il tema della *Chronica* è infatti la miseria, la precarietà e la mutevolezza del mondo e della condizione umana contrapposta all'eterna stabilità della beatitudine divina: la narrazione storica è tutta rivolta alla dimostrazione di questa realtà. L'opera è dunque di carattere fortemente mistico e la considerazione negativa della vita terrena è portatrice di conclusioni antistoriche di cui l'opera è ricca: se infatti l'unica speranza per l'uomo va riposta nella vita eterna, il valore affidato agli eventi della storia umana diventa relativo, mentre solo ciò che ha a che fare con il disegno salvifico divino ha un vero significato. Questa forte spinta escatologica non ha però relegato in secondo piano l'intento storico, che anzi si manifesta chiaramente: Ottone tende infatti a conciliare storia sacra e storia profana, se non addirittura a considerarle come una sola; gli approfondimenti di carattere filosofico e teologico sono inoltre solitamente presentati separatamente, dedicando a questo scopo le introduzioni e le conclusioni dei sette libri che trattano della storia del mondo e naturalmente il libro conclusivo sulla fine dei tempi.

Ottone iniziò a scrivere l'opera nel 1143, su richiesta di un monaco originario di Frisinga, Isingrim, e la terminò alla metà circa del 1146. Negli anni successivi la aggiornò continuamente, aggiungendo perlopiù dettagli su luoghi e persone, dopo l'esperienza della seconda crociata e alcuni viaggi in Germania a seguito di Corrado III, senza modificarne l'impianto (che anzi venne confermato dal deludente esito della spedizione d'Oltremare). Nel 1157 Federico chiese allo zio una copia della *Chronica* che gli fu prontamente inviata: in questa seconda redazione vennero omissi alcuni passaggi di carattere "politico" che avrebbero potuto urtare il sovrano. La narrazione non venne mai prolungata oltre il 1146 e il motivo di ciò va ricercato nel carattere stesso dell'opera: l'insperata *renovatio* federiciana mal si adattava ai toni pessimistici della *Chronica*. Ottone proseguì la narrazione storica scrivendo però una nuova opera di genere, finalità e toni diversi, i *Gesta Friderici imperatoris*.

Come si evince immediatamente dal titolo *Historia de duabus civitatibus*, l'asse portante della narrazione sono le due città mistiche, la *civitas Dei*, che raccoglie i giusti destinati alla salvezza, e la *civitas terrena* dei condannati alla pena eterna. La guida principale di Ottone nella composizione dell'opera è quindi il *De civitate dei* di Agostino, come lo stesso autore riconosce all'inizio del libro I, accompagnato dalle *Historiae adversus*

¹⁷ Cfr. HOFMEISTER Adolf, *Praefatio*, in *Otonis Ep. Fr. Chronica* (MGH SS rer. Germ. 45, p. X-XII).

paganos di Orosio.¹⁸ Ottone utilizzò poi numerose altre fonti antiche e medievali, come vedremo più avanti.

L'opera è preceduta da due lettere dedicatorie. La prima, scritta nella primavera del 1157, è indirizzata a Federico I, «princeps clarissime, qui re et nomine Pacificus iure appellamini»,¹⁹ in occasione della seconda redazione della *Chronica*. In questa lettera Ottone parla dell'attività dello storico, caratterizzata da una doppia funzione: *didascalica*, ovvero insegnare anche a re e imperatori ciò che è avvenuto in passato perché gli antichi, anche senza la Rivelazione, compirono molte cose buone («ex nobilitate tamen animi regiae magnificentiae»²⁰), ed *escatologica*, tratto caratteristico delle storie universali, ovvero mostrare i segni di ciò che deve alla fine accadere in ciò che è accaduto e rileggere ciò che è accaduto alla luce di ciò che deve accadere, rivelando la visione pessimistica del percorso storico e la speranza per la vita dopo la resurrezione:

Unde nobilitas vestra cognoscat nos hanc historiam nubilosu temporis,
quod ante vos fuit, turbulentia inductos ex amaritudine animi scripsisse ac ob
hoc non tam rerum gestarum seriem quam earundem miseriam in modum
tragediae texuisse.²¹

La seconda lettera è indirizzata al cancelliere Rainaldo e contiene altre riflessioni sull'attività dello storico, riflessioni che ci danno un'immagine di Ottone consapevole dell'importanza e del valore della sua opera a servizio della verità:

Sic et chronographorum facultas habet, quae purgando fugiat, quae
instruendo eligit; fugit enim mendacia, eligit veritatem. Itaque non indignetur
vestra discretio nec sinistre, ut dixi, imperialibus auribus interpretetur, si in
historia nostra contra antecessores vel parentes suos ad observandam
veritatem aliqua dicta fuerint, cum melius sit in manus incidere hominum
quam tetrae fucatum superducendo colorem faciei scriptoris amittere
officium.²²

In questa lettera è esposto, in poche parole, anche il filo conduttore della narrazione, la successione degli imperi secondo la visione del profeta Daniele: Assiri, Medi-Persiani, Greci e infine l'impero romano, la cui dignità passò ai sovrani franchi e tedeschi fino a Federico, perdurando fino alla fine dei tempi.

¹⁸ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, Prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 9): «Sequor autem in hoc opere preclara potissimum Augustinum et Orosium ecclesiae lumina eorumque de fontibus ea, quae ad rem propositumve pertinent, haurire cogitavi».

¹⁹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica*, ep. dedic. ad imp. et ad canc. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 2).

²⁰ Ottonis Ep. Fr. *Chronica*, ep. dedic. ad imp. et ad canc. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 1).

²¹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica*, ep. dedic. ad imp. et ad canc. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 2-3).

²² Ottonis Ep. Fr. *Chronica*, ep. dedic. ad imp. et ad canc. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 5).

Dopo un'introduzione sulla suddivisione tripartita del mondo (prendendo a modello l'apertura delle *Historiae* di Orosio), il primo libro tratta della storia del mondo a partire da Adamo: il diluvio, l'umanità che torna a popolare il mondo a partire dai figli di Noè, Nino primo re degli Assiri e Abramo nato durante il suo regno, la regina Semiramide e la fondazione di Babilonia, la discendenza di Abramo fino alla divisione di Israele, la storia della Grecia arcaica e il preludio della fondazione di Roma. Con la morte di Assurbanipal e la caduta di Babilonia (fine del VII secolo a.C.) l'impero assiro passa nelle mani dei Medi.

Il secondo libro contiene la storia del regno dei Medi-Persiani (al cui declino corrisponde il sorgere della potenza romana), la lotta contro le città greche, la sapienza ellenica, il regno di Filippo il Macedone e l'impero di Alessandro Magno. Protagonista diventa però Roma di cui viene narrata la fondazione e il ratto delle sabine, il tempo dei re, la nascita della repubblica, l'espansione nella penisola italiana, la guerra contro Pirro e il lungo scontro con Cartagine, la guerra giugurtina, le guerre contro Galli e Germani, le guerre civili al tempo di Mario e Silla, le guerre macedoniche e le spedizioni in Oriente, il primo triumvirato, l'ascesa di Cesare e la guerra civile fino alla fine della repubblica (44 a.C.). La storia pagana è messa in parallelo con la storia del popolo ebraico: la schiavitù e la deportazione a Babilonia, il tempo dei profeti (accostati alle sibille), i Maccabei, il regno di Israele fino al I secolo a.C.

Dal terzo libro la storia diventa praticamente storia romana. A parte una digressione iniziale sull'Oriente ellenistico dopo la morte di Alessandro, sono narrate le vicende della Roma imperiale dall'assassinio di Cesare all'acclamazione a imperatore di Costantino (306): l'ascesa di Ottaviano e la sconfitta di Antonio e Cleopatra, la *Pax Augustea* con la chiusura delle porte del tempio di Giano al tempo dell'Incarnazione, la vita di Giovanni Battista e di Gesù al tempo di Tiberio, gli imperatori Giulio-Claudi, la prima predicazione cristiana e il martirio degli apostoli, gli imperatori Flavi e la distruzione di Gerusalemme. La storia romana prosegue poi scandita dalla successione degli imperatori, con particolare attenzione ai primi Padri della Chiesa e alle persecuzioni contro i cristiani, ricapitolate alla fine del libro.

Il quarto libro tratta la storia dell'impero romano a partire da Costantino, la fine delle persecuzioni e la vittoria del cristianesimo, i violenti contrasti dottrinali interni alla Cristianità (talvolta degenerati in vere persecuzioni) con la nascita di numerose eresie, la pace riportata da Teodosio, la divisione dell'impero, le invasioni barbariche, i grandi Padri della Chiesa, Odoacre e la fine dell'impero d'Occidente con la deposizione di Romolo

Augustolo. Ottone chiude il libro con le vicende del popolo franco, destinato a ereditare la corona imperiale.

Con il quinto libro si entra in quella che oggi definiamo storia medievale. Con la fine dell'impero d'Occidente la dignità imperiale torna temporaneamente nelle mani dei Greci, fino alla *renovatio imperii* carolingia. Questo periodo è segnato dalle continue lotte interne alla Cristianità, lontana dal raggiungimento dell'unità dottrinale. Sono narrate le vicende del regno italico di Teodorico, l'impero bizantino e le conquiste durante il regno di Giustiniano, la predicazione di Maometto e la nascita dell'islam, l'ascesa dei Pipinidi nel regno franco e l'incoronazione di Pipino il Breve, il regno di Carlo Magno e l'assunzione del titolo imperiale trasferito così dai Greci ai Franchi, il regno di Ludovico il Pio, la guerra civile tra i suoi figli fino al trattato di Verdun dell'843 con la divisione del regno.

Il sesto libro inizia con l'impero di Lotario e tratta delle incursioni barbariche del IX-X secolo, la separazione definitiva tra regno franco occidentale e regno germanico orientale (con l'impero passato ai sovrani di origine longobarda), l'ascesa dei duchi di Sassonia e l'incoronazione di Ottone dopo le vittorie contro gli Ungari e la discesa in Italia (con il trasferimento dell'autorità imperiale ai Germani), la conquista normanna dell'Inghilterra, il Sacro Romano Impero governato dalle dinastie di Sassonia e Franconia, lo scontro tra Enrico IV e Gregorio VII fino alla morte del pontefice nel 1085.

Il settimo è il libro sicuramente più interessante della *Chronica* considerata come fonte storica: trattando degli eventi a lui più vicini, Ottone può lavorare su documenti e notizie di prima mano, oltre a testimonianze dirette e personali a partire dal capitolo 12, quando non dipende più da altre cronache. Ottone in questo libro ha inoltre la possibilità di mostrare anche ai contemporanei la mutevolezza di un mondo che viaggia verso la propria fine.²³ Il periodo trattato è il 1085-1146, anno di composizione dell'opera. In appendice al libro sono elencati i re d'Italia, gli imperatori romani (compresi gli imperatori bizantini, franchi e germanici) e i papi. La narrazione inizia con il trionfo della prima crociata e la nascita del regno di Gerusalemme, lasciando però subito spazio alle confuse e drammatiche vicende che riguardano l'Europa a cavallo tra XI e XII secolo: le guerre civili in Germania e la lotta per le investiture fino al regno di Corrado III, i comuni italiani in perenne lotta fra di loro, le difficoltà della Sede Apostolica alle prese con diversi scismi e con la repubblica romana di

²³ Come osserva Albrecht Classen, «Otto does not perceive any kind of permanence in the political and military realm, since not even the most powerful kingdoms or empires in history could maintain their power base. People, however, always assume that their own country would not be subject to this continuous transitoriness, which concerned, as Otto sees it, the Franks as well, or, more specifically, his own contemporaries» (CLASSEN Albrecht, *Mauritius von Craün and Otto von Freising's "The Two Cities": 12th- and 13th-Century Scepticism about Historical Progress and the Metaphor of the Ship*, "The Germany Quarterly", n. 1, vol. 79 (2006), p. 35).

Arnaldo da Brescia e la caduta di Edessa, prologo della seconda crociata. La conclusione del settimo libro è tutt'altro che incoraggiante: quasi come unica difesa contro la negatività del mondo, Ottone chiude la narrazione parlando della vita monastica, che probabilmente rimpiange, come l'unica capace di anticipare, per quanto possibile, la pace e la felicità della vita eterna.

Come opera di storia la *Chronica* termina con il settimo libro. L'ottavo, che tratta dei tempi ultimi, è però complemento indispensabile e inseparabile per la stesura di una storia veramente universale: solo alla fine dei tempi, con l'ultima persecuzione, la tirannia e la sconfitta dell'Anticristo, la resurrezione dei morti e il giudizio finale, la storia giunge alla sua conclusione ed è possibile inquadrarne il vero significato, nel momento in cui la città terrena è distrutta e definitivamente condannata e la città celeste viene infine glorificata.²⁴

Ottone utilizza tutti i principali metodi di datazione utilizzati in passato, su esempio delle principali fonti utilizzate. Per quanto riguarda gli anni dalla creazione del mondo, riporta il conteggio della Bibbia dei Settanta e secondo Girolamo, che riprende i calcoli di Eusebio, sottolineando le importanti differenze tra le due tradizioni;²⁵ questa datazione è utilizzata fino a Nino. Con la nascita dell'impero assiro, gli anni sono conteggiati a partire da quell'evento, almeno fino alla fondazione di Roma, quando Ottone inizia a utilizzare da datazione *ab Urbe condita*. Con la nascita di Cristo l'*Anno Domini* si impone come metodo definitivo. A questi sistemi di datazione assoluta, cioè a partire da un evento fondamentale della storia, sono affiancate le datazioni relative, in particolare gli anni di regno e, negli ultimi libri, gli anni di pontificato. Ottone utilizza questi sistemi spesso insieme, affiancandoli gli uni agli altri, talvolta per sottolineare eventi particolarmente importanti come la fondazione di Roma e la nascita di Cristo:

Anno ergo ab imperio Nini MCCC, post eversionem Troiae
CCCCXIII, olimpiade VI, evolutis ab Adam III milibus CCCCLXXXIII
annis, regnante in Iuda Achaz vel iuxta Augustinum filio suo piissimo rege
Ezechia, in Israel Osee seu facee secundo, geminis auctoribus Remo et
Romulo, avo adhuc superstite Numitore, maxima illa et famosissima in monte
Palatino condita est Roma.²⁶

²⁴ Sul libro VIII Brezzi osserva che «tale conclusione escatologica suscitò sempre le ire degli studiosi razionalisti moderni, anzi gli editori dei *Monumenta Germaniae Historica* non volevano pubblicare il libro VIII della *Historia* di Ottone col pretesto che non era un lavoro storico. Eppure l'opera sarebbe rimasta monca e, direi, incomprensibile, anche se veramente in tutte quelle pagine non vi è neppure un accenno ad episodi storici, perché tale coronamento era, nel pensiero dell'autore, intimamente connesso con quanto precedeva ed era coerente con tutto il sistema della sua dottrina storiografica» (Brezzi, *Ottone di Frisinga*, p. 281).

²⁵ Si veda come esempio il confronto riguardo gli anni trascorsi dalla creazione al diluvio, dal diluvio alla torre di Babele e da Babele ad Abramo (cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, 4-5).

²⁶ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, 3 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 71).

Anno imperii Cesari Augusti XLII, anno vero ab Urbe condita DCCLII, olimpiade CXCIII, revolutis ab Adam V milibus D annis, regnante in Iudea Herode filio Antipatris alienigena, ebdomada iuxta Danielem LXVI, Iesus Christus filium Dei, secundum carnem filius David, ex Maria virgine in Bethlehem Iudae nascitur.²⁷

Con l'Incarnazione, rappresentando l'evento più importante della storia e come un nuovo inizio, Ottone annuncia espressamente il cambio di datazione:

Igitur novo homine, qui veterem evaquavit, nato, annalibus quoque a Nino ad Urbem conditam ac inde usque ad id tempus productis terminum demus, ab eis que ortu annales nostro ordiamur.²⁸

Lo stile di Ottone è semplice e mira a esporre i fatti in maniera efficace, procedendo ordinatamente e senza troppi giri di parole (se non qualche abbellimento retorico) e, come osserva Haskins, quando «si trova di fronte alla necessità di dividere tutto il suo confuso materiale in libri e in periodi, mostra di avere un'intelligente prospettiva storica».²⁹ Ciò è più evidente quando affronta la storia più prossima – il settimo libro della *Chronica* e i primi due libri dei *Gesta* – mentre per gli eventi più remoti si fanno sentire gli stili delle fonti utilizzate, di cui talvolta sono riportate intere pagine (prassi comune nella storiografia antica e medievale); sono inoltre citate parti di lettere e documenti. Nonostante il suo principale interesse sia la storia come percorso unitario e provvidenziale, c'è spazio per la descrizione di profili biografici, accompagnati da aneddoti e tratti della personalità.

Ottone, pur non essendo sempre imparziale, riesce però a essere oggettivo, rimanendo sostanzialmente fedele ai fatti storici. Quando si trova di fronte a fonti fra loro contrastanti esprime un suo giudizio, ma fa presente quali sono le opinioni diverse, conferendo massima autorità al racconto biblico.³⁰ Sono presenti diversi elementi mitici, assolutamente comuni nella cronachistica antica e medievale, che derivano dalle Sacre Scritture o dalle fonti (viene ad esempio mantenuto l'episodio di Alestra, regina delle Amazzoni, ricevuta da Alessandro Magno³¹). Particolare è sicuramente la storia del leggendario Prete Gianni, «rex et sacerdos cum gente sua Christianus est, sed Nestorianus»,³² forse discendente dei Magi che in Oriente avrebbe sconfitto ripetutamente i musulmani, di cui Ottone venne a conoscenza da un vescovo d'Oltremare mentre si trovava a Viterbo presso papa Eugenio III, nel 1145.

²⁷ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, 6 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 141).

²⁸ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, 6 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 143).

²⁹ Haskins, *La rinascita del XII secolo*, p. 208.

³⁰ Un esempio di diverse opinioni riportate da Ottone, anche se riguardano un evento mitico, sono quelle sulla fondazione di Padova, dopo aver citato l'*Eneide* di Virgilio, cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, 25 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 57): «Quarum quida Galliae urbem Pictavim, nonnulli Baioariae Pataviam, alii vero Venetiae Paduam, quae et Patavium, putant. Quod et verisimilius est et sensui Virgilii accommodatius».

³¹ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, 25 e Orosio, *Le storie contro i pagani* III, 18, 5.

³² Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, 33 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 365).

Nei testi si fa molto sentire la formazione parigina: pur dichiarandosi inadatto a trattare questioni filosofiche e teologiche,³³ Ottone mostra di essere comunque inserito in questo ambiente. Più che nella *Chronica*, dove può mostrare tutta la sua preparazione sulle Scritture, i Padri della Chiesa e i classici (questi ultimi probabilmente più tramite epitome e florilegi che testi originali), è soprattutto nel primo libro dei *Gesta* che Ottone mostra di essere aggiornato sulle dispute di quel periodo, quando tratta agevolmente delle recentissime dottrine di Abelardo e Gilberto, tenendosi su caute posizioni non estreme. L'ampia cultura di Ottone è dimostrata anche dal fatto che, divenuto vescovo, non abbandonò gli studi e rese Frisinga uno dei centri culturali più importanti della Germania del XII secolo. Sulle questioni di fede non si dilunga molto, accettando le dottrine ufficiali della Chiesa; un esempio su tutti è il breve commento di una lettera di sant'Ambrogio sul battesimo, ripresa dalla *Summa Sententiarum* di Ugo di San Vittore, che tratta della celebre affermazione attribuita a san Cipriano *Extra Ecclesiam nulla salus*:

Quod tametsi verum sit, Dei potentiam regulis ecclesiasticis vel sacramentis non cohiberi, mihi tamen, qui Christiana regula stringor, necessarium erit credere preter haec neminem salvari posse. Quare, quamvis Deo tanquam onnipotenti Iudeum vel gentilem vel non baptizatum sine effusione sanguinis, ut dictum est, vel attestazione propria possibile sit salvare, mihi tamen hoc credere impossibile. Et ita divina potentia in talibus non sibi, sed mihi alligatur.³⁴

Su questioni non di fede Ottone esprime liberamente la propria opinione e non fa sconti né alle autorità secolari né tantomeno alla gerarchia ecclesiastica.

La *Chronica* termina con gli eventi del 1146. Ottone proseguì la narrazione nei *Gesta*, ma la sua storia universale venne ripresa da un altro Ottone, forse abate di San Biagio morto nel 1223 o forse un semplice monaco dello stesso monastero della Foresta Nera: furono registrati in maniera annalistica gli eventi fino al 4 ottobre 1209, data dell'incoronazione imperiale di Ottone IV.³⁵ La *Chronica* ebbe una certa fortuna nel Medioevo, come testimoniano gli oltre cinquanta manoscritti giunti ai nostri giorni e le numerose citazioni dello scritto di Ottone in opere di autori dei secoli successivi. La prima edizione a stampa è del 1515, pubblicata a Strasburgo da Iohannes Cuspinianus, seguita da altre edizioni nel 1569 (Basilea, ed. Pithoeus), 1585 (Francoforte, ed. Urstisius), 1670 (Francoforte, ed. Urstisius) e 1669 (Parigi, ed. Tissier). La prima edizione critica venne curata da Roger

³³ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VIII, 35 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 457): «Nonnulla ibi non sub assertione, sed opinione et investigatione posita sunt, finitvaeque sententiae examen prudentioribus relictum».

³⁴ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* IV, 18 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 206).

³⁵ La prima ipotesi è quella che è stata tradizionalmente accettata: l'abate sarebbe morto nel 1223 mentre stava scrivendo l'opera, rimanendo quindi interrotta. La seconda ipotesi è stata avanzata da Hofmeister che ritiene che questa continuazione sia stata composta intorno al 1210.

Wilmans nel 1868 per i *Monumenta Germaniae Historica*, sostituita nel 1912 dalla definitiva edizione di Adolph Hofmeister, che decise di elaborarla a partire da sei manoscritti.³⁶

La fonte che Ottone considera più autorevole sono naturalmente le Sacre Scritture: passi biblici sono presenti in tutti i libri anche se, paragonata ad esempio al *De civitate dei*, nella *Chronica* non occupano uno spazio così ampio; questo non perché Ottone consideri secondaria la storia del popolo eletto, ma perché intende mettere in risalto da un lato la lunga serie di sventure che hanno accompagnato i tempi precristiani (che non sono terminate nemmeno con l'Incarnazione), dall'altro il disegno provvidenziale che comunque si dispiega abbracciando l'intera umanità in tutte le epoche: da qui l'importanza della successione degli imperi.

Sono invece molto utilizzate le *Historiae adversus paganos* di Orosio, che costituiscono la base su cui Ottone compone i primi quattro libri: nel primo libro di entrambe le opere è coperto lo stesso periodo storico, nel secondo libro della *Chronica* sono invece condensati gli eventi narrati dal secondo fino a parte del sesto delle *Historiae*, alcuni eventi presenti nel terzo e quarto libro di Ottone sono infine tratti dagli ultimi due libri di Orosio.

Il *De civitate dei* costituisce l'altro modello a cui Ottone fa riferimento, ma è meno importante come fonte storica soprattutto per il fatto che Agostino, presentando il percorso delle due città, mette in secondo piano le vicende di regni e imperi: i libri XV-XVIII sono comunque utilizzati nei primi due della *Chronica*. Agostino è poi uno dei principali riferimenti per il discorso escatologico finale.

Hofmeister ritiene che Ottone abbia utilizzato, in misura minore rispetto alle opere citate finora, il *Chronicon* e la *Historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, nelle loro traduzioni latine. Ottone riporta inoltre alcuni passaggi del *De viris illustribus* di Girolamo. Sono presenti diverse citazioni di autori antichi, come Aristotele, le *Antiquitates* di Flavio Giuseppe,³⁷ Cicerone, Ennio, Seneca, Lucano e infine Boezio.

Venendo alle fonti medievali, la più utilizzata è certamente il *Chronicon* di Frutolfo di Michelsberg proseguito da Ekkehard di Aura, presente in tutti i libri a eccezione dell'ottavo. Le altre fonti medievali probabilmente sfruttate da Ottone sono la *Historia Tripartita* di Cassiodoro-Epifanio la *Romana* di Giordane (nei primi quattro libri) e i *Getica* (nel quarto e nel quinto quando Ottone tratta dei Goti), il *Chronicon* di Regino di Prüm, i *Gesta*

³⁶ Cfr. Mierow, *Introduction*, in *The Two Cities*, p. 45-46, 81 e Fellner, *The "Two Cities" of Otto of Freising*, p. 157-158.

³⁷ Le *Antiquitates Iudaicae* sono considerate da Ottone una fonte storica molto attendibile, tanto da avere la precedenza sul *De civitate dei*: parlando ad esempio del libro di Giuditta, Ottone riporta l'opinione di Agostino che pone la vicenda durante il regno di Ciro, ma preferisce la ricostruzione di Flavio Giuseppe, secondo cui quegli eventi avvennero durante il regno del figlio di Ciro, Cambise (cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, 15).

Chuorandi II imperatoris di Wippone di Borgogna e gli scritti di Ermanno il Contratto su Corrado II ed Enrico III (per il sesto libro), i *Gesta Treverorum* e gli *Annales Hildesheimenses*. Nell'ottavo libro, oltre all'Apocalisse e ad Agostino, Ottone fa riferimento al *Commentarius in Hierarchiam coelestem* e alla *Summa Sententiarum* di Ugo di San Vittore. Sul modo con cui Ottone utilizza le sue fonti, possiamo concordare con Felix Fellner quando afferma: «all critics agree in this, that Otto never followed these sources slavishly»,³⁸ seppe infatti fare opera di confronto e selezione, con un senso critico superiore alla media del periodo.

3. *La Chronica e i Gesta Friderici imperatoris*

I *Gesta Friderici imperatoris* furono scritti tra il 1156 e il 1158, durante i primi anni di regno di Federico I. Ottone compose solo i primi due libri, arrivando al 1156, e raccolse il materiale per gli anni successivi, ma la morte gli impedì continuare il lavoro. Per volontà dello stesso autore e dell'imperatore, i *Gesta* furono proseguiti da Rahewin, che completò altri due libri giungendo al 1160. L'opera è di notevole interesse storico ed è considerata fonte attendibile, basandosi su informazioni di prima mano, testimonianze dirette e documenti della cancelleria imperiale, a cui Ottone poteva facilmente accedere considerando anche il fatto che i *Gesta* furono commissionati dal sovrano, come testimonia la lettera di Federico allo zio che funge da prologo.³⁹ I toni encomiastici e le prese di posizione di Ottone e Rahewin in favore dell'imperatore non compromettono la veridicità dell'opera.⁴⁰

La narrazione inizia con un passo indietro rispetto alla *Chronica*, tornando allo scontro tra Enrico IV e Gregorio VII, descrivendo le difficoltà interne generate da questi eventi, in una prospettiva però diversa, proiettata alla storia successiva. Un ampio spazio è dedicato

³⁸ Fellner, *The "Two Cities" of Otto of Freising*, p. 162.

³⁹ Cfr. Ottonis et Rahewini *Gesta*, Ep. Friderici imp. aug. ad Ottonem Frisingensem ep. (MGH SS rer. Germ. 46, p. 1-5).

⁴⁰ Per un approfondimento sui *Gesta Friderici imperatoris* cfr. BAGGE Sverre, *Kings, politics and the right order of the world in German historiography, c. 950-1150*, London, E. J. Brill, 2002; BAGGE Sverre, *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*, "Journal of Medieval History", vol. 22 (1996), n. 4, p. 345-377; BREZZI Paolo, *Le fonti dei «Gesta Friderici Imperatoris» di Ottone e Rahewin*, "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano", vol. 75 (1963), p. 105-121; BREZZI Paolo, *Nota sulla composizione dei «Gesta Friderici Imperatoris» di Ottone di Frisinga (motivi, data redazioni)*, in *Studi medievali in onore di Antonino de Stefano*, Palermo, Società siciliana per la storia patria, 1956, p. 123-135; GILLINGHAM John B., *Why did Rahewin Stop Writing the Gesta Frederici?*, "The English Historical Review", vol. 83 (1968), n. 327, p. 294-303; MIEROW Charles C., *Introduction*, in OTTO OF FREISING, *The Deeds of Frederick Barbarossa*, translated by Charles C. Mierow, New York, Columbia University Press, 2004; MIEROW Charles C., *Rahewin, Continuator of Otto of Freising*, "Classical Bulletin", vol. 29 (1952), n. 1 p. 4-8; MUNZ Peter, *Why did Rahewin Stop Writing the Gesta Frederici? A Further Consideration*, "The English Historical Review", vol. 84 (1969), n. 333, p. 771-779; WARD John O., *Some Principles of Rhetorical Historiography in the Twelfth Century*, in *Classical Rhetoric & Medieval Historiography*, Kalamazoo, Medieval Institute Publications (Western Michigan University), 1985, p. 111-118.

alla narrazione della seconda crociata, dalla predicazione alla disfatta degli eserciti francese e tedesco. Raccontando la spedizione gerosolimitana, Ottone inserisce un excursus su Pietro Abelardo, Gilberto di Poitiers e le controversie nate dalle sue teorie, culminate con il concilio di Parigi in cui venne assolto;⁴¹ questi capitoli mostrano la preparazione di Ottone su questi temi, che certamente poté conseguire avendo frequentato gli stessi ambienti culturali dei protagonisti di queste vicende. Il primo libro si chiude con la morte di Corrado III.⁴²

Il secondo libro è incentrato sulla figura di Federico, dall'ascesa al trono nel 1152 all'apoteosi imperiale. Fin dai primi capitoli, Ottone intende mettere in luce, a partire dal generale consenso sulla sua elezione, l'azione pacificatrice del nipote, contrapponendola al disordine creato dai comuni (primo fra tutti Milano) e dalla repubblica romana guidata da Arnaldo da Brescia. La discesa in Italia di Federico viene descritta come trionfale, sottolineando le grandi qualità del sovrano svevo, in particolare l'inflessibilità, dettata dalla giustizia, verso le ribelli città italiane. Ottone descrive con soddisfazione anche la ricomposizione di numerosi conflitti e dispute tedesche riguardanti anche la sua Baviera, tornata nelle mani di Enrico il Leone. In un quadro festoso e di speranza per l'avvenire si chiude la parte dei *Gesta* scritta da Ottone prima della morte nel 1158.

Al di là dell'evidente diversità cronologica, le due opere differiscono per diversi aspetti anche se non vanno del tutto separate, presentando delle affinità rintracciabili nelle modifiche per la seconda redazione e nel settimo libro della *Chronica*, che narrando gli eventi più vicini a Ottone appare più vicino allo stile dei *Gesta*.⁴³ Oltre alle somiglianze stilistiche, si possono notare anche delle vicinanze di pensiero, in particolare la fiducia nel progresso della sapienza umana, ottenuto anche attraverso momenti di conflitto. Inoltre le convinzioni di fondo sul percorso storico sono rimaste di per sé immutate, è cambiata però la loro applicazione alla luce degli eventi più recenti, da una visione eminentemente escatologica a una invece più di natura filosofica:

What, in the *Chronicle*, he sought to explain in terms of the locations of things in an eschatological plan, in the *Deeds*, he sought to explain in terms of the nature of the things themselves.⁴⁴

Da elementi di somiglianza nascono quindi anche alcune delle principali differenze tra le due opere. Come abbiamo appena visto, innanzi tutto nei *Gesta* non è più presente quella

⁴¹ Sull'inserimento nel primo libro dei *Gesta* dell'ampio discorso sulle controversie filosofiche e teologiche della prima metà del XII secolo cfr. Morrison, *Otto of Freising's Quest*, p. 221-225.

⁴² Sul primo libro dei *Gesta* è interessante l'osservazione di Ward: «Otto's Book 1, as a whole, has a guiding theme and structure which is neither annalistic nor paratactic and which operates at least at two levels: the factual [...] and the allegorical or moral, the level at which the book must be seen as a mirror for princes» (Ward, *Some Principles of Rhetorical Historiography*, p. 118).

⁴³ Cfr. Brezzi, *Ottone di Frisinga*, p. 249-250.

⁴⁴ Morrison, *Otto of Freising's Quest*, p. 226.

pesante “cappa” della prossima fine del mondo che grava sulla narrazione della *Chronica*. Se nel primo lavoro di Ottone sembra prevalere una certa rassegnazione, nel secondo prevalgono l’armonia e alcuni segni di rinascita.⁴⁵ Il merito di questo cambiamento di rotta è da attribuire a Federico, che Ottone vede come il restauratore della dignità imperiale e della pace nella Cristianità. Questa nuova speranza, anche in una riconciliazione tra Chiesa e impero, è ancora velata nel primo libro, dove l’esito della crociata⁴⁶ e i numerosi scontri tra le diverse fazioni tedesche destano ancora preoccupazioni; nel secondo libro, dominato dall’autorità del Barbarossa che ha riportato ordine e concordia in Germania e in Italia, la speranza di Ottone è divenuta realtà.

A partire dai titoli, le due opere possono essere considerate come appartenenti a due diversi generi storiografici. La *Chronica* è una storia universale con alla base una concezione unitaria del percorso storico, molto ampio sia nel tempo (dalla creazione alla fine dei tempi) che nello spazio (praticamente tutto il mondo allora conosciuto) e senza un vero protagonista (o meglio con Dio come unico protagonista). I *Gesta* si concentrano invece sulle imprese di una persona, avvicinandosi quindi al genere biografico, anche se attorno alle vicende che riguardano Federico sono riportati molti altri eventi contemporanei. Il primo libro inoltre non tratta di Federico ma del periodo precedente, anche se lo scopo di questa lunga introduzione è elogiare le virtù dei predecessori del Barbarossa e descrivere la problematica situazione del passato, per rendere ancor più viva l’immagine della rinascita dell’ideale imperiale.

Infine, non si può non sottolineare che gli “schemi” delle due città e della successione degli imperi, all’interno dei quali sono inquadrati gli eventi descritti nella *Chronica*, non sono invece così presenti nei *Gesta* che sono quindi caratterizzati da una narrazione degli eventi più libera e, per certi versi, più “disordinata”, ma non per questo meno esaustiva.⁴⁷

⁴⁵ Cfr. Mierow, *Bishop Otto of Freising*, p. 394.

⁴⁶ Come suggerisce Morrison, la seconda crociata rappresenta per Ottone un ottimo esempio storico della differenza tra il bene assoluto e un bene relativo, distinzione presente anche nella *Chronica*. Solo Dio è bene assoluto, mentre un evento considerato dagli uomini come infausto è comunque a beneficio generale: la crociata ad esempio ha permesso la salvezza di molte anime (cfr. Cfr. Morrison, *Otto of Freising’s Quest*, p. 226).

⁴⁷ Cfr. Brezzi, *Ottone di Frisinga*, p. 249.

V.

« **Mundialis dignitas volvi ac revolvi** »

L'impero e le due città nella *Chronica*

Giunti a questo punto, è il momento di un'analisi più approfondita della *Historia de duabus civitatibus*. L'operazione compiuta da Ottone di Frisinga fu l'originale tentativo di unire le due più importanti visioni cristiane della storia che il Medioevo ereditò dalla tarda Antichità: il percorso delle due città mistiche elaborato da Agostino nel *De civitate dei* e la storia basata sulla successione degli imperi che caratterizza le *Historiae adversus paganos* di Orosio. Il risultato fu un'unica storia universale:

Sequor autem in hoc opere preclara potissimum Augustinum at Orosium ecclesiae lumina eorumque de fontibus ea, quae ad rem propositumve pertinent, haurire cogitavi.¹

Lo sforzo compiuto da Ottone non fu privo di difficoltà; in questo studio vogliamo però mostrare che il tempo venne in aiuto al vescovo di Frisinga. Sette secoli di storia infatti lasciarono il segno, consegnando a Ottone un mondo molto diverso da quello in cui vissero Agostino e Orosio nel V secolo: «la realtà, che Ottone vedeva e viveva come uomo del dodicesimo secolo, era in contrasto con tutto il sistema tradizionale da lui appreso e al quale si teneva stretto».² Orosio e Agostino impostarono il percorso storia a partire da certi presupposti filosofici e teologici; fu così anche per Ottone, ma in parte avvenne anche il processo contrario.³

¹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 9).

² Brezzi, *Ottone di Frisinga*, p. 263.

³ Sulla visione della storia nella *Chronica* e il pensiero politico di Ottone cfr. BREZZI Paolo, *Il superamento dello schema agostiniano nella storiografia medievale*, in *Forma futuri: Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1975, p. 954-960; Classen, *Mauritius von Craûn and Otto von Freising's "The Two Cities"*; Fellner, *The "Two Cities" of Otto of Freising*; GOETZ Hans-Werner, *Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts* ("Archiv für Kulturgeschichte", suppl. n. 19), Köln-Wien, Böhlau Verlag, 1984; Jaeger, *Pessimism in the Twelfth-Century "Renaissance"*, p. 1160-1164; KELLY Henry A., *Ideas and forms of tragedy from Aristotle to the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 87-89; LAVERE George J., *The Two Cities of Otto, Bishop of Freising: A Study in Neo-Augustinian Political Theory*, "Augustinian Studies", vol. 13 (1982), p. 55-65; LEHTONEN Tuomas M. S., *History, tragedy and fortune in twelfth-century historiography, with special reference to Otto of Freising's Chronica*, in *Historia. The Concept and Genres in the Middle Ages*, Helsinki, Societas scientiarum litterarum, 2000, p. 29-49; MÈGIER Elisabeth, *La chiesa cristiana, erede della Roma antica o dell'Antica Alleanza? I punti di vista di Ugo di Fleury e di Ottone di Frisinga*, in *Roma antica nel Medioevo. Mito rappresentazioni, sopravvivenze nella 'Respublica Christiana' dei secoli IX-XIII (Atti della XIV Settimana internazionale di studio, Mendola, 24-28 agosto 1998)*, Milano, V&P università, 2001, p. 505-536; Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. 3, p. 98-126; ROVERSI MONACO

1. *“De mutatione rerum”*: la storia universale di Ottone

Prima di affrontare l'evoluzione compiuta dal pensiero del vescovo di Frisinga rispetto ai suoi modelli tardo antichi, dobbiamo soffermarci sul tema principale della *Chronica*, la miseria della condizione umana e i cambiamenti e le vicissitudini delle cose temporali, elementi costitutivi della storia universale di Ottone che generano un forte pessimismo riguardo al percorso storico che si estende fino agli eventi contemporanei al nostro autore. Le prime righe della *Chronica* danno già il senso di tutta la narrazione:

Sepe multumque volvendo mecum de rerum temporalium motu ancipitique statu, vario ac inordinato proventu, sicut eis inherendum a sapiente minime considero, sic ab eis transeundum ac migrandum intuitu rationis invenio. Sapientis enim est officium non more volubilis rotae rotari, sed in virtutum constantia ad quadrati corporis modum firmari. Proinde quia temporum mutabilitas stare non potest, ab ea migrare, ut dixi, sapientem ad stantem et permanentem eternitatis civitatem debere quis sani capitis negabit?⁴

Già gli antichi scrissero della storia come di un susseguirsi di tragedie, e Ottone riporta come illustri testimoni Pompeo Trogo, Giustino, Cornelio, Varrone, Eusebio, Girolamo, Orosio, Giordane, «aliorumque quam plurium tam nostrorum quam illorum, quos longum est enumerare».⁵ Orosio è tra gli autori citati e infatti Ottone condivide l'impostazione delle *Historiae* sulla descrizione delle miserie umane:

Quod quia alii satis luculenter per ordinem executi sunt, nos brevitatis causa, praesertim cum non curiositatis gratia, sed ad ostendas caducarum rerum calamitates scribamus, hystoriam stringere volumus.⁶

Francesca, “*Gesta hominum e gesta Dei*”: Ottone di Frisinga e Gerhoh di Reichersberg, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel medioevo. Atti del XXXVI Convegno storico internazionale, Todi, 10-12 ottobre 1999*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2000, p. 257-281; STURLESE Loris, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo*, Firenze, Olschki, 1990, p. 133-146; TRAMONTANA Salvatore, *Capire il Medioevo: le fonti e i temi*, Roma, Carocci, 2005, p. 44-45. Altri Approfondimenti su queste tematiche sono contenuti nell'introduzione di Mierow alla sua traduzione inglese della *Chronica* e nei saggi e voci enciclopediche citati nel capitolo precedente.

⁴ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 6).

⁵ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 7).

⁶ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, 32 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 105). Cfr. Orosio, *Le storie contro i pagani* III, Praef., 1, trad. it. cit., p. 10-11: «Nec omnia nec per omnia posse quae gesta et sicut gesta sunt explicari, quoniam magna atque innumera copiosissime et a plurimus scripta sunt, scriptores autem etsi non easdem causas, easdem tamen res habuere propositas: quippe cum illi bella, nos bellorum miserias evolvamus», trad. «Non è possibile esporre, e tanto meno in tutti i particolari, tutto ciò che è accaduto e il modo in cui è accaduto, poiché moltissimi hanno scritto con grande abbondanza un'infinità di avvenimenti e gli storici si sono proposti di narrare le stesse cose, anche se non le hanno attribuite alle medesime cause: essi si sono limitati a descrivere le guerre, noi invece vogliamo passare in rassegna le sciagure che da esse provengono».

Le due prospettive divergono perché Ottone prolunga questa storia fino ai propri giorni, coinvolgendo anche quei *christiana tempora* che Orosio aveva descritto con toni sicuramente più ottimistici:

Nos autem, tanquam in fine temporum constitui, non tam in condicibus eorum erupnas mortalitum legimus, quam ex ipsis nostri temporis experimentis eas in nobis invenimus.⁷

Denique dum preteritorum temporum calamitatum reminiscimur, instantis quodammodo pressurae quoquo modo obliviscimur.⁸

Questo pessimismo, accentuato dai confusi eventi della propria epoca, genera inoltre in Ottone la convinzione che la fine dei tempi sia ormai prossima: questo è un altro elemento che caratterizza la *Chronica*, confermato dai fenomeni di *translatio imperii* e *translatio studii* e dimostrato dagli avvenimenti storici.

La *mutatio rerum* rappresenta una costante delle vicende umane, che Ottone sottolinea ad ogni importante cesura della storia. Alla fine del primo libro l'instabilità del mondo è evidente con la fine del regno assiro e il passaggio del potere ai Medi:

Exaggerare hoc loco mutabilium rerum miserias non est necesse. Ecce enim potentissimum istud regnum, quamvis nondum penitus destructum, mutatione tamen sui omnimodis sibi minatur interitum.⁹

Ottone è ancora più esplicito commentando la fine del breve sogno di Alessandro Magno, attraverso cui la dignità imperiale passò dai Medi-Persiani ai Greci dopo la morte di Dario nel 330 a.C.:

O mortalium condicio, o mentes miserias et cecas! Nonne iste est Alexander, qui Persarum nobile ac superbum imperium destruxit et ad Macedonas transtulit? Numquid ipse non est, quem totus orbis tremens etiam non visum expectare non ausus ultro se servituti dedit? Et tamen tantus talisque unius potus poculo, unius ministri insidiis extinguitur, unius morte totus mundus concutitur.¹⁰

Distrutte Cartagine e Corinto nel 143 a.C., Roma stava diventando padrona del mondo; il disastro militare a Numanzia nel 153 a.C., risolto solo vent'anni dopo, e le molte sventure in patria fanno però riflettere Ottone sull'effimera grandezza della Roma pagana:

Sufficiunt ad comprobendam mortalium mutabilitatem mala quae posuimus, multisque de civibus mundi dictis ad cives Christi ac Christiana

⁷ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 7).

⁸ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 68).

⁹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, 32 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 66).

¹⁰ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, 25 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 98).

tempora festinandum arbitramur. Meminisse enim lectorem volumus nos ad ostendendas mutabilium rerum miserias conflictationes seculi ponere ex promissio debere.¹¹

Non può mancare un commento all'assassinio di Giulio Cesare (44 a.C.), avvenuto quando il dittatore era all'apice della gloria terrena. Anche Roma, dopo un periodo di crescita e conquiste (ma anche di oppressione dei popoli sottomessi), dovette improvvisamente difendersi da ribellioni e disgrazie naturali, dilaniata dalla guerra civile:

Exclamare hic contra mutabilium rerum miserias cogimur. Ecce enim, Romanae rei publicae status cum quanto non solum hostium, sed et civium detrimento profecerit, videmus. Alterna quippe mutatione ad instar maris, [...] Romanorum res publica nunc gentes et regna bello premendo, subiciendo ad caelos adtolli videbatur, nunc rursus ab eis pressa vel pestilentiis ac morbis desolata ad abyssum usque mergi putabatur, quodque his maius est, omnibus bene ordinatis ac compositis intestino ac civili malo in se ipsam ruens miserabiliter eviscerbatur.¹²

La fine dell'impero romano d'Occidente rappresentò un'ulteriore conferma di come una realtà che sembrava dovesse durare per sempre può invece cadere. Tutto ciò non è casuale, ma è inserito nel disegno divino, perché il declino romano corrispose all'ascesa dei Franchi:

Exclamare contra rerum mutabilium miserias tempore et loco exigente cogimur. Ecce enim regnum illud maximum ac potentissimum, quod solo nomine gentes ante terrebat, orbem concutiebat, iam paulatim decrescendo at ex prima irruptione, quae sub Alarico facta est, dehonorum, postmodum in conculcationem barbaris patuit.¹³

I Franchi assunsero da dignità imperiale all'epoca di Carlo Magno, ereditandola dai bizantini. Terminata la parabola carolingia, fu però evidente che anche il loro dominio era destinato a esaurirsi, fino all'epilogo con la divisione del regno nell'843:

Considerare Dei iudicia mundique volubilitatem etiam nolentes compellimur. [...] Nonne videtur tibi more, ut dixi, febricitantis mundialis dignitas volvi ac revolvi? [...] Denique armis experientissimi Franci, cum regni terminos plurimum dilatassent mundique caput Romam in suam ditionem transfudissent, cum iam omnibus gentibus horribiles facti essent et inexpugnabiles videretur, in se ipsos non solum civiliter, sed et intestine, fratribus auctoribus, divisi regnum.¹⁴

¹¹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, 43 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 119).

¹² Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, 51 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 128-129).

¹³ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* IV, 31 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 222-223).

¹⁴ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* V, 36 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 260).

Il confuso periodo precedente all'ascesa della dinastia tedesca dei duchi di Sassonia induce Ottone a una riflessione a partire dal libro di Giobbe («mi sollevi e mi poni a cavallo del vento e mi fai sballottare dalla bufera»¹⁵), che si concretizza nell'emblematica immagine della ruota, già presente all'inizio della *Chronica*:

Hic tam miserimus et iuxta philosophos fortunae in modum rotae
nunc summa nunc ima vertentis ludus, secundum rei vero veritatem iuxta Dei
regna mutantis nutum anceps rerum status ad declinandam mundi miseriam
veramque vitam appetendam nos provocare posset.¹⁶

Giunto ormai ai propri tempi, alla fine del sesto libro Ottone commenta amaramente l'esito dello scontro tra Gregorio VII ed Enrico IV, che diede inizio alla cosiddetta lotta per le investiture:

Tanta mutatione, tanquam a perfectione ad defectum vergente
tempore, sexto operi finem imponamus, ut ad septenarium requiemque
animarum, quae miseriam presentis vitae subsequitur, Deo ductore
properemus.¹⁷

Tanto è il disordine alla fine dell'XI secolo che Ottone è convinto che il mondo sia prossimo alla fine. L'incertezza che regna sulle cose umane è una condizione non eliminabile: solo nella vita eterna l'uomo potrà trovare la stabilità e la pace. All'inizio del sesto libro, Ottone descrive la condizione in questa vita di coloro che abitano la città di Dio utilizzando l'immagine del mare e della nave, con un implicito riferimento all'arca durante il diluvio:

Cives ergo Christi non more reptilium salo mergi vel infidis eius
procellis improvide se credere, sed navi, id est ligno crucis, fide navigare
manusque per dilectionem operando exercere in presenti oportet, ut per huius
vitae viam ad portum patriae securi valeant pervenire.¹⁸

¹⁵ Gb 30, 22.

¹⁶ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VI, 9 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 271). L'immagine della *rota fortunae*, legata a una visione tragica della vita, è comune nella letteratura dei secoli centrali del Medioevo. Riportiamo integralmente il *Carmina Burana* 17, che ha accompagnato l'immagine che ha aperto questo studio: «O Fortuna / velut luna / statu variabilis, / semper crescis / aut decrescis; / vita detestabilis / nunc obdurat / et tunc curat / ludo mentis aciem, / egestatem, / potestatem / dissolvit ut glaciem. / Sors immanis / et inanis, / rota tu volubilis, / status malus, / vana salus / semper dissolubilis, / obumbratam / et velatam / michi quoque niteris; / nunc per ludum / dursum nudum / fero tui sceleris. / Sors salutis / et virtutis / michi nunc contraria / est affectus / et defectus / semper in angaria; / hac in hora / sine mora / corde pulsum tangite; / quod per sortem / sternit fortem, / mecum omnes plangite!», trad. «O Fortuna, sei mutevole come il corso della luna e cresci e cali senza sosta; la vita odiosa che mi imponi ora snerva ed ora aguzza la mia mente col gioco alterno della sorte che dissolve come neve ricchezza e povertà. Tu, sorte crudele e volubile, ruota che gira sempre, cattiva condizione e vana prosperità sempre fuggevole, oscura e velata incombì su di me che espongo il dorso nudo al capriccio dei tuoi colpi. La sorte mi è contraria e non mi concede né gioia né successo, ma mi opprime sempre con tormenti e privazioni. Ora, senza esitare, toccate le corde della cetra e tutti con me piangete, poiché la sorte abbatte i forti con i colpi del suo dado» (Rossi, *Carmina Burana*, p. 20-21).

¹⁷ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VI, 36 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 306).

¹⁸ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VI, prolog. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 261-262). Cfr. Augustini *De civitate dei* XV,

Per Ottone esiste solo un palliativo contro la misera condizione umana, che permette di anticipare, per quanto possibile, la pace finale, ovvero la vita monastica:

Omnes hii ab omni misero mundi rotatu, de quo supra disputamus est,
seclusi, post senarii laboris perfectionem in veri sabbati pace eternam quietem
pregustando positi.¹⁹

Come afferma Hans-Werner Goetz, «Otto of Freising, complained that is “sequence of facts” (*series rerum gestarum*), by reason of all the misery in the world resembled a tragedy»,²⁰ rendendo il tragico uno degli elementi che conferiscono alla storia l’unità che il vescovo di Frisinga cercava, affiancato all’ideale imperiale di Orosio e alla mistica delle due città di origine agostiniana.

Prima di proseguire deve essere però chiarito il fatto che lo scrivere una storia universale «in modum tragediae»²¹ non impedisce che possa esserci uno sviluppo dell’umanità. I metalli della statua nella profezia di Daniele sono via via di qualità inferiore, fino all’argilla, a indicare un deterioramento continuo di queste grandi costruzioni politiche; Ottone condivide questa visione, accentuandola al tempo della *renovatio imperii* medievale, osservando la continua decadenza del potere temporale corrispondente al rafforzamento del potere spirituale: nell’ottica della collaborazione dei poteri all’interno della Chiesa, come vedremo più avanti, questo non costituisce un problema fino a quando, con la rottura di questi equilibri, il mondo si appresta ad affrontare i tempi ultimi. Queste trasformazioni di carattere politico possono essere spiegate, come ha intuito Loris Sturlese, applicando alla *Chronica* la massima medica *melius est ad summum quam in summo* – la cosiddetta “legge della parabola vitale” – che Ottone cita da Ippocrate nei *Gesta*: nel momento in cui un processo è all’apice del suo sviluppo, lì inizia il suo declino. Nella storia terrena c’è spazio per un progresso, ma non sarà mai definitivo come l’immagine della *rota fortunae* mostra chiaramente.²²

In ambito culturale e religioso Ottone sottolinea però un continuo perfezionamento: da un mondo dominato dall’idolatria e dall’errore a un mondo che crede nel vero Dio e ha raggiunto alte vette intellettuali, passando per le leggi e la filosofia greca e latina che hanno preparato la rivelazione cristiana:

24-26.

¹⁹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, 35 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 373).

²⁰ Goetz, *The Concept of Time*, p. 142-143.

²¹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica*, ep. dedic. ad imp. et ad canc. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 3).

²² Cfr. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo*, p. 137-140. Sturlese giunge alla conclusione che la visione del mondo ascetico-pessimistica e la “legge della parabola vitale” si escludono tra loro, preferendo la seconda; opterei piuttosto per l’idea che questi due modi di intendere il percorso storico sono invece compatibili, anzi sono tra loro complementari.

Deinde paulatim crescente at proficiente tam ex societate hominum simul commanentium quam ex collatione eorundem ad leges condensas sapientia philosophorumque mediante doctrina, cum, ut dixi, iam totus mundus tam virtute Romanorum inclinatus quam sapientia philosophorum informatus fuisset, essentque hominum ingnia ad altiora vitae precepta habilia capessenda, salvatorem omnium in carne apparere novasque mundo leges condere decuit.²³

Come per gli imperi, anche a questi processi di perfezionamento corrisponde una *translatio* da est a ovest che nel XII secolo ha raggiunto ormai il suo stadio finale. Il pessimismo nella *Chronica* di Ottone non è quindi assoluto, è limitato alla storia in quanto storia terrena: se inserita nel percorso che conduce alla salvezza eterna non può che imporsi la speranza, anche se ciò non fa altro che confermare la miseria della condizione umana.²⁴

2. *Le due città: Agostino e Ottone*

In quale misura Ottone riprende la dottrina delle due città? Il titolo *Historia de duabus civitatibus* lascia intendere una forte dipendenza dall'eredità agostiniana, una sorta di riedizione del *De civitate dei* aggiornata al XII secolo. È così solo parzialmente perché, come afferma Brezzi, «questi autori si trovavano in condizioni assai differenti da quelle dei tempi dell'Imponate, e quindi non avevano la possibilità di applicare *sic et simpliciter* lo schema storiografico agostiniano».²⁵

Il lascito agostiniano nella *Chronica* è comunque evidente: la storia universale di Ottone è innanzi tutto la storia delle due città mistiche:

Cum enim duae sint civitates, una temporalis, alia Christi, Babyloniam hanc, Hierusalem illam esse katholici prodidere scriptores.²⁶

Quorum alter de gloriosae civitatis Dei exortu sive progressu debitisque finibus, quomodo inter mundi cives semper profecerit, quique eius cives vel principes quibus principum seu civium seculi temporibus extiterint, auctissime disertissimeque disputavit. Alter vero contra eos, qui temporibus Christianis priora preferentes inaniter garriebant, de rerum humanarum variis ac miserrimis eventibus, bellis bellorumque discriminibus, regnorum

²³ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 133). Cfr. Constable, *Past and Present*, p. 161-162.

²⁴ In questo senso ha ragione Francesca Roversi Monaco quando parla di un «pessimismo esistenziale forse meno marcato di quanto si sia fin qui ritenuto» (Roversi Monaco, «*Gesta hominum e gesta Dei*», p. 277).

²⁵ Brezzi, *Il superamento dello schema agostiniano*, p. 954.

²⁶ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 6).

mutationibus, utilissimam ab orbe conditio usque ad tempus suum texuit hystoriam.²⁷

Questa impostazione conferisce alla storia un carattere fortemente mistico e la proietta al momento escatologico finale, acquistando il suo vero significato nel momento in cui si annulla nell'eternità. Nella storia "che conta" di Agostino non c'è spazio per i regni, gli imperi, le vittorie e le sconfitte degli uomini, soprattutto delle civiltà pagane: queste vicende sono certamente coinvolte nel grande disegno divino, che non può avere nulla al di fuori di esso, ma non per questo si salvano dall'essere condannate perché espressione della *civitas diaboli*. La divisione nelle sei età come i giorni della creazione, scandite da eventi della narrazione biblica, confermano la scarsa importanza della storia profana, che Agostino narra limitandosi agli eventi strettamente necessari e utili a sottolineare la contrapposizione fra le *civitates*. A livello anche programmatico Agostino non aveva intenzione di fare storiografia: anche se l'avesse voluto, con questi assunti di partenza l'opera che ne sarebbe venuta fuori non sarebbe stata probabilmente molto diversa. Nel *De civitate dei* dunque c'è poca storia, ma *la* storia è il tema dell'opera. In Ottone, che non sta scrivendo un'"opera di filosofia che parla della storia" ma un'"opera di storia in cui c'è filosofia",²⁸ le vicende di regni e imperi occupano invece lo spazio maggiore, «senza spezzare lo schema [agostiniano] ma precisandolo ed allentandone le maglie per farvi passare un po' di storia vera».²⁹

Le due città prima della venuta di Cristo sono trattate in maniera molto simile ad Agostino, con la constatazione che il mondo è dominato dal male e il gruppo degli eletti è ristrettissimo:

Prioribus enim de civibus Christi pauca, multa vero de mundi civibus dicendi materiam habui, quia a primo homine ad Christum totus pene orbis, exceptis de Israelitico populo paucis, errore deceptus, vanis superstitionibus deditus, demonum ludicris captus, mundi illecebris irretitus sub principe mundi diabolo militasse invenitur.³⁰

La prima storia umana è scandita da diverse bipartizioni tra coloro che vivono secondo la carne e coloro che vivono secondo lo spirito: la prima è naturalmente la coppia Caino-Abele.³¹ Il diluvio rappresentò un altro snodo importante, e Ottone lo considera come un nuovo inizio della storia. Le due città tornarono subito a separarsi con i figli di Noè:

Transacto diluvio Noe, cum vineam plantaret, vinum bibens inebriatur et ex ebrietate nudatus est. Quod unus filiorum videns derisit, alter operuit.

²⁷ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 9).

²⁸ Cfr. Fellner, *The "Two Cities" of Otto of Freising*, p. 164.

²⁹ Brezzi, *Il superamento dello schema agostiniano*, p. 957.

³⁰ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 130).

³¹ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, 2.

Fuerunt itaque hii duo fratres primi post diluuium cives civitatum de quibus agimus.³²

Sem appartiene alla città di Dio, mentre Cam alla città terrena. Nimrod, discendente di Cam, fu il responsabile della costruzione della torre di Babele, atto di superbia punito da Dio con la divisione delle lingue.³³ Dalla stirpe di Abramo si distaccarono altre ramificazioni confluite nella città terrena: Ismaele, figlio di Abramo, ed Esaù, figlio di Isacco.³⁴ Il popolo di Dio iniziò a crescere solo dopo la morte di Giuseppe, durante la schiavitù in Egitto.³⁵ Gli eletti tornarono a essere pochissimi dopo la caduta e la divisione del Regno d'Israele, ovvero i profeti che annunciarono la venuta di Cristo.³⁶

Il prologo del libro III è, con il libro VIII, la parte della *Chronica* in cui è più evidente il lascito agostiniano. Trattando dell'Incarnazione, Ottone pone il problema, ben noto ad Agostino e ai suoi interpreti, del perché Dio avesse lasciato che una parte così grande dell'umanità fosse destinata alla dannazione non avendo potuto conoscere la salvezza data da Cristo. La soluzione è la stessa del vescovo di Ippona: «profundissimis ac iustissimis iudiciorum Dei»,³⁷ gli imperscrutabili giudizi divini. L'altra faccia della medaglia è che Dio «in propriae libertatis arbitrio civitatem mundi permisit temporaliter florere». ³⁸ Il fatto che la *civitas diaboli* abbia potuto prosperare a scapito dei pochi giusti non può essere considerata una colpa di Dio, che attese la *plenitudo temporis* per la nascita di Gesù, avvenuta sotto il dominio di Roma perché la grazia divina fosse trasferita dagli ebrei ai pagani:

Nec iniuste facere dici potest, si gratiam ex iusticia non largitur, sicut misericorditer tantum facere credendus est, cum eam gratuite quibus vult impertit. Itaque si tot secula retroacta non ad peccata impellendo, sed quod suum erat non largiendo, ad hoc, ut supervenientibus seculis exemplo priurum, quid fugiendum esset, unge gratias salvatori suo referrent, ostenderet; si, inquam, eos ad hoc voluntati suae deseruit, ut et ipsi, quid sine eo posset, cognoscerent et redempti, quid ex gratia salvatoris haberent, addiscerent: sicut ab illis iuste non potuit culpari, sic his maximam materiam dedit, unde iure debeat amari.³⁹

Possiamo notare una discordanza tra Ottone e Agostino. Come ha affermato Elisabeth Mégier analizzando il rapporto tra la Chiesa cristiana e Roma antica, «la realizzazione della Chiesa viene appunto affidata non agli Ebrei, politicamente deboli, ma ai Romani, padroni

³² Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, 4 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 41).

³³ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, 4.

³⁴ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, 5.

³⁵ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, 16.

³⁶ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, 29.

³⁷ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 131).

³⁸ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 132).

³⁹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 132).

del mondo».⁴⁰ La studiosa poche righe prima puntualizza che «la *civitas Dei* sulla terra viene realizzata tramite l'impero romano, è l'impero romano come tale che Cristo trasforma con la sua venuta come cittadino dell'impero».⁴¹ C'è accordo sull'uscita del popolo ebraico dal piano salvifico divino, ma la necessità, in questi termini, dell'impero romano non fa parte del pensiero di Agostino.

Fino all'affermazione del cristianesimo, la sintesi tra il percorso storico basato sulla successione imperiale e la divisione dell'umanità nelle due città mistiche non è stata problematica; in fondo, tolta la dottrina della *translatio imperii*, anche Agostino ha parlato delle grandi costruzioni politiche dell'Antichità in maniera simile a Orosio – e a Ottone – come rivolte totalmente ai soli beni terreni (si salva solo in parte lo stato romano). L'impero e i regni cristiani rappresentano invece un aspetto problematico sia per Agostino che per Ottone; il passaggio chiave della *Chronica* in cui Ottone affronta la questione è il prologo del libro V:

Porro de duabus civitatibus, qualiter una in alia latendo usque ad adventum Christi ac inde ad Constantinum paulatim progressa profecerit, supra sat dictum puto. A Constantino vero exterioribus malis ad plenum sopitis cepit intestinibus malis instigante diabolo, auctore Arrio, cooperantibus reru dominis augustis, graviter angi usque ad Theodosium seniore. At deinceps, quia omnis non solum populus, sed et principes, exceptis paucis, catholici fuere, videor mihi non de duabus civitatibus, sed pene de una tantum, quam ecclesiam dico, hystoriam texuisse. Non enim, quamvis electi et reprobi in una sint domo, has civitates, ut supra, duas dixerim, sed proprie unam, sed permixtam tanquam grana cum paleis. Unde in sequentibus libellis non solum Romanorum augustis, sed et aliis nobilium regnorum regibus Christianis factis, cum *in omnem terram et in fines orbis terrae exierit sonus verbi Dei*, tanquam sopita civitate mundi et ad ultimum plene exterminanda, de civitate Christi, sed quamdiu peregrinatur, utpote sagena missa in mare, bonos et malos continente ceptam hystoriam prosequamur. Manet tamen adhuc perfida Iudeorum infidelium et gentilium civitas, sed regnis nobilioribus a nostris possessis, illis iam non solum ad Deum, sed et ad seculum ignobilibus, vix aliqua ab eis gesta stilo digna vel posteris commendanda inveniuntur.⁴²

Cosa significa quel «videor mihi non de duabus civitatibus, sed pene de una tantum, quam ecclesiam dico, hystoriam texuisse»? In che senso Ottone può parlare non più di due ma di una città?

⁴⁰ Mégier, *La Chiesa cristiana*, p. 528.

⁴¹ Mégier, *La Chiesa cristiana*, p. 528.

⁴² Ottonis Ep. Fr. *Chronica* V, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 228).

Come abbiamo visto, Agostino su questo tema, dopo aver superato alcune ambiguità, non lascia spazio che a una possibilità: le due città mistiche sono da sempre distinte e tali resteranno fino alla fine dei tempi, anche se mescolate in questa vita; l'istituzione politica – imperi, regni o qualunque altra forma di potere – è figlia della città terrena e come tale è sempre rivolta al raggiungimento di beni terreni; la cristianizzazione non ha cambiato questa impostazione, ma dei buoni governanti possono aiutare a vivere una buona vita, pur non potendo contribuire alla salvezza dei propri cittadini. Come Agostino, definendo lo Stato *civitas terrena*,⁴³ non intendeva identificarlo con la mistica *civitas diaboli* (e viceversa gli appartenenti alla Chiesa che vive sulla terra non sono tutti membri della *civitas caelestis*), così Ottone utilizza il termine *civitas* con vari significati a seconda del contesto.

In questo caso l'unica *civitas* non è una città mistica, ma è la Chiesa intesa come massima comunità cristiana, che come tale contiene in se anche gli stati; altra cosa è invece la Chiesa intesa come istituzione ecclesiastica, che quindi non ingloba ma è in rapporto con le istituzioni politiche. Ottone intende la *civitas* in senso concreto, come comunità umana che vive sulla terra, composta da coloro che professano la fede cattolica. Alla Chiesa come istituzione ecclesiastica e al rapporto con il potere politico sono dedicate le prime pagine del quarto e del settimo libro, come vedremo più avanti.

Questo concetto di *civitas* messo in campo da Ottone non è lontano dall'idea agostiniana definita da Cotta *città politica*, ma nel caso di Ottone è possibile parlare più propriamente della *civitas terrena spiritualis* proposta da Brezzi, «nella quale il rigido dualismo delle premesse si attenuava ed aveva luogo una civiltà che era bensì umana e temporale ma era illuminata e diretta da una finalità religiosa ultraterrena».⁴⁴ Che *civitas Dei* e *civitas diaboli* siano ancora separate lo conferma l'immagine evangelica del grano e della zizzania,⁴⁵ indicando che buoni e cattivi continuano a vivere mescolati in una sola casa (come testimoniano i contrasti interni alla Cristianità, primi fra tutti le eresie), e il libro VIII sulla fine dei tempi. Fatta questa importante distinzione, bisogna ammettere che Ottone su questo tema è tutt'altro che chiaro, lasciando spazio a diverse interpretazioni. Brezzi ad esempio è giunto a questa conclusione:

L'Ecclesia era l'unica vera comunità sociale, la mistica storica città di Dio, permixta di buoni e di cattivi [...] che andava realizzandosi progressivamente nei secoli fino al trionfo finale. Essa aveva i suoi membri anche al di fuori degli appartenenti alla Chiesa (presa la parola nella sua

⁴³ Cfr. Augustini *De civitate dei* XIX, 17.

⁴⁴ Brezzi, *Il superamento dello schema agostiniano*, p. 955.

⁴⁵ Cfr. Mt 13, 24-30.

odierna accezione), mentre non tutti quelli che appartenevano alla Chiesa erano buoni.⁴⁶

Alla luce di quanto emerso finora non possiamo essere d'accordo su quella *mistica storica città di Dio*: c'è una mistica città celeste, correttamente espressa nella seconda parte della citazione, e una comunità cristiana (*permixta* in riferimento alle città mistiche) che ingloba in sé autorità politiche e spirituali.

Il rapporto tra le due città emerso dal libro XIX del *De civitate dei* e le relative conseguenze politiche sono difficilmente applicabili in un periodo storico che ha visto la consacrazione di re e imperatori, l'ingresso della Chiesa negli affari temporali e l'ideale della *Respublica christiana*: lo Stato doveva avere un ruolo nella vita spirituale dei suoi cittadini. Rispetto ad Agostino, Ottone si trovò quindi in difficoltà ancora maggiori quando tentò di inquadrare le due città nel momento in cui l'impero romano divenne cristiano.

Agostino, nel V secolo, mantenne separate le strutture politiche, comunque espressione della vita secondo la carne, e coloro che le governano, che a partire da Costantino furono di regola cristiani. Ottone, nel XII secolo, non poté non ammettere una "cristianizzazione" delle istituzioni.

Ottone poteva inoltre contare su un evento storico che Agostino non poteva neppure immaginare e che favorì questa conclusione: dal VII secolo infatti l'espansione dell'islam costituì, dal punto di vista dell'osservatore occidentale, la *civitas diaboli* visibile sulla terra e contrapposta alla Cristianità. Ai musulmani sono associati anche gli ebrei, rei di non essersi convertiti pur avendo conosciuto il messaggio cristiano. La diffusa diffidenza verso gli ebrei che caratterizzò l'Occidente medievale, soprattutto nel periodo delle crociate, è cosa nota e il nostro autore non rappresenta un'eccezione: appartenenti a pieno titolo della città terrena, Ottone considera gli ebrei legati all'islam direttamente attraverso Maometto, che ebbe un padre pagano e una madre ebrea.⁴⁷ Costoro appartengono quindi alla *Perfida Iudeorum infidelium et gentilium civitas*, le cui vicende, secondo Ottone, non meritano di essere trattate, giustificando così la netta preferenza per la storia dell'Occidente.

⁴⁶ Brezzi, *Ottone di Frisinga*, p. 301. Questo ragionamento distingue una città come comunità umana che vive in questo mondo condividendo la stessa fede (la Chiesa) da una città mistica formata da tutti coloro che sono destinati alla salvezza eterna: la prima annovera tra i suoi membri anche persone destinate alla dannazione, che saranno separate dai giusti solamente alla fine dei tempi. Considerate le cose in questo modo risulta quindi non del tutto corretta l'affermazione di George J. Lavere «His conception of the convergence of the "two cities" into one – the Church or Christendom – is diametrically opposed to Augustine's view that the "two cities" continue their separate ways eternally» (Lavere, *The Two Cities of Otto, Bishop of Freising*, p. 64), perché anche per Agostino nella Chiesa vivono mescolati buoni e cattivi. La differenza tra Agostino e Ottone sta soprattutto nel modo in cui considerano l'istituzione politica.

⁴⁷ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* V, 9 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 241): «Circa idem tempus Mahmet, quem saraceni hactenus colunt, ex stirpe Ismahelis patre gentili et matre Iudea fuisse dicitur».

3. “*Translatio imperii*”: Orosio e Ottone

Come ha rilevato giustamente John G. A. Pocock, «what he designed as an Augustinian History *de duabus civitatibus* becomes in some measure a history *de translatione imperii*».⁴⁸ La storia di Ottone procede infatti su un doppio binario: nel paragrafo precedente abbiamo visto come essa sia universale in quanto l'umanità è intesa come unica, discendente dallo stesso uomo e fin dai suoi primi passi divisa in due comunità mistiche, la città terrena e la città celeste, una destinata alla dannazione e l'altra alla glorificazione, che vivono mescolate durante questa vita. Questa visione non elimina però la possibilità che sulla terra, di fatto, le storie dei diversi popoli possano procedere separate e tra di loro indipendenti.

Per Ottone l'universalità della storia non si limita alla prospettiva escatologica, ma è un fatto assolutamente tangibile e riscontrabile in tutta la vicenda umana: utilizzando corretti criteri interpretativi anche la storia dei regni e degli imperi è quindi universale. Per raggiungere questo scopo a Ottone torna utile la dottrina dei quattro imperi di Daniele, così come applicata da Orosio nelle *Historiae adversus paganos*. Questa linea interpretativa della storia profana appare chiara fin dalle prime righe della *Chronica*:

Regnum Romanorum, quod in Daniele propter totius orbis bello domiti singularem principatum, quam Greci monarchiam vocant, ferro comparatur, ex tot alternationibus, maxime diebus nostris, ex nobilissimo factum est pene novissimum, ut iuxta poetam vix / *magni stet nominis umbra*. / Ab Urbe quippe ad Grecos, a Grecis ad Francos, a Francis ad Lombardos, a Lombardis rursum ad Teutonicos Francos derivatum non solum antiquitate senuit, sed etiam ipsa mobilitate sui veluti levis glarea hac illaque aquis circumiecta sordes multiplices ac defectus varios contraxit. Ostenditur igitur in ipso capite mundi mundi miseria, ipsiusque occasus toti corpori minatur interitum.⁴⁹

Nell'iniziare la narrazione delle vicende del primo impero, Ottone adotta una tripartizione della storia:

Humanae miseriae hystoriam a Nino incipiamus, quam per annos ab ipso usque ad Urbem conditam, ab Urbe vero condita usque ad Christum digestam, a Christo usque ad nos Deo adiuvante per annos item perducamus.⁵⁰

Questa divisione è simile a quella che Orosio propone all'inizio delle *Historiae* (I, 1, 14), anche se lo spagnolo considera il primo periodo da Adamo alla fondazione di Roma.

⁴⁸ Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. 3, p. 98.

⁴⁹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 7-8).

⁵⁰ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, 6 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 43).

Uno degli obiettivi di Orosio era superare la tradizionale divisione tra un'età mitica e un'età storica; Ottone con questo «*Humanae miseriae hystoriam a Nino incipiamus*» sembra reintrodurre una cesura, se non tra età mitica e storica, tra un “prologo” della storia, in cui vengono poste le basi, e la vera storia umana, caratterizzata dagli imperi pagani e dal popolo eletto.

Per riuscire nell'intento di sintesi che si era prefissato, Ottone non può fare a meno dei procedimenti (talvolta espedienti che danno luogo a diverse forzature) utilizzati anche da Orosio per accostare storia sacra e profana, accettati solo parzialmente da Agostino. Il più importante è naturalmente il parallelismo tra la nascita di Abramo durante il regno di Nino e l'Incarnazione durante il principato di Augusto:

Et nota, quod, sicut supra dixi, Babilioniorum ac Romanorum regna similem ortum progressumque in pluribus habuerunt. Regnante enim apud illos primo rege Nino, XLII regni eius anno, Abraham, ad quem primo de Christ facta est promissio, natus est. Regnante rursus primo apud Romanos Cesare Augusto, XLII item regni eius anno, promissus Abrahae cunctisque desideratus gentibus nascitur Christus.⁵¹

Il legame tra Ottaviano e Gesù è inoltre rafforzato dalla coincidenza della fine delle guerre civili e l'acclamazione ad Augusto con l'Epifania, entrambi avvenuti il 6 gennaio.⁵² Agostino non nasconde il fatto che la venuta di Cristo sia avvenuta in piena *Pax Augustea*, ma non interpreta questa coincidenza come una sorta di “investitura divina” dell'imperatore come invece implicitamente fa Orosio.⁵³ Il discorso di Ottone tende ad accentuare meno l'importanza di Augusto, anche se sulla provvidenzialità dell'Incarnazione sotto l'impero romano ci sono pochi dubbi:

Pax idcirco mundo tunc nova reddita fuit, ut novi regis ministri liberius orbem terrae peragrare salutiferaque vitae precepta seminare possent. Non ergo fortutis casibus nec deorum falsorum cultui, sed Deo vero *formanti lucem et creanti tenebras* ascribendum reor, quod ad tantum fastigium

⁵¹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, 6 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 141-142). Cfr. Orosio, *Le storie contro i pagani*, VII, 2. Ottone fa uso di diversi parallelismi, che presenta più o meno esplicitamente come provvidenziali e comunque con lo scopo di sottolineare l'unicità della storia: storia sacra e storia profana, anche prima di essere definitivamente unite dalla venuta di Cristo, procedono parallele. Alcuni esempi sono la città di Alba Longa, premessa della nascita di Roma, fondata quando Salomone fece costruire il tempio di Gerusalemme (cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, 29); la cattività babilonese che avvenne nello stesso periodo in cui Roma era oppressa dai Tarquini (cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, 9) così come parallela fu la liberazione del popolo ebraico dopo l'elezione di Dario a re dei Persiani e la fine della monarchia romana (cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, 16).

⁵² Cfr. Orosio, *Le storie contro i pagani*, VI, 20 e Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, 6 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 142). Sull'impero romano come prefigurazione della Chiesa universale cfr. Mégier, *La Chiesa cristiana*, p. 530-536.

⁵³ Non va poi dimenticato che Agostino considera Belo come primo re degli Assiri e non il figlio Nino.

principatusque monarchiam ex humili ac pauperi statu Romanorum res publica crevit.⁵⁴

Dei filius in carne veniens Romanae civitatis civis ascribi voluit. [...] Inter Iudeos natus gentibus ascribitur, ut per hoc transferendam gratiam ex illo populo ad gentes manifeste daret intelligi.⁵⁵

C'è quindi un filo diretto tra il primo e il quarto impero, tra Babilonia e Roma: questo legame è presente nelle *Historiae* così come è vivo nel *De civitate dei*, anche se Agostino intende sottolineare il rapporto (negativo) dei due regni con la città terrena, piuttosto che la storia degli imperi come preparazione dei *christiana tempora*. Utilizzando lo schema agostiniano, Ottone accetta la visione di Roma figlia di Babilonia ed espressione della città terrena, ma mitigandone la carica negativa nel prosieguo dell'opera.⁵⁶

La corruzione di Assurbanipal, trentaseiesimo e ultimo re assiro, provocò la prima *translatio imperii*, in favore dei Medi-Persiani. L'accaduto è ripreso da *Historiae* I, 19:

Anno itaque ab imperio Nini MCCXXXVI, a regno vero patris Bely MCCCIV, a conditione vel instauratione Babylonis sub Semiramide MCLXIII novissimus ac corruptissimus apud Assyrios XXXVI regnavit Sardanapallus, qui inter scortorum greges colum habitu muliebri tractans ab Arbato Medo prefecto suo invenitur. Dumque ab eodem regnum adversus eum concitatur, ipse ardenti pirae se iniecit, et sic fortissimum illud ac florentissimum ad Medos derivatur imperium.⁵⁷

Si nota immediatamente un'importante differenza da Orosio: per lo spagnolo infatti la caduta di Ninive non segna il passaggio dell'impero dai Babilonesi ai Medi, perché li considera un unico popolo: il trasferimento è direttamente ai Greci. Ottone invece, nel momento in cui interpreta la profezia della statua del libro di Daniele, preferisce rimanere fedele alla tradizione di Pompeo Trogo e Girolamo, più aderenti all'originale testo biblico, anche se espone ugualmente la dottrina orosiana, senza negarla e considerandola comunque una possibilità. Questo capitolo è particolarmente significativo perché viene fornita la chiave di lettura utilizzata per spiegare i confusi eventi dell'XI-XII secolo:

Sed quia Daniele de mutatione regnorum prophetica hystoriam edidisse diximus, aliquid inde subterratarum dignum videtur. [...] Vide, quomodo propheta regnis IIII nominatis primum quidem propter nobilitatem

⁵⁴ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 134).

⁵⁵ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, 6 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 143).

⁵⁶ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, 2 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 70): «Cum enim Babyloniae sub prefecto suo dehonorate adhuc regnum sub principatu Medorum stetisset incolome usque ad Cyrum, et ab eo prorsus, ut in sequentibus patebit, est eversum, iure ipso deficiente, Romanii imperii, quod illi tanquam patri filium successisse dixi, ortum naraverim»; cfr. Orosio, *Le storie contro i pagani* II, 2 e Augustini *De civitate dei* XVIII, 2.

⁵⁷ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, 31 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 65-66).

sui auro, quartum propter potentiam ac Marte pressum orbem, duobus mediis intervenientibus, ferrum nominaverit. Primum et quartum, quae supra memoravi, regna sunt potentissima Babyloniarum ac Romanorum, quorum uno cadente in oriente, mediis Persarum et Grecorum intervenientibus, alternum, ut sepe iam dixi, surrexit in occidente. Quamvis nonnulli Persarum regnum simul sicut Medorum ac Chaldeorum Babylonico annumerantes secundo loco Affricanum inter IIII mundi principalia regna possuerint regnum, ut sic secundum IIII mundi cardines mundi quoque III regna constituent, orienti scilicet Babylonicum, austro Affricanum, septentrioni Macedonicum, occidenti Romanum tribuentes. Quod autem idem propheta prosequitur et dicit regnum istud, quod ferro comparavit, in pedibus, quae pars, extremistas corporis humani, finem significare solet, ex parte parte ferreum, ex parte fuisse fictile, donec a lapide exciso de monte sine manus percussus funditus subrueretur, suo loco Deo adiuvante dicemus. Nos enim circa finem eius positi id, quod de ipso predictum est, experimur futurumque in proximo quod restat timendo expectamus.⁵⁸

All'inizio del libro VII Ottone individua nella pietra che distruggerà i piedi della statua la Chiesa, o meglio l'istituzione ecclesiastica (per Ottone infatti anche l'impero fa parte della Chiesa intesa come comunità cristiana): nei tempi più recenti il papato ha umiliato l'impero, indicando che la fine del mondo non sarebbe stata lontana.

Il passaggio della dignità imperiale dai Persiani ai Greci avvenne nel 330 a.C., con l'assassinio di Dario, già sconfitto ripetutamente dai Macedoni guidati da Alessandro:

Sique Persarum imperii hoc ultimo bello vires cecidisse feruntur, ut post haec nobile illud ac potentissimum regnum patienter iugum servitutis portaret. [...] Exhinc imperium supputatur Grecorum seu Macedonicum.⁵⁹

La valutazione che Ottone dà di Alessandro Magno è, tutto sommato, abbastanza positiva, al di là di un accenno di ironia commentando la vanità di tanta gloria terrena dopo l'improvvisa morte del sovrano nel 323 a.C.: a Gerusalemme il re offrì sacrifici al vero Dio, onorando il Tempio, e diede una degna sepoltura regale a Dario quando venne trovato morto lungo la strada. Orosio riserva ad Alessandro parole molto più severe, parlando di inutile pietà verso il re persiano e descrivendolo come «humani sanguinis inextinguibilis sive hostium sive etiam sociorum, recentem tamen semper sitiēbat cruorem».⁶⁰

⁵⁸ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, 13 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 81-82).

⁵⁹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, 25 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 96).

⁶⁰ Orosio, *Le storie contro i pagani* III, 18, 10, trad. it. cit., p. 222-223: «Insaziabile di sangue umano, senza distinguere tra nemici ed amici, era sempre assetato di nuove uccisioni». Ottone ha parole di elogio anche per Attilio Regolo, eroe romano della prima guerra punica, in cui intravede dei valori propri delle Sacre Scritture. Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, 34 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 107-108): «Vides, quod modis in his verbis ad exemplum patientiae contemptumve mortis ac doloris amore virtutum incitatur? Quid est enim aliud dicere fortitudinis esse, nil extimescere, omnia despicerere, Regulum nec caqritatem patriae nec suorum

Sul passaggio dell'impero dai Greci ai Romani Ottone non è molto chiaro:

Diximus succundum quosdam Grecorum monarchiam usque ad
Caesarem extendi. Verisimilius tamen videtur Grecos monarchiam quidem
post mortem Alexandri perdidisse, reges vero preclaros orienti imperantes
habuisse.⁶¹

L'incertezza, che non viene risolta, sta nel fatto che Roma ebbe una forma di governo di tipo monarchico solo tre secoli dopo la morte di Alessandro, distanza colmabile solo considerando i diadochi come persecutori dell'impero macedone. Dopo un accenno al tempo di Cesare, fu propriamente con Ottaviano che Roma assunse la dignità imperiale, dopo aver sottomesso l'ultimo dei regni ellenistici, l'Egitto dei Tolomei:

[Cesar] VIII Idus Ian. ab oriente victor rediens Urbem cum triplici
triumpho ingreditur Ianique portas claudens Augusti nomine ab omnibus
consalutatur. Quod nomen cunctis usque ad id tempus inauditum seculis,
apicem declarans imperii, solis Romanorum debetur regibus.⁶²

Prima di proseguire con la *translatio imperii* "interna" all'impero romano, vale la pena soffermarsi sulla questione delle persecuzioni contro i cristiani, già tema di confronto tra Orosio e Agostino. Orosio, come abbiamo visto nel secondo capitolo, considera l'ultima persecuzione di Diocleziano la decima, paragonandola alla decima piaga d'Egitto.⁶³ Agostino mette in guardia i lettori del *De civitate dei* da questa associazione, che poteva portare all'errore di pensare a un impero romano come regno di Dio sulla terra; sostiene invece che le persecuzioni furono di più e che non è certo che siano concluse.⁶⁴ Ottone ne elenca dieci come Orosio (Nerone, Domiziano, Traiano, Marco Aurelio, Settimio Severo, Massimino, Decio, Valeriano e Gallieno, Aureliano, Diocleziano e Massimiano) ma tiene conto della critica agostiniana quando parla esplicitamente, alla fine del terzo libro, di un'undicesima persecuzione, quella dell'Anticristo, che avverrà solo alla fine dei tempi.⁶⁵

L'impero romano è, in accordo con Daniele e i suoi successivi interpreti, l'ultimo prima della fine dei tempi. Orosio vive quando l'impero, seppure in difficoltà, esiste ancora,

vel proprii corporis supplicia a promisso revocare, quam contemptus presentium, abrenuntiatio parentum, possessionum ac postremo sui ipsius abnegatio? Quam trinam abrenuntiationem in scriptura sacra frequenter invenimus». Anche Agostino considera Regolo come uno dei migliori uomini della Roma precristiana (Cfr. Augustini *De civitate dei* I, 24). Tra gli imperatori romani pagani, oltre ad Augusto, Ottone elogia Tito (cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, 18) e Antonino Pio (cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, 23). Il primo imperatore cristiano, in accordo con Orosio ed Eusebio-Girolamo, fu Filippo l'Arabo, sotto cui avvenne il millenario di Roma (cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, 33).

⁶¹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, 2 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 138).

⁶² Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, 3 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 139).

⁶³ Cfr. Orosio, *Le storie contro i pagani* VII, 27.

⁶⁴ Cfr. Augustini *De civitate dei* XVIII, 52.

⁶⁵ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* III, 45 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 179): «Civitas mundi, quae modo multis modis divina ultione percussa est et percutitur, cum capite suo Antichristo XI, id est novissimam ac omnium periculosissimam, persecutionem movebit ibique percusso Antichristo funditus delebitur».

affermando che non è prossimo alla caduta e che perdurerà fino alla fine dei tempi. Ottone invece non può negare il tracollo dell'impero d'Occidente nel V secolo e i regni romano-germanici: questo problema viene superato estendendo il processo di *translatio imperii* ad altri popoli, resi eredi legittimi della dignità imperiale che rimane comunque, fino alla Parusia e in accordo con Orosio, romana.⁶⁶

Con il trasferimento della corte imperiale a Costantinopoli, fondata nel 330, l'impero torna temporaneamente nelle mani dei Greci:

Constantinum, ut dixi, sedem regni Bizancium transtulit eamque omnium pene urbium divitiis locupletatam ex nomine suo Constantinopolim vocavit. Quae exhinc et ob hoc regia urbs vel Neoroma vocata. [...] Ex hoc regnum Romanorum ad Grecos translatum invenitur mansitque propter antiquam Urbis dignitatem solo nomine ibi, re hic, sicut et Babyloniorum. Vide regno Christi crescente regnum mundi paulatim imminui.⁶⁷

Con il ritorno in Oriente della dignità imperiale, l'Occidente è lasciato al suo destino. Nel sacco di Roma Ottone vede l'analogia con la caduta di Babilonia, a conferma del legame di discendenza tra i due regni:

Romanorum regnum, quod Babyloniorum regno in multis similem ortum se progressum habuit, iuxta maiorum nostrum supputationem eodem a conditione sua ab Alarico, quo et illud ab ortu suo ab Arbato prefecto, anno dehonorum fuit.⁶⁸

Mentre l'impero romano continuava a esistere sulle sponde del Bosforo, i Franchi, accrescendo nel tempo il loro potere, si preparavano a ereditarne il titolo, che ottennero quando Irene strappò al figlio Costantino il trono bizantino (facendolo accecare nel 797) e Carlo venne incoronato imperatore da Leone III, nella notte di Natale dell'800:

Exhinc regnum Romanorum, quod a Constantono usque ad id temporis in urbe regia, scilicet Constantinopoli, fuit, ad Francos derivatum est.⁶⁹

Dopo le usurpazioni di Guido II di Spoleto e del figlio Lamberto, Arnolfo di Carinzia divenne imperatore nell'896 (Ottone specifica che questo titolo è contestato in alcune fonti): da allora, fino a Ottone I, il titolo imperiale venne assunto dai cosiddetti re d'Italia.⁷⁰ L'epilogo della *translatio imperii* è infine il passaggio ai Germani:

⁶⁶ Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. 3, p. 114: «Because prophecy has organised the history of empire into four and given it typological and perhaps eschatological structure, there are ways of showing Babylon as repeated in Rome and the Romans repeated by the Franks».

⁶⁷ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* IV, 5 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 191).

⁶⁸ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* IV, 21 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 212).

⁶⁹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* V, 31 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 256).

⁷⁰ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VI, 13-15.

Heinricus Ottonis ducis filius in regnum subrogatur anno ab incarnatione Domini DCCCCXX. Exhinc quidam post Francorum regnum supputant Teutonicorum.⁷¹

Ottone qui passa direttamente dai Franchi ai Germani, considerando quello dei re italici come un “intermezzo” da non inserire nella successione vera e propria; in altri capitoli e nell’elenco alla fine del libro VII questi sovrani sono invece presenti.

Questa è dunque la *translatio imperii* che Ottone di Frisinga presenta nella *Chronica*, sostenendo una visione simile a quella che Orosio propone nelle *Historiae*: l’impero e la successione imperiale stanno alla base del percorso storico, ma non possiamo dimenticare che all’origine della storia Ottone ha stabilito la divisione dell’umanità nelle due città mistiche di matrice agostiniana. Considerando quanto emerso finora, in che modo la costruzione orosiana ne esce modificata, al di là delle discrepanze (abbastanza marginali) sui singoli eventi?

Mentre non ci sono differenze apprezzabili nella storia precristiana, ritengo che Ottone si distanzi da Orosio per due caratteristiche dell’impero dopo la conversione, ovvero la sua *universalità* e la sua *portata salvifica*.

Nel prologo del libro V Ottone indica la Chiesa come unica casa della Cristianità: l’evoluzione politica dell’Europa medievale e l’influenza di Agostino hanno portato Ottone a distinguere l’universalità dell’impero dall’universalità della Chiesa. Quest’ultima, intesa come l’unica grande comunità dei fedeli e non come istituzione ecclesiastica, a partire dalla predicazione apostolica è cresciuta arrivando a coincidere con l’impero romano se non a superarlo in estensione, comprendendo in sé anche le istituzioni politiche, costituendo la cosiddetta *civitas terrena spiritualis*. Ottone non può negare che, prima con i regni romano-germanici e successivamente dopo il trattato di Verdun, la Cristianità – che è unica – è politicamente divisa. Orosio poteva pensare all’impero almeno come approssimazione dell’intera umanità, unica istituzione universale; Ottone deve affermare, volente o nolente, che esiste un’entità *più universale* dell’impero romano, che è appunto la Chiesa. La *translatio imperii* verso i Greci e i popoli barbari può essere letta come conferma di questi tempi nuovi; nel prologo del libro V, l’affermazione «non solum Romanorum augustis, sed et aliis nobilium regnorum regibus Christianis factis»⁷² indica che per considerare l’intera

⁷¹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VI, 16-17 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 276). Ottone parla poi profusamente di Ottone I, a cui riserva naturalmente grandi elogi per aver ristabilito l’ordine Italia e Germania. Non spende invece molte parole per Ottone II e sorprendentemente neanche per il progetto di *renovatio imperii* di Ottone III, liquidato, nell’edizione di Hofmeister, in appena dieci righe: le uniche informazioni che Ottone dà sono che venne incoronato giovanissimo e che fu soprannominato *Mirabilia mundi* (cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VI, 26).

⁷² Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* V, prolog. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 228).

umanità non è sufficiente indicare solo l'impero. Ottone non intende però rinunciare a questo ideale: dal punto di vista del percorso storico la sua universalità permane, scandendo il "ritmo" della storia fino alla fine dei tempi. Questo aspetto verrà approfondito nell'ultimo capitolo.

Nella *Chronica* di Ottone, come d'altronde anche nelle *Historiae* di Orosio, non viene affermato né smentito esplicitamente l'impegno diretto dello Stato per la salvezza dei suoi cittadini. L'accento sulla provvidenzialità dell'impero romano e l'ottimismo per il futuro della Cristianità fanno sì che Orosio intravedesse nei *christiana tempora*, fondati sulla Roma trasformata dalla vera fede, almeno un accenno di quel regno di Dio che verrà instaurato nella sua pienezza con la Parusia. Ponendo le due città mistiche al principio del percorso storico e rifugiandosi nella speranza nella vita futura dopo aver constatato la miseria di quella presente, Ottone non può che considerare la funzione delle istituzioni politiche solamente terrena, anche se questo non esclude la "cristianizzazione" dell'impero e dei regni che sono parte della Chiesa.

4. *La Chiesa e l'impero*

Analizzata la struttura della storia universale costruita nella *Chronica*, è il momento di affrontare il pensiero politico di Ottone, alla luce delle riflessioni già svolte su Orosio, Agostino e gli interpreti medievali fino alla riforma gregoriana. Anche per Ottone vale la precisazione che la sua opera non è un trattato di politica, così come non lo sono le *Historiae* e il *De civitate dei*. Una storia basata sul rapporto tra le due città mistiche e sulla continuità dell'istituzione imperiale non può però escludere una riflessione di carattere politico, a cui Ottone dedica l'inizio del quarto e del settimo libro.

La posizione di questi interventi sulla relazione tra potere temporale e potere spirituale non è ovviamente casuale: il quarto libro inizia con il regno di Costantino, momento in cui anche l'impero romano assunse il ruolo di guida della Cristianità; il sesto libro si chiude invece con il durissimo scontro tra Gregorio VII ed Enrico IV, culminato con la scomunica dell'imperatore. Dal punto di vista di Ottone, la prima riflessione è vicina a uno dei momenti di massimo splendore, mentre la seconda segue uno dei momenti più oscuri della storia cristiana. Dev'essere la vittoria di una *potestas* sull'altra l'esito di quella riforma gregoriana che anche Ottone appoggiava? Qual è dunque il rapporto tra i due poteri che emerge da questa storia universale? Abbiamo visto che il pensiero tardo antico e medievale è riconducibile a tre principali posizioni:

- “Un impero senza Chiesa”: la salvezza dell’uomo passa attraverso l’istituzione politica con la Chiesa in funzione ausiliaria, ovvero il cesaropapismo di Eusebio di Cesarea a cui possiamo ricondurre gli esiti politici – comunque mai espressamente dichiarati – della storia universale orosiana.
- “Una Chiesa senza impero”: la trascendenza divina si manifesta attraverso la Chiesa e l’intervento dello Stato non è necessario per il raggiungimento dei beni eterni, un pensiero che si rifà principalmente ad Agostino, in particolare al libro XIX de *De civitate dei*.
- “Una Chiesa con un impero”: a prescindere dal primato di uno sull’altro, entrambi i poteri sono necessari per guidare la Cristianità, come afferma la cosiddetta “dottrina delle due spade” elaborata da Gelasio I.⁷³

La *translatio imperii* interna all’impero romano segna uno stacco tra una Roma antica, legata al passato pagano anche se alla fine cristianizzata, e una Roma nuova e veramente cristiana, grazie al “passaggio di testimone” ai cosiddetti popoli barbari; questo rende compatibile l’ideale imperiale con la visione dello Stato propria della mistica delle due città di Agostino, che nel V secolo non poteva immaginare quella *renovatio* e quei nuovi rapporti tra l’impero e la Chiesa che Ottone invece osservò nei secoli successivi.

Gli autori della tarda Antichità erano inoltre all’oscuro degli sviluppi medievali della Chiesa in Occidente, che divenne un’istituzione gerarchizzata con al vertice il vescovo di Roma, che poteva quindi affermare una reale autonomia dai poteri secolari distinguendosi da essi. Orosio vede ancora nell’impero romano l’elemento unificatore della Cristianità a cui i popoli barbari, una volta abbracciata la nuova fede, aderivano; Agostino intuisce meglio verso dove la storia stava andando e preferisce slegare il destino della Chiesa da quello dell’impero, accettando però come conseguenza una passiva sottomissione alle autorità secolari costituite; con Gelasio anche nel campo delle dottrine politiche siamo invece entrati nella storia medievale.

Il prologo del libro IV rappresenta un’apologia della dottrina gelasiana. Attraverso la figura di Costantino, Ottone intende dimostrare come solo la collaborazione tra potere temporale e spirituale può guidare rettamente la Cristianità:

Cum ergo Dominus multis temptationibus ac persecutionibus attritam
vellet exaltare ecclesiam, personam potissimum, per quam id habilis facere
posset, elegit.⁷⁴

⁷³ Cfr. Scattola, *Teologia politica*, p. 3-50 e capitolo III, paragrafo 5.

⁷⁴ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* IV, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 180).

Questa persona è appunto l'imperatore romano. Viene subito affrontata la questione dei due poteri:

Sed gravis hic oritur questio magnaue de regni ac sacerdotii iusticia dissensio. [...] Duae, inquit, personae a Deo in ecclesia sunt constitutae, sacerdotalis et regalis. Quarum una Christi tractare debet sacramenta ac ecclesiastica spiritali gladio exercere iudicia. Altera gladium materiale contra hostes ecclesiae, pauperes ecclesiasque Dei ab incursione malorum defensando, sceleratos puniendo, ad secularia iudicia exerendum portat. Hii sunt duo gladii, qui in passione Domini leguntur. Sed uno tantum Petrus usus invenitur. Sicut ergo ad spiritalem gladium spiritales quoque possessiones pertinent, id est decimae, primitiae, oblationes fidelium et alia huiusmodi, sic materiali omnes terrena dignitates, ducatus, comitatus ac eiusmodi subiacent.⁷⁵

Ottone è quindi chiaramente a favore della separazione delle competenze di natura temporale e spirituale salvo particolari eccezioni, come la difesa delle prerogative patrimoniali ecclesiastiche, che Ottone cercò di custodire durante tutto il suo episcopato contro i locali signori laici. Questa interpretazione di Gv 18, 10-11, sostenitrice di una sostanziale autonomia delle due *potestates* (presupposto per la loro collaborazione), è diversa da quella, più o meno contemporanea, di san Bernardo che nel «rimetti la spada nel fodero» vede invece una sottomissione del potere secolare alle autorità spirituali, anche se non l'assorbimento del primo nel secondo. Il disegno divino è dunque di ordine, armonia ed equilibrio:

Haec vero Deus ordinate et non confuse, id est non in una persona simul, sed separatim in duabus, quas nominavi, in ecclesia sua esse voluit.⁷⁶

La rottura dell'armonia e dell'equilibrio costituisce infatti il peggiore attentato all'unità della Chiesa. Il massimo disordine della fine dell'XI e dell'inizio del XII secolo rappresentò addirittura il segno che la fine dei tempi era ormai vicina.

Rimane da capire perché all'istituzione ecclesiastica sono concessi privilegi e prerogative che riguardano la sfera mondana, come possessi terrieri o privilegi di natura fiscale. Ottone spiega questa apparente contraddizione rifugiandosi nuovamente nella

⁷⁵ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* IV, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 180-181).

⁷⁶ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* IV, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 181). Ottone aveva sottolineato la necessità dell'ordine e dell'armonia anche trattando dei tempi precristiani, nella Grecia delle *poleis* (cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, 19). Venendo ai *cristiana tempora*, questa situazione risulta comunque difficile da raggiungere a causa dell'imperfezione umana. Come sottolinea Lavere, «theoretically, the respective spheres of authority of king and pope were defined and balanced. In practical terms, however, the balance was rarely achieved» (Lavere, *The Two Cities of Otto, Bishop of Freising*, p. 61).

volontà divina («mundiali dignitate, quae regalia dicuntur, Dominus ecclesiam suam honorare voluit»⁷⁷) e nel precedente costantiniano:

Costantinum ecclesiae iuste regalia contulisse et ecclesiam licite suscepisse. Dum enim ab eis querimus, quo iure reges id habeant, respondere solent: ex ordinatione Dei et electione populi. Si ergo Deus ordinando, quod regibus predictus honor impendentur, iniuste non fecit, quanto magis et id ordinando, ut ab illa persona ad ecclesiasticam traduceretur, iniustus dicendus non est?⁷⁸

Un'altra prerogativa di natura temporale è la possibilità, da parte del pontefice romano, di avere voce in capitolo nell'organizzazione dei regni cristiani. Riguardo alla cosiddetta *Donazione di Costantino*, Ottone riporta le posizioni dei suoi sostenitori e detrattori:

Et, ut Romanorum habet hystoria, non solum his serenissimus imperator assensum prebebat, sed et aliis exempla dans caput omnium in tantum Romanam exaltavit ecclesiam, ut beato Silvestro eiusdem urbis pontifici insignibus regni traditis ipse se Byzantium transferret ibique sedem regni constitueret. Exhinc Romana ecclesia occidentalia regna sui iuris tanquam a Constantino sibi tradita affirmat. [...] Verum imperii fautores Constantinum non regnum Romanis pontificibus hoc modo tradidisse, sed ipsos tanquam summi Dei sacerdotes ob Domini reverentiam in patres assumpsisse, ab eisque se ac successores suos benedicendos et patrocinio orationum fulciendos contendunt. Atque ad hoc probandum, quod ipse Constantinus regno inter filios diviso alii Occidentem, alteri Orientem tradiderit.⁷⁹

Ottone non prende apertamente posizione su questo problema, ma non sembra sostenere la tesi della cessione dei poteri al papa in età costantiniana.⁸⁰ L'autorità del pontefice romano sui regni occidentali è infatti presentata come una “concessione” di potere che Pipino il Breve fece per ottenere il pieno riconoscimento della dignità regale dopo aver usurpato, nel 752, il trono franco appartenuto fino a quel momento ai Merovingi:

Pippinus a Stephano papa primo a fidelitatis sacramento, quam Hilderico promiserat, cum aliis regni Francorum primoribus absolvitur. [...] Hic Merovingorum regno finito Karolingorum, per quod etiam Constantinopolitarum minuendum erat, cepit. Ex hoc Romani pontifices regna mutandi auctoritatem trahunt.⁸¹

⁷⁷ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* IV, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 182).

⁷⁸ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* IV, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 182).

⁷⁹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* IV, III (MGH SS rer. Germ. 45, p. 187-188).

⁸⁰ Cfr. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. 3, p. 112.

⁸¹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* V, 23 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 250).

Questo tema è problematico, perché sembra contraddire il pensiero esposto finora. Già Gelasio aveva sottolineato il fatto che l'autonomia di potere temporale e spirituale non significava che non potesse esistere un primato di uno sull'altro, perché i sacerdoti sono responsabili di fronte a Dio anche per i sovrani.⁸² Più che a una vera contraddizione, siamo di fronte a una complicazione dei rapporti tra le *potestates*, di cui Ottone rende conto nel resto dell'opera; nel sesto libro questo è il commento della scomunica di Lotario II:

Vide iam regno decrescente ecclesiam tantae auctoritatis factam, ut etiam reges iudicet.⁸³

Rimane comunque fermo il principio della corresponsabilità dei due poteri nella guida della Cristianità, il che pone Ottone tra i riformatori che appoggiarono l'intervento di Enrico III quando «*pudenda confusio ecclesiae Dei in urbe Roma fuit*», risolvendo a Sutri la compresenza di tre papi. Di Enrico Ottone dice infatti che «*in ipsoque dignitas imperialis [...] ad generosum et antiquum germen Karoli reducta est*»:⁸⁴ nel commentare le vicende di questi anni il riferimento all'ideale carolingio resta sempre molto vivo.

L'apice dello scontro, l'umiliazione di Enrico IV scomunicato da Gregorio VII,⁸⁵ rende necessaria una nuova riflessione di carattere politico, perché «*diadema regni a sacerdotali gladio ferientur foret, in se ipsum dividitur*».⁸⁶

Il punto di partenza del prologo del libro VII è che tutto è stato creato da Dio e nulla può stare al di fuori del suo volere: per questo motivo tutto ciò che esiste è di per sé buono. Allo stesso modo qualunque potere proviene da Dio, che governa il mondo anche attraverso i regni:

Si ergo Deus quae fecit diligit, nichilque eorum quae fiunt sine eius nutu fieri potest, si potestates omnes ordinat, multo magis regna, per quae alia minora disponit, eorumque mutationes fieri permittit.⁸⁷

⁸² Cfr. capitolo III, paragrafo 5.

⁸³ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VI, 3 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 265).

⁸⁴ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VI, 32 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 297).

⁸⁵ Nella *Chronica*, il giudizio di Ottone su Enrico IV non è né di piena approvazione né di condanna. Successe al padre in tenera età, sotto la reggenza della madre Agnese, ma «*postmodum vero consilio quorundam matri alienatus per se regnavit. Quod seminarium maximae dissensionis fuit*». La responsabilità di un cattivo governo dell'impero sembra essere quindi attribuita più ai cattivi consiglieri che al sovrano. Ottone parla poi di accuse mosse contro Enrico, che avrebbe favorito pratiche simoniache e altri comportamenti contrari al buon costume del clero, che portarono, dopo diversi richiami, alla scomunica da parte del papa. Ottone su queste presunte colpe è prudente, non confermandole ma neppure smentendole.

Su Gregorio VII il giudizio è invece molto più chiaro: Ottone approva la sua azione contro la mondanizzazione del clero, disapprovando però il duro colpo inferto all'autorità secolare con l'umiliazione di Enrico IV. Dopo aver riportato le ultime celebri parole sul letto di morte, riprese dal Salmo 44 («*Dilexi iusticiam at odivi iniquitatem, propterea morior in exilio*»), Ottone commenta così la sua scomparsa: «*Quia ergo regnum in principe suo ab ecclesia preciso graviter percussum fuit, ecclesia quoque tanto pastore, qui inter omnes sacerdotes et Romanos pontifices precipui zeli ac auctoritatis erat, orbata dolorem non modicum habuit*». (cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VI, 34-36).

⁸⁶ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VI, 34 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 303).

⁸⁷ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 307-308).

Il secondo punto è una questione di teodicea: Dio non permette alcun male che non torni a vantaggio del tutto, come accadde ad esempio con la rovina del popolo ebraico, grazie alla quale la grazia di Dio, da un ristretto gruppo di eletti, poté trasferirsi a tutte le nazioni:

Nullam enim malum auctor bonitatis et fons pietatis fieri permittere credendus est, preter id, quod, quamvis in se ipso noceat, universitati prodest. Quod in malo Iudaicae gentis considerari potest, quia illo excecato populo universitas gentium lumen veritatis accepit. Sic et regnorum mutationes et ad ultimum inmiutiones quis fructus sequatur, Deo, aput quem nichil inutiliter effluere potest, relinquamus.⁸⁸

In questo passaggio Ottone mostra il lato positivo della *mutatio rerum* – che è assieme uno dei compiti dello storico – ovvero considerare i cambiamenti a cui sono soggette le istituzioni umane non solo a partire dalle conseguenze immediate (da questo punto di vista sono tutte sciagure) ma anche, e soprattutto, dal punto di vista della storia nel suo complesso, cercando di comprendere come tali eventi si inseriscono nel grande disegno divino: in questo sta il vero scopo di una cronaca universale.

Con queste premesse Ottone intende difendere l'esistenza, il ruolo e la storia dei regni e degli imperi. Il discorso prosegue entrando nel vivo del rapporto tra potere temporale e potere spirituale, riprendendo l'immagine delle due spade:

Non desunt tamen, qui dicant Deum ad hoc regnum inminui voluisse, ut ecclesiam exaltaret. Regni quippe viribus ac beneficentia regum exaltatam et ditatam nemo ambigit ecclesiam, constatque non prius eam in tantum regnum humiliare potuisse, quam ipso ob amorem sacerdotii eviscerato ac viribus exhausto, non eius tantum, id est spirituali, sed suo proprio, materiali scilicet, <gladio> percussum destrueretur. [...] Videntur tamen per omnia culpandi sacerdotes, qui regnum suo gladio, quem ipsi ex regum habent gratia, ferire conantur.⁸⁹

Possiamo qui notare la franchezza del vescovo di Frisinga, che critica senza troppi giri di parole coloro che desiderano una vittoria “schiacciante” della Chiesa sui poteri secolari (i sostenitori delle più estreme conseguenze della riforma gregoriana) che hanno dimenticato come la Chiesa nei secoli si sia potuta espandere e affermare grazie all'azione di principi, re e imperatori; a loro volta i regni non sarebbero ridotti in un così misero stato se i governanti non avessero avidamente cercato di assumere prerogative ecclesiastiche e se avessero utilizzato la “spada temporale” con maggiore saggezza. Ottone prosegue:

⁸⁸ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 308).

⁸⁹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 308-309).

Verum quia regno decrescente ecclesia, ut dixi, bravium aeternae patriae ac post vitae presentis laborem requiem adeptura, in presenti quoque in magnum montem crescens in magna auctoritate stare cepit, ea quae secuntur, praesertim cum ad nostra tempora recentemque memoriam ventum sit, tam defectu rerum temporalium quam propectu spiritalium mundi contemptum prodentia in hoc opere diveda restant.⁹⁰

I due poteri sono qui presentati in chiave escatologica. La Chiesa in quanto tale è destinata alla gloria eterna e la sua crescita a scapito degli stati è segno che i tempi sono ormai maturi per l'epilogo della storia. Ottone intende però prevenire una lettura troppo "agostiniana" dello Stato, nettamente distinto dalla Chiesa così come è emerso nel terzo capitolo di questo studio. Mantenendo quell'atteggiamento di sintesi tra le diverse tradizioni che caratterizza tutta la *Chronica*, il riferimento su questo tema è naturalmente Gelasio:

Nemo autem propter haec verba nos Christianum imperium ab ecclesia separare putet, cum duae in ecclesia Dei personae, sacerdotalis et regalis, esse noscantur, memineritque nos supra dixisse a tempore Theodosii senioris usque ad tempus nostrum non iam de duabus civitatibus, immo de una pene id est ecclesia, sex permixta, historiam texuisse.⁹¹

Nell'ultima parte del prologo, Ottone intende infine ribadire la differenza, in questo caso pienamente agostiniana, tra i singoli uomini, che appartengono alle due città mistiche che permangono mescolate anche all'interno della Cristianità, e la Chiesa, una rete che raccoglie tutti indistintamente:⁹²

Non enim discerni possunt in presenti, ecclesia tantum quae manifesta sunt iudicante, Deo solo, qui novit, qui sint eius, cuius ventilabrum in manu eius, merita singulorum pensante. Porro ecclesiam ecclesiasticas personas, id est sacerdotes Christi eorumque sectatores, tam ex usu locutionis quam consideratione potioris partis diximus, non ignorantes, quod et ipsi, si reprobam vitam duxerint, ad civitatem Dei in eternum non pertinebunt.⁹³

La conclusione è una critica a quegli ecclesiastici che ritengono di essere fra i giusti solamente in virtù del loro ufficio e della loro posizione: ciò non è scontato, perché se un uomo è servo di Dio solo di nome e conduce una vita iniqua, nel momento del giudizio finale il suo posto non sarà sicuramente fra gli eletti.

⁹⁰ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 309).

⁹¹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 309).

⁹² Cfr. Mt 13, 47-50: «Il regno dei cieli è simile a una rete gettata nel mare, che raccoglie ogni genere di pesci. Quando è piena, i pescatori la tirano a riva, si mettono a sedere, raccolgono i pesci buoni nei canestri e buttano via i cattivi. Così sarà alla fine del mondo. Verranno gli angeli e separeranno i cattivi dai buoni e li getteranno nella fornace ardente, dove sarà pianto e stridore di denti».

⁹³ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 309-310).

Ottone si fa dunque interprete del pensiero di Gelasio che afferma la compresenza di due poteri entrambi necessari. Come affermato all'inizio del libro V, la storia delle due città è diventata la storia di una sola, la Chiesa, governata da autorità temporali, i re e l'imperatore, e dall'autorità spirituale, con al vertice il papa successore di Pietro. La Chiesa nel tempo ha lecitamente guadagnato anche delle prerogative temporali, ma deve comunque preservare l'unità della Cristianità, che prevede l'esistenza dei poteri secolari: nel momento in cui prevarica questa missione, abusando del proprio potere, mostra i segni che la fine del mondo si avvicina.

5. *I comuni, Arnaldo da Brescia e la repubblica romana*

Per completare questa riflessione sulla visione politica di Ottone di Frisinga può essere utile un approfondimento sui comuni italiani e il loro rapporto con il potere imperiale, problematica già vivissima a metà del XII secolo ed esplosa negli anni successivi, durante il regno di Federico Barbarossa. Politicamente Ottone è un uomo della tradizione, convinto sostenitore delle prerogative imperiali e della corresponsabilità delle istituzioni politiche ed ecclesiastiche nella guida della Cristianità. Non c'è quindi da stupirsi quando Ottone, che normalmente utilizza un linguaggio misurato tenendo una posizione obiettiva, si mostra invece fortemente contrariato dall'esperienza comunale italiana che ritiene, al pari dello scontro tra papa e imperatore, una grave eversione del giusto ordine costituito. Come ha osservato Gherardo Ortalli, Ottone «percepisce con chiarezza la novità rappresentata dai comuni in via di poderoso sviluppo, ma è una novità nella cui logica non sa o non vuole davvero entrare».⁹⁴

Pur ammettendo una colpa dei sovrani tedeschi, per troppo tempo assenti dallo scenario italiano, la responsabilità delle turbolenze nella penisola è tutta dei comuni:

His diebus propter absentiam regis Italiae urbibus in insolentiam
decidentibus.⁹⁵

Le parole più sferzanti contro le città italiane si trovano nel capitolo 13 del secondo libro dei *Gesta*, quando Ottone descrive l'ordinamento di queste nuove realtà politiche:

Cumque tres inter eos ordines, id est capitaneorum, vavassorum,
plebis, esse noscantur, ad reprimendam superbiam non de uno, sed se singulis
predicti consules eliguntur, neve ad dominandi libidinem prorumpant,
singulis pene annis variantur. Ex quo fit, ut, tota illa terra inter civitates ferme

⁹⁴ Ortalli, *Gli affanni della storiografia*, p. 127.

⁹⁵ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, 29 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 355).

divisa, singulae ad commanendum secum diocesanos compulerint, vixque aliquis nobilis vel vir magnus tam magno ambitu inveniri queat, qui civitatis suae non sequatur imperium. Consueverunt autem singuli singula territoria ex hac comminandi potestate comitatus suos appellare. Ut etiam ad comprimendos vicinos materia non careant, inferioris conditionis iuvenes vel quoslibet contemptibilium etiam mechanicarum artium opifices, quos ceterae gentes ab honestioribus et liberioribus studiis tamquam pestem assumere non dedignatur. [...] In hoc tamen antiquae nobilitatis immemores barbaricae fecis retinent vestigia, quod, cum legibus se vivere gloriantur, legibus non obsecuntur.⁹⁶

Tenendo conto di quello che è stato evidenziato sul pensiero politico di Ottone, non è difficile capire perché considerasse come negativa l'esperienza comunale italiana: queste città stanno fuori dall'ordine costituito, cercando l'indipendenza dai poteri che, per disegno divino, reggono la Cristianità, usurpandone le prerogative, sconvolgendo l'ordine sociale e affermando di vivere sotto la legge quando in realtà vige la legge del più forte di origine barbarica. Il disprezzo per l'arroganza data dall'eccessiva libertà di cui godono i cittadini dei comuni è evidente quando Ottone narra la discesa in Italia di Corrado II nel 1036:

Non multo post ad sedandam ignobilis vulgi contumaciam, qui principibus pene prevaluerant.⁹⁷

Nella *Chronica* sono riservate parole ancora più severe contro il comune romano. Senza contare le gravissime accuse di sacrilegio e oltraggio alla dignità papale nonché imperiale, istituendo la carica di patrizio utilizzarono impropriamente uno dei titoli dell'imperatore:

Populus enim Romanus nullas insaniae suae metas ponere volens senatoribus, quos ante instituerant, patricium adiciunt atque ad hanc dignitatem Iordanem Petri Leonis filium eligentes omnes ei tamquam principi subiciuntur. Deinde pontificem suum adeunt ac omnia regalia eius, tam in Urbe quam extra posita, ad ius patricii sui reposcunt eumque more antiquorum sacerdotum de decimis tantum et oblationibus sustnari oportere

⁹⁶ Ottonis et Rahewini *Gesta*, II, 13 (MGH SS rer. Germ. 46, p. 116). Sverre Bagge nel saggio *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici* ha sottolineato che il disprezzo di Ottone per i comuni italiani è confermato dal parallelismo con la descrizione delle popolazioni ungheresi (cfr. Ottonis et Rahewini *Gesta*, I, 33), con particolare riferimento al comune "retaggio barbarico" (BAGGE Sverre, *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*, "Journal of Medieval History", vol. 22 (1996), n. 4, p. 359-360).

⁹⁷ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VI, 31 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 296). Sulla descrizione dei comuni italiani nelle opere di Ottone cfr. ZABBIA Marino, *Tra modelli letterari e autopsia. La città comunale nell'opera di Ottone di Frisinga e nella cultura storiografica del XII secolo*, "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo", n. 2, vol. 106 (2004), p. 105-138. Zabbia, attraverso un'analisi dei passi della *Chronica* e dei *Gesta* che trattano dell'Italia comunale, riconosce le varie fonti utilizzate per descrivere una realtà abbastanza estranea al vescovo di Frisinga, notando che il lavoro di Ottone non fu una semplice copia di materiale altrui, ma fu «capace sia di analizzare la realtà senza filtri letterari, sia di recuperare da altri testi modelli formali e strategie narrative» (Zabbia, *Tra modelli letterari e autopsia*, p. 117).

dicentes de die in diem *animam iusti affligere* non timuerunt. [...] At populus Romanus cum patricio suo Iordane in furorem versus prefecturae dignitatem abolentes omnes principes ac nobiles ex civibus ad subiectionem patricii compellunt at non solum quorundam illustrium laicorum turre, sed et cardinalium et clericorum domus subruentes predam immensam diripiunt. Ecclesiam etiam beati Petri, omnium ecclesiarum caput, incastellare sacrilege ac profanissime non metuunt. Peregrinos causa orationis advenientes ad oblationem questus gratia plagis et verberibus cogunt ac quosdam ex ipsis offerre nolentes in ipsa porticu e vestibulo templi nefario ausu occidere non verentur.⁹⁸

Al comune capitolino Ottone imputa la pretesa di poteri che non gli spettano dal momento che, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, dai tempi di Stefano II e Pipino il Breve il papa ha il diritto di regnare sull'Urbe. I romani hanno però una colpa ancora più grave, l'essersi appropriati del diritto di conferire il titolo imperiale ai sovrani tedeschi, altra prerogativa dei pontefici ed elemento importante del rapporto tra i poteri universali. Il senato romano tentò una prima volta con Corrado III, inviandogli una lettera nel 1149:

Appropinquet itaque nobis imperialis celeriter vigor, quoniam quidquid vultis in Urbe obtinere poteritis et, ut breviter ac succinte loquamur, poterit in Urbe, quae caput mundi est, ut optamus, habitare, toti Italiae ac regno Teutonico, omni omni clericorum remoto obstaculo, liberius et melius quam omnes fere antecessores vestri dominari valebitis.⁹⁹

Come sappiamo, Corrado non arrivò mai a Roma e non fu mai incoronato imperatore. Un nuovo tentativo fu fatto nel 1155 con un'ambasceria presso Federico, che aveva da poco cinto la corona di re d'Italia e che stava marciando su Roma:

Orbis imperium affectas; coronam prebitura gratanter assurgo, iocanter occurro. [...] Assurrexi tuae ac divinae rei publicae profuturum gloriae ad sacrum sanctae Urbis senatum equestremque ordinem instaurandum, quatinus huius consiliis, illius armis Romano imperio tuaeque personae antiqua redeat magnificentia.¹⁰⁰

La reazione che Ottone attribuisce al Barbarossa non lascia dubbi sul giudizio del vescovo di Frisinga: «tam superbo quam inusitato orationis tenore iusta indignatione inflammatu». ¹⁰¹

Nel momento di massimo attrito tra pontefice e istituzioni comunali si inseriscono le ultime vicende della tormentata vita di Arnaldo da Brescia, esponente di spicco di quelle

⁹⁸ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, 31 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 358-360).

⁹⁹ Ottonis et Rahewini *Gesta*, I, 29 (MGH SS rer. Germ. 46, p. 46).

¹⁰⁰ Ottonis et Rahewini *Gesta*, II, 29 (MGH SS rer. Germ. 46, p. 135-136).

¹⁰¹ Ottonis et Rahewini *Gesta*, II, 29 (MGH SS rer. Germ. 46, p. 136).

correnti fautrici di una riforma radicale della Chiesa, ispirata dalla povertà e purezza evangelica, che si svilupparono parallelamente alla “ufficiale” riforma gregoriana.

Arnaldo nacque a Brescia a cavallo tra XI e XII secolo. Divenne canonico regolare della chiesa di S. Pietro in Ripa, a Brescia, mostrando subito affinità con il pensiero di Abelardo, aspirazioni ascetiche, doti di predicatore e pieno appoggio alla lotta contro il clero mondano. L'intransigenza di Arnaldo venne punita da papa Innocenzo II probabilmente al secondo concilio Lateranense (1139), su richiesta del vescovo di Brescia, Manfredo: allontanato dalla sua diocesi, si trasferì in Francia. Il 2 giugno 1140 era presente al concilio di Sens dove difese Abelardo contro san Bernardo, tanto che l'abate di Chiaravalle fece richiesta al papa perché Arnaldo fosse rinchiuso in monastero, rimanendo però inascoltato. Arnaldo iniziò allora a insegnare a Parigi, puntando molto sul richiamo del clero all'esempio evangelico; questa predicazione gli valse l'espulsione dalla Francia, ordinata da Luigi VII su richiesta di Bernardo: trovò rifugio dapprima a Zurigo, presso il vescovo Ermanno di Costanza, poi presso il legato papale Giudo di Castello che aiutò Arnaldo a ottenere il perdono del papa. Nel 1145 a Viterbo giurò obbedienza a Eugenio III, recandosi poi a Roma, che da un paio d'anni stava vivendo l'esperienza comunale. I rapporti con il pontefice erano stati molto tesi, tanto che la residenza di Eugenio era ormai stabilmente Viterbo, ma nel Natale del 1145 si giunse finalmente alla riconciliazione, con il riconoscimento del senato capitolino da parte del papa. La città era però sempre in fermento e la tregua durò poco, come il soggiorno di Eugenio nella sua città. La rottura definitiva avvenne nel 1149 quando, con un'azione senza precedenti nel periodo medievale, il comune offrì a Corrado III la corona imperiale, rifacendosi all'uso dei primi tempi del principato.

In questa Roma Arnaldo si sentì rivitalizzato, potendo realizzare gli ideali patarini di “purificazione” della Chiesa dal clero mondano che aveva tanto predicato in passato, trovando adesione nel popolo e nel basso clero dell'Urbe, ma l'ideale di riforma degenerò in una lotta senza quartiere alle alte gerarchie ecclesiastiche, che finì per isolare definitivamente Arnaldo e il senato capitolino. L'elezione di Federico nel 1152 fece temere il peggio, ovvero l'accordo tra il papa e il sovrano tedesco. Dopo un fallito abboccamento con il Barbarossa, il comune romano puntò a riconciliarsi con Eugenio III e iniziò a staccarsi dal movimento arnaldino, che nel frattempo puntava a salvarsi con aperture all'imperatore. L'epilogo dell'esperienza di Arnaldo avvenne nei primi mesi del 1155. Adriano IV scagliò l'interdetto su Roma che venne tolto solo dopo la cacciata di Arnaldo, che tentò una fuga verso il nord Italia ma venne catturato in Toscana dai signori della val d'Orcia, partigiani dell'imperatore. I legati papali ottennero facilmente la consegna del prigioniero, che venne consegnato a Federico come atto di buona volontà.

Arnaldo venne impiccato per ordine del prefetto di Roma, Pietro di Vico, o forse ucciso come ritorsione dopo i tumulti avvenuti il giorno dell'incoronazione; il corpo venne bruciato e i resti gettati nel Tevere, per evitare qualunque genere di venerazione da parte del popolo. Il movimento arnaldino, persa la base comunale da cui traeva sostegno, si dissolse in breve tempo.¹⁰²

Ottone nella *Chronica*, pur parlando della situazione romana, non nomina Arnaldo. Arsenio Frugoni ritiene che questa sia una prova che il predicatore in realtà non c'entrasse molto nell'effettiva organizzazione del comune, mentre «la successiva politicizzazione, quale sarà fatta nei *Gesta*, dell'attività di Arnaldo riferita anche a quelle prime vicende, risponda a motivi polemici»,¹⁰³ giungendo a questa conclusione:

Nella *Chronica*, pessimistica meditazione del «senescens seculum», lo spettacolo di Roma ribelle al suo legittimo signore era stato accettato come uno dei tanti aspetti dell'«erupnosa mutabilitas» del mondo. Nei *Gesta*, che sono la storia della resurrezione imperiale, Ottone, si è detto, dispiegava una sensibilità più politica: se la ribellione tenta un dialogo temerario e fatuo direttamente con l'Impero – Ottone celebrerà presto l'accordo tra Impero e Papato – l'ispiratore di quella temerarietà sia soltanto Arnaldo, che giustamente verrà tolto di mezzo dall'autorità imperiale e papale.¹⁰⁴

Nei *Gesta* Ottone parla nuovamente del comune capitolino, questa volta con la figura di Arnaldo in primo piano. Nel primo libro siamo nel 1146, dopo l'ambasceria presso Eugenio III:

His diebus Arnaldus quidam religionis habitum habens, sed eum minime, ut ex doctrina eius patuit, servans, ex aeclesiastici honoris invidia urbem Romam ingreditur ac senatoriam dignitatem equestermque ordinem renovare ad instar antiquorum volens totam pene Urbem ac precipue populum adversus pontificem suum concitavit.¹⁰⁵

Nel secondo libro sono invece narrate le vicende avvenute nel 1155, durante la prima discesa di Federico in Italia. Ottone non faceva parte del seguito dell'imperatore, ma fu ben informato sui fatti a cui aggiunse i propri commenti:

¹⁰² Sulla vita e il pensiero di Arnaldo da Brescia cfr. CAPITANI OVIDIO, *Arnaldo da Brescia e le inquietudini del secolo XII*, in *Arnaldo da Brescia e il suo tempo*, Brescia, Fondazione Banca Credito Agrario Bresciano-Istituto di cultura Giovanni Folonari, 1991, p. 7-18; FRUGONI ARSENIO, *Arnaldo da Brescia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 4, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1962, p. 247-250; FRUGONI ARSENIO, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Torino, Einaudi, 1989; MERLO GRADO G., *Arnaldo da Brescia (?-1155)*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. 1, Roma, Città Nuova, 1998, p. 146-147; MERLO GRADO G., *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 33-38.

¹⁰³ Frugoni, *Arnaldo da Brescia*, p. 43.

¹⁰⁴ Frugoni, *Arnaldo da Brescia*, p. 47.

¹⁰⁵ *Otonis et Rahewini Gesta*, I, 28 (MGH SS rer. Germ. 46, p. 44).

Arnaldus iste ex Italia civitate Brixia oriundus eiusdemque aecclesiae clericus ac lector tantum ordinatus Petrum Abailardum olim preceptorem habuerat. Vir quidem naturae non habetis, plus tamen verborum profluvio quam sententiarum pondere copiosus. Singularitatis amator, novitatis cupidus, cuiusmodi hominum ingenia ad fabricandas hereses scismatumque perturbationes sunt prona. Is a studio a Galliis in Italiam revertens religiosum habitum, quo amplius decipere posset, induit, omnia lacerans, omnia rodens, nemini parcens. Clericorum ac episcoporum derogator, monachorum persecutor, laicis tantum adulans. Dicebat enim nec clericos proprietatem nec episcopos regalia nec monachos possessiones habentes aliqua ratione salvari posse. Cuncta haec principis esse, ab eiusque beneficentia in usum tantum laicorum cedere oportere. Preter haec de sacramento altaris, baptismo parvulorum non sane dicitur senisse. [...] Comperta vero morte Innocentii, circa principia pontificatus Eugenii Urbem ingressus, cum eam erga pontificem suum in seditionem excitatam invenisset, viri sapientis haut sectatus consilium de huiusmodi dicentis: *Ne in eius ignem ligna struas*, amplius eam in seditionem concitavit, proponens antiquorum Romanorum exempla, qui ex senatus maturitatis consulto et ex iuveniliū animorum fortitudinis ordine et integritate totum orbem terrae suum fecerint. Quare reedificandum Capitolium, renovandam senatoriam dignitatem, reformandum equestrem ordinem docuit. Nichil in dispositione Urbis ad Romanum pontificem spectare, sufficere sibi aecclesiasticum iudicium debere.¹⁰⁶

Ottone è ovviamente schierato con il papa e, di conseguenza, con l'imperatore che in quel momento erano in buoni rapporti. Oltre alle questioni di carattere dottrinale, qui sono imputate ad Arnaldo le stesse colpe che nella *Chronica* erano invece attribuite al più generico popolo di Roma, l'usurpazione delle prerogative temporali del papa e della Chiesa. A detta di Ottone, Arnaldo avrebbe affermato che non ci sarebbe stata salvezza per il clero con delle *proprietates*, dei vescovi con *regalia* e dei monaci con *possessiones*, pretese anche superiori a quelle che solitamente avanzavano i movimenti pauperistici dell'epoca, che si limitavano alla lotta contro la simonia e le eccessive ricchezze del clero, più che contro il possesso di beni in sé. L'anticlericalismo rivoluzionario attribuito ad Arnaldo era, dal punto di vista del nostro autore, altrettanto nefasto quanto i mali che intendeva combattere.

Ottone dunque è fortemente critico nei confronti sia del comune romano che del riformismo radicale di Arnaldo, anche con l'obiettivo di sollevare il papato e l'impero dall'accusa di essere unici responsabili del disordine che regnava nella Cristianità del XII

¹⁰⁶ Ottonis et Rahewini *Gesta*, II, 28 (MGH SS rer. Germ. 46, p. 133-134).

secolo;¹⁰⁷ per opportunità politica, cercò però di accusare Arnaldo di essere stato anche l'ispiratore dei moti romani. A questo proposito appare corretto il giudizio di Frugoni:

La sua riforma si svolge per istanze che non hanno nulla a che fare con i sussulti autonomistico di Roma e con il tentativo di realizzare la propria indipendenza dal Papato nella riconquista della pienezza dei diritti imperiali. Che uomini favorevoli alla soluzione imperiale potessero trovare appoggio contingentemente nella predicazione antipapale di Arnaldo, che fautori d'Arnaldo potessero sperare dalla soluzione imperiale l'allontanamento di un temuto compromesso del Comune col Pontefice, è ben verosimile. [...] L'odio «politico» romano dunque contro l'«indebitum clericorum iugum» si trovò occasionalmente a coincidere, praticamente, con la polemica arnaldina.¹⁰⁸

Fino a quando tra il papa e il comune continuarono a susseguirsi accordi-tregua, Arnaldo e i suoi poterono in qualche modo sopravvivere, nonostante le crescenti diffidenze verso i riformatori. La discesa in Italia del Barbarossa e l'accordo con Adriano IV misero la parola fine sia alle aspirazioni senatorie che al movimento di Arnaldo.

¹⁰⁷ Capitani osserva che la testimonianza di Ottone è «riferita a preoccupazioni di carattere collettivo, perché al di là di un riconoscimento di *novitates* blasfeme ed eretiche non solo non si voleva andare ma non si poteva andare, stante il diaframma che l'obiettivo di rinsaldare intorno al magistero della Chiesa, appena uscita mutilata dal supporto della *potestas* terrena, doveva far centro nell'accusa di negazione – imputata agli avversari – dei fattori coagulanti di una *societas christiana* cresciuta nei parametri della Chiesa» (Capitani, *Arnaldo da Brescia e le inquietudini del secolo XII*, p. 13).

¹⁰⁸ Frugoni, *Arnaldo da Brescia*, p. 62.

VI.

« Haut diu stare posse mundum putaremus »

Storia universale ed escatologia

La storia di Ottone di Frisinga è *universale*, coprendo l'intero percorso della storia umana da Adamo fino alla fine dei tempi. Nel precedente capitolo, abbiamo considerato la *Chronica* dapprima in riferimento alla storia passata (analizzando la mutevolezza e l'instabilità che da sempre accompagna la vita terrena, la divisione dell'umanità nelle due città mistiche e la successione dei quattro imperi) e successivamente al presente (la visione politica di Ottone). Partendo dal rapporto tra potere temporale e potere spirituale all'inizio del XII secolo, Ottone dispone dei mezzi necessari per trarre le proprie conclusioni sulla fine della storia, ribadendo il principio esposto fin dall'inizio dell'opera: l'ultima età del mondo sta per concludersi. In questo capitolo, dopo una prima parte sull'escatologia cristiana dalle origini bibliche alle prime crociate, saranno presi in esame i principali riferimenti alla fine dei tempi legati agli eventi descritti nella *Historia de duabus civitatibus*. Questo tema verrà quindi considerato in rapporto alla narrazione storica di Ottone; il libro VIII, che preso singolarmente costituisce un breve trattato di escatologia, non sarà considerato se non in maniera sommaria: una sua analisi, che andrebbe unita quantomeno a quella del libro XXII del *De civitate dei*, richiederebbe una particolare trattazione che esula dagli obiettivi di questo studio.

1. *La fine del mondo nelle Scritture*

L'*escatologia* (dal greco ἔσχατος, ultimo) è la “dottrina delle cose ultime”. Questo termine, coniato dalla teologia moderna, non è quindi presente nel pensiero antico e medievale, ma i contenuti di questa materia furono oggetto di riflessione già molti secoli prima. Molte religioni professano che la storia avrà un termine e che questa fine sarà accompagnata da una serie di eventi perlopiù catastrofici (si pensi all'uso comune del termine *apocalisse*), ma considerando l'ambiente in cui questa teologia si è sviluppata, per escatologia si intende la fine del mondo nella religione cristiana.¹

¹ Sul tema dell'escatologia e dell'attesa della fine dei tempi nella Cristianità fino al secolo XI cfr. BULTMANN Rudolf, *Storia ed escatologia*, trad. di Armido Rizzi, Brescia, Queriniana, 1989; CAPITANI Ovidio - MIETHKE

L'elemento basilare dell'escatologia cristiana, che affonda le proprie radici nel pensiero giudaico, è la resurrezione dei morti nell'ultimo giorno e l'instaurazione del regno di Dio, punto d'arrivo di una storia del mondo non lasciata al caso, ma guidata dal volere divino. Già nell'Antico Testamento, dove solitamente l'alleanza con Dio e la salvezza sono prerogativa del popolo eletto,² sono presenti visioni escatologiche di carattere universale, che coinvolgono il mondo intero: le più importanti sono quelle del già citato libro di Daniele. Esistono poi visioni simili in testi apocrifi. La profezia di Dn 2, 31-45 indica un regno «che non sarà mai distrutto e non sarà trasmesso ad altro popolo»,³ ovvero il regno di Dio, che spazzerà qualunque altro regno terreno. Nel sogno delle quattro bestie del capitolo 7, le cose ultime hanno origine dal quarto animale, il più terribile:

La quarta bestia significa che ci sarà sulla terra un quarto regno diverso da tutti gli altri e divorerà tutta la terra, la schiaccerà e la stritolerà. Le dieci corna significano che dieci re sorgeranno da quel regno e dopo di loro ne seguirà un altro, diverso dai precedenti: abatterà tre re e proferirà parole contro l'Altissimo e insulterà i santi dell'Altissimo; penserà di mutare i tempi e la legge. I santi gli saranno dati in mano per un tempo, tempi e metà di un tempo. Si terrà poi il giudizio e gli sarà tolto il potere, quindi verrà sterminato e distrutto completamente. Allora il regno, il potere e la grandezza dei regni che sono sotto il cielo saranno dati al popolo dei santi dell'Altissimo, il cui regno sarà eterno e tutti gli imperi lo serviranno e gli obbediranno.⁴

Daniele parla degli ultimi giorni anche nei capitoli 10, 11 e 12. Nel capitolo 12 in particolare riappare lo stesso «un tempo, tempi e metà di un tempo»⁵ del capitolo 7 che il profeta non riesce a interpretare. La risposta al dubbio di Daniele, forse ancora più oscura di ciò che già aveva udito, lascia intendere una fine del mondo lontana nel tempo e comunque anticipata dalla comparsa dell'*Anticristo*:⁶

Jürgen (a cura di), *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1990; CORSINI Eugenio, *Apocalisse prima e dopo*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1980; EMERSON Richard K. - MCGINN Bernard (edited by), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1992; FLORI Jean, *La fine del mondo nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2010; MCGINN Bernard, *Escatologia* in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. 1, Roma, Città Nuova, 1998, p. 661-663; MENTRÉ Mireille - SANTI Francesco, *Apocalisse*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. 1, Roma, Città Nuova, 1998, p. 110-113; PRINZIVALLI Emanuela, *Escatologia*, in *Letteratura Patristica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007, p. 495-508; TÖPFER Bernhard, *Escatologia e millenarismo*, in *Dizionario dell'Occidente medievale: temi e percorsi*, vol. 1, Torino, Einaudi, 2003, p. 371-384; WALKER BYNUM Caroline - FREEDMAN Paul (edited by), *Last things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2000; WHALEN Brett E., *Dominion of God. Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2009.

² Cfr. Bultmann, *Storia ed escatologia*, p. 38

³ Dn 2, 44.

⁴ Dn 7, 23-27.

⁵ Dn 12, 7.

⁶ Sulla figura dell'Anticristo cfr. *Antichrist*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 1, Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler, 1999, col. 703-708; BOILLOUX Marc, *Anticristo*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. 1, Roma, Città Nuova, 1998, p. 102-103; EMERSON Richard K., *Antichrist in Medieval Literature*, in *Antichrist in the Middle Ages. A study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*, Seattle, University of

Ora, dal tempo in cui sarà abolito il sacrificio quotidiano e sarà eretto l'abominio devastante, passeranno milleduecentonovanta giorni. Beato chi aspetterà con pazienza e giungerà a milletrecentotrentacinque giorni. Tu, va' pure alla tua fine e riposa: ti alzerai per la tua sorte alla fine dei giorni.⁷

Israele, come testimoniano molti profeti, attendeva la venuta del messia che avrebbe finalmente liberato il popolo eletto dopo secoli di dominazione straniera. I discepoli di Gesù erano sinceramente convinti che il regno di Dio si sarebbe manifestato nel momento in cui il messia sarebbe entrato a Gerusalemme⁸ e uno dei discepoli di Emmaus disse a Gesù, prima di riconoscerlo, «noi speravamo che egli fosse colui che avrebbe liberato Israele».⁹ Solo dopo aver assimilato l'idea di una seconda venuta di Cristo, legata alla resurrezione dei morti dell'ultimo giorno, si fece strada l'idea che quel momento non sarebbe tardato ad arrivare, anche se solo Dio conosce il momento in cui accadrà («Vegliate dunque, perché non sapete né il giorno né l'ora»¹⁰). Dopo la comparsa dell'Anticristo e le tribolazioni degli ultimi tempi (Gesù riprende direttamente Daniele nell'apocalittico Mt 24) seguirà il giudizio finale.¹¹ Le parole di Gesù non sono comunque chiare e sono passibili (cosa che avvenne fin da subito) di diverse interpretazioni: sulla venuta del regno di Dio è difficile dire con certezza se Gesù lo intendesse prossimo a venire o già in atto nella sua persona. L'unica cosa certa è che la prospettiva salvifica, prima ristretta al solo popolo eletto, venne ampliata a tutto il genere umano.¹²

Il tema della fine dei tempi è presente anche nelle lettere paoline, ma la preoccupazione dell'apostolo è soprattutto per il momento della resurrezione dei morti più che per le vicende che dovrebbero precederla.¹³ Nella Prima lettera ai Tessalonicesi, probabilmente il testo più antico del Nuovo Testamento, sembra che Paolo ritenga il momento veramente prossimo; nella Seconda lettera invece, forse per stemperare un clima di attesa troppo acceso, l'apostolo è convinto che la fine non è lontana, ma nemmeno imminente a causa della presenza del κατέχων, ciò che trattiene la venuta dell'Anticristo:

Prima infatti dovrà avvenire l'apostasia e dovrà esser rivelato l'uomo iniquo, il figlio della perdizione, colui che si contrappone e s'innalza sopra

Washington Press, 1981, p. 146-203; LERNER Robert E., *Antichrist*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 1, New York, Charles Scribner's Sons, 1982, p. 321-322; POTESTÀ Gian Luca - RIZZI Marco, *L'Anticristo*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 2005; RAUH Horst D., *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: von Tyconius zum Deutschen Symbolismus*, Münster, Verlag Aschendorff, 1973.

⁷ Dn 12, 11-13.

⁸ «Mentre essi stavano ad ascoltare queste cose, disse ancora una parabola, perché era vicino a Gerusalemme ed essi pensavano che il regno di Dio dovesse manifestarsi da un momento all'altro» (Lc 19, 11).

⁹ Lc 24, 21.

¹⁰ Mt 25, 13. Gesù in altri passi evangelici è però molto più preciso a riguardo: «In verità io vi dico: non passerà questa generazione prima che tutto questo avvenga» (Mt 24, 34, cfr. Lc 21, 32).

¹¹ Cfr. Mt 25, 31-46.

¹² Cfr. Bultmann, *Storia ed escatologia*, p. 45-47

¹³ Cfr. 1Cor 15, 2Cor 5, 1-10, 1Ts 4, 13-18 e Fil 3, 20-21.

ogni essere che viene detto Dio o è oggetto di culto, fino a sedere nel tempio di Dio, additando se stesso come Dio. Non ricordate che, quando ancora ero tra voi, venivo dicendo queste cose? E ora sapete ciò che impedisce la sua manifestazione, che avverrà nella sua ora. Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene.¹⁴

L'assenza di dettagli impedisce qualunque identificazione, anche se molti interpreti hanno visto qui l'impero romano, l'ultimo dei quattro regni della profezia di Daniele.

Anche Pietro ebbe modo di scrivere sulla seconda venuta di Cristo, rispondendo ai fedeli che iniziavano a mettere in dubbio questa promessa. Pietro riprende il Salmo 90 non tanto per indicare la durata del mondo, ma per sottolineare la pazienza di Dio che ritarda la fine dei tempi per permettere all'umanità intera di convertirsi:

Una cosa però non dovete perdere di vista, carissimi: davanti al Signore un solo giorno è come mille anni e mille anni come un solo giorno. Il Signore non ritarda nel compiere la sua promessa, anche se alcuni parlano di lentezza. Egli invece è magnanimo con voi, perché non vuole che alcuno si perda, ma che tutti abbiano modo di pentirsi.¹⁵

Il testo profetico per eccellenza sulle cose ultime è però l'Apocalisse, scritta alla fine del I secolo, secondo la tradizione dall'apostolo Giovanni negli ultimi anni della sua vita, ritenendo la Parusia imminente («il tempo infatti è vicino»¹⁶).

La prima profezia riguarda i sette sigilli per le sette chiese (ovvero l'intera Cristianità) aperti da Cristo, il settimo poco prima della fine dei tempi; quest'ultima epoca a sua volta è divisa in sette periodi di catastrofi e persecuzioni, fino all'ultimo in cui il mondo giungerà alla fine. Ci sono diversi riferimenti alla durata di questo momento, che si rifanno perlopiù al libro di Daniele: due testimoni saranno mandati da Dio come profeti per milleduecentosessanta giorni (quarantadue mesi);¹⁷ la donna «vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e, sul capo, una corona di dodici stelle»,¹⁸ dopo aver partorito il bambino destinato a governare tutte le nazioni, fuggirà nel deserto dove troverà rifugio per milleduecentosessanta giorni;¹⁹ pochi versetti più avanti la stessa durata è espressa come in Daniele («un tempo, due tempi e la metà di un tempo»);²⁰ infine la bestia, ovvero l'Anticristo, avrà il potere di agire per quarantadue mesi.²¹ Il problema per i commentatori fu

¹⁴ 2Ts 2, 3-7.

¹⁵ 2Pt 3, 8-9.

¹⁶ Ap 1, 3.

¹⁷ Cfr. Ap 11, 3.

¹⁸ Ap 12, 1.

¹⁹ Cfr. Ap 12, 6.

²⁰ Cfr. Ap 12, 14.

²¹ Cfr. Ap 13, 5.

l'interpretazione della durata di quest'ultima persecuzione: saranno veramente quarantadue mesi o il numero è simbolico e sarà un tempo più lungo? La narrazione prosegue più vicina alla visione di Daniele:

Io ti spiegherò il mistero della donna e della bestia che la porta, quella che ha sette teste e dieci corna. [...] Le sette teste sono i sette monti sui quali è seduta la donna. E i re sono sette: i primi cinque sono caduti; uno è ancora in vita, l'altro non è ancora venuto e, quando sarà venuto, dovrà rimanere per poco. La bestia, che era e non è più, è l'ottavo re e anche uno dei sette, ma va verso la rovina. Le dieci corna che hai visto sono dieci re, i quali non hanno ancora ricevuto un regno, ma riceveranno potere regale per un'ora soltanto, insieme con la bestia. [...] Essi combatteranno contro l'Agnello, ma l'Agnello li vincerà.²²

Per i commentatori si pose anche il problema dell'identificazione di questi re per collocare la propria epoca nella storia. Con la sconfitta e l'imprigionamento della bestia si aprirà infine un ultimo periodo di mille anni, trascorsi i quali essa verrà liberata per l'ultima battaglia tra l'Anticristo e i popoli a lui sottomessi di Gog e Magog e gli eletti (l'identificazione di questi popoli e il significato del millennio furono altri rompicapi per gli interpreti). Terminato lo scontro avrà inizio il giudizio finale:²³

E vidi un grande trono bianco e Colui che vi sedeva. Scomparvero dalla sua presenza la terra e il cielo senza lasciare traccia di sé. E vidi i morti, grandi e piccoli, in piedi davanti al trono. E i libri furono aperti.²⁴

Con il giudizio universale il mondo sarà definitivamente trasformato («un cielo nuovo e una terra nuova»²⁵) e la storia sarà giunta alla sua conclusione.

2. *L'escatologia cristiana fino all'anno mille*

Adottando la divisione proposta da Jean Flori nel saggio *La fine del mondo nel Medioevo*, per determinare il momento in cui si compiranno le profezie delle Scritture si svilupparono due diverse linee interpretative: la cronologia *assoluta* e la cronologia *relativa*.

La datazione assoluta si basa sui già citati Salmo 90 e Seconda lettera di Pietro: i sei giorni della creazione corrispondono ai seimila anni della storia del mondo. Una volta fissato il momento della creazione l'anno della fine del mondo è quindi il risultato di un semplice calcolo. Le prime testimonianze di questa credenza sono quelle dello Pseudo-Barnaba (prima

²² Ap 17, 7-14.

²³ Cfr. Ap 20, 1-10.

²⁴ Ap 20, 11-12

²⁵ Ap 21, 1.

metà del II secolo) e di Ireneo, vescovo di Lione dal 178. Commentando il libro di Daniele, all'inizio del III secolo Ippolito, fissando la creazione nel 5500 a.C., affermò che gli eventi che precedono la Parusia sarebbero avvenuti verso il 500, ma il momento non è certo ed è necessaria l'attenzione per i segni premonitori (una sintesi quindi tra datazioni assoluta e relativa); sulla stessa linea si pose Lattanzio (III secolo). Eusebio di Cesarea, ponendo la creazione trecento anni dopo la datazione di Ippolito, posticipò di conseguenza la fine dei tempi intorno all'anno 800.

L'avvicinarsi delle date previste, e il loro superamento, fu una delle cause del sempre minor uso di questo metodo, che risultava già intrinsecamente debole per la mancanza di reali riscontri esegetici; un'altra causa fu la netta contrarietà di Agostino sull'idea di fissare il momento della fine, ritenuta da molti imminente viste le condizioni di precarietà in cui versava l'impero d'Occidente. La risposta del vescovo di Ippona fu una destoricizzazione delle profezie bibliche, di cui sottolinea invece il valore morale, e la netta separazione tra il destino delle istituzioni terrene e il percorso delle due città mistiche. Questa cronologia assoluta non scomparve con Agostino ma alcuni secoli dopo, quando ci si era resi conto che i seimila anni erano stati sicuramente superati. Nell'XI secolo tramontarono anche le ultime prospettive millenaristiche legate alla durata del "tempo della Chiesa".

La cronologia relativa si basa invece sull'identificazione dei protagonisti delle profezie, per poterle collocare nella storia, basandosi soprattutto sulla dottrina dei quattro imperi del libro di Daniele e sull'apparizione dell'Anticristo. Datazione assoluta e relativa furono sempre considerate complementari e infatti in tutti gli autori citati finora sono entrambe presenti. L'ultimo impero è quello romano e l'Anticristo sorgerà quando l'impero sarà diviso in vari regni segnando il tramonto di Roma, che fino a quel momento lo ha trattenuto. Vittorino di Petovio, vescovo del III secolo ucciso durante la persecuzione di Diocleziano, nel *Commentarii in Apocalypsim Ioannis* analizzò i dieci re da cui deve scaturire l'Anticristo: considerando che l'Apocalisse venne scritta sotto Domiziano, lo individua in Nerone, su cui esisteva peraltro una leggenda secondo cui non sarebbe morto nel 69, ma sarebbe invece tornato alla fine dei tempi.²⁶

L'affermazione del cristianesimo con Costantino e i suoi successori cambiò le cose. Alcuni ritennero che con l'impero cristiano si era finalmente instaurato il regno di Dio, molti invece rimasero in attesa ma con un problema in più: se l'ultimo impero era divenuto cristiano perché si sarebbe dovuto indebolire per lasciare spazio all'Anticristo e per essere

²⁶ Agostino nel *De civitate dei* ritiene questa ipotesi presuntuosa. È invece possibilista sulla corrispondenza tra impero romano e κατέχων paolino, anche se sembra propendere più nell'identificarlo con i malvagi all'interno della Chiesa (cfr. XX, 19). Sui quattro imperi non approfondisce l'argomento e rimanda ai testi di Girolamo, mostrando quindi scarso interesse per questa visione (cfr. XX, 23).

alla fine spazzato via dal regno di Dio? La soluzione fu analoga a quella per le difficoltà con la cronologia assoluta: non interpretare storicamente le profezie.

Mentre Lattanzio mantenne una lettura storicizzante, il primo autore che se ne discostò fu Eusebio che, lodando Costantino descrivendolo quasi come nuovo messia, non poteva affermare che l'impero si sarebbe inevitabilmente disgregato per il compimento delle profezie, che vanno quindi lette in senso spirituale. Meno accondiscendente con il potere fu invece Girolamo che ritenne la fine dell'impero romano non lontana (ma difficile da prevedere) e necessaria perché i tempi possano compiersi, rifiutando il millenarismo. Il sacco di Roma del 410 e lo stanziamento di popolazioni barbariche nell'impero provocarono nuove tensioni escatologiche. Il compito degli storici, a partire da Orosio, fu allora di inserire i nuovi arrivati nel quadro complessivo della storia, enfatizzando la continuità dell'impero di Roma (identificato ormai con la Cristianità) più che la sua dissoluzione. Per una lettura non storicizzante delle profezie si adoperò anche Agostino, percorrendo però un percorso diverso, indipendente dalla continuità o meno dell'impero. Per Agostino inoltre certi eventi narrati nell'Apocalisse sono già avvenuti: la bestia è la città terrena e il millennio, inteso in senso non letterale come un tempo indefinito ma in sé compiuto,²⁷ è il tempo della Chiesa a cui seguirà, dopo la completa predicazione del messaggio cristiano e in un momento che nessuno può prevedere, la fine del mondo e il giudizio finale. L'opera di Isidoro di Siviglia mostra come nel VI secolo, nonostante la cosiddetta fine dell'impero d'Occidente e la formazione dei regni romano-barbarici, questa visione destoricizzata fosse ormai ampiamente affermata.

È anche vero che l'impero romano non era in realtà scomparso ma continuava la sua esistenza in Oriente; anzi, nel VI secolo l'imperatore Giustiniano mise in atto un poderoso piano di riconquista dell'Occidente, dimostrando che l'impero romano era tutt'altro che finito. Nel VII secolo però si affacciò sul mar Mediterraneo la potenza araba, fino a pochi anni prima innocua perché divisa in una miriade di tribù, ma ora unita dalla nuova fede islamica. Guidati dal profeta Maometto e dai suoi successori, i califfi, gli Arabi sfruttarono un impero bizantino sfiancato dalle conquiste in Occidente, dal continuo confronto con l'impero persiano e alle prese con divisioni interne di natura religiosa.²⁸ L'espansione islamica fu molto rapida: all'inizio dell'VIII secolo l'impero d'Oriente era ridotto all'Anatolia, Balcani e alcuni possedimenti nell'Italia meridionale. D'altro canto diverse popolazioni, pur non accogliendo gli arabi come liberatori, allo stesso tempo mal

²⁷ Cfr. Augustini *De civitate dei* XX, 7.

²⁸ In molte regioni dell'impero era diffusa infatti l'eresia monofisita, che non accettava la doppia natura umana e divina di Cristo, come stabilito dal concilio di Calcedonia del 451. È probabile che inizialmente anche l'islam sia stato considerato un'eresia cristiana come tante altre.

sopportavano la dominazione bizantina che era particolarmente vessatoria sul piano sia economico che religioso. La Cristianità interpretò l'islam come un castigo di Dio, le cui cause furono ovviamente diverse a seconda dell'interprete: in generale, si ritenne che gli arabi verrebbero rapidamente sconfitti se ebrei ed eretici si convertissero. Ma poteva anche sembrare che le profezie si stessero finalmente avverando e che, con la crisi dell'impero, si stesse avvicinando la fine dei tempi. Quando però lo slancio espansivo terminò e poté iniziare la riconquista cristiana dei territori perduti, si aveva a che fare con una realtà ormai organizzata e stabile: la visione dell'islam quindi cambiò. Un'importante eccezione furono alcuni ambienti religiosi spagnoli (i cosiddetti *cristiani mozarabi*) che si opponevano all'atteggiamento conciliante della Chiesa iberica, considerata apostata, nei confronti del califfato di Cordova. Il più importante rappresentante di questa corrente intransigente fu Eulogio di Cordova, decapitato nell'859 a causa della sua pubblica predicazione antimusulmana: Maometto è un falso profeta, assimilabile all'Anticristo, e la resistenza alla sua falsa religione sarà presto ricompensata alla fine dei giorni. I suoi discepoli portarono avanti questo pensiero, con toni più marcatamente apocalittici. Nella Spagna settentrionale, ancora cristiana, circolarono numerose profezie di liberazione. In Occidente l'islam suscitò minori attese escatologiche, soprattutto quando l'avanzata musulmana si era ormai arrestata e le uniche preoccupazioni erano le azioni di pirateria saracena. Ci furono comunque delle voci fuori dal coro, come la cronaca del franco Fredegario (VII secolo), Agobardo (769-840), vescovo di Lione ma originario della Spagna, e altri scritti che si rifanno più a tradizioni e superstizioni che alle Scritture, sulle cui profezie vigeva la destoricizzazione agostiniana.

Di particolare interesse è il *Sermo de regno cantium* dello Pseudo-Methodio (prima metà del VII secolo), per la maggior parte rielaborazione della tradizione biblica, che godette di una grande diffusione. Rispetto all'originale, scritto in siriano, che pone nel 700 circa la sconfitta definitiva dell'islam, nelle versioni latine il tutto è rimandato alla fine del mondo, in un momento indefinito. Fondamentale è la figura dell'ultimo imperatore: sconfitti i popoli di Gog e Magog che assaliranno le nazioni cristiane, il re dei Romani riconquisterà Gerusalemme e, dopo un breve regno, sul Golgota restituirà a Dio la corona; seguirà l'apparizione dell'Anticristo, la conversione degli ebrei e infine la vittoria di Cristo e la fine dei tempi.²⁹

²⁹ SANCTI METHODII EPISCOPI PATERENSIS *Sermo de regno cantium et in novissimis temporibus certa demonstratio*, in *Sibyllinische Texte und Forschungen*, ed. Ernst Sackur, Halle, Max Niemeyer, 1898, p. 93: «Et cum apparuerit filius perditionis, ascendit rex Romanorum sursum in Golgatha, in quo confixum est lignum sanctae crucis. In quo loco pro nobis Dominus mortem sustenuit, et tollit rex coronam de capite suo et ponet eam super crucem, et expandit manus suas in caelum et tradit regnum christianorum Deo et patri et adsumetur crux in caelum simul cum coronam regis», trad. «Quando apparirà il Figlio della Perdizione, il re dei Romani salirà sul Golgota dove è stato piantato il legno della Santa Croce. Là Nostro Signore ha

L'idea della fine del "tempo della Chiesa", il millennio della sesta età, riapparve intorno all'anno mille. Nell'Europa a cavallo tra X e XI secolo alcune visioni millenaristiche circolarono, ma furono credenze perlopiù popolari che trovarono scarsa risonanza negli ambienti più colti che però notarono questi fervori (importanti sono ad esempio le testimonianze di Abbone di Fleury, Rodolfo il Glabro e Sigeberto di Gembloux): a conferma della scadenza del millennio venivano osservati numerosi eventi astronomici e le incursioni normanne, saracene e ungariche potevano essere assimilate all'assalto di Gog e Magog. Questi segni apocalittici erano comunque molto deboli: i Normanni già all'inizio del X secolo si stabilirono nel regno franco entrando nelle vicende politiche europee; gli Ungari vennero sconfitti da Ottone I nel 955 e, stabilitisi nell'attuale Ungheria, furono cristianizzati; già prima dell'anno mille non c'erano più basi saracene sulla sponda settentrionale del Mediterraneo. Sul "fatidico" anno mille, come d'altronde un po' per tutta la storia, la verità non sta in nessuno degli estremi:

Non si riesce ad individuare alcun terrore paralizzante, alcuna disperazione accecante, alcuna rappresentazione mortificante. [...] I «terreurs de l'an mil» devono essere cancellati dalla storia, ma non però l'attesa sempre più preoccupata di una reale conflagrazione cosmica, che può avere inizio forse persino nell'anno 1000, non la paura collettiva alimentata da una sciente incertezza di fronte a un declino che incomincia «adesso».³⁰

Di quel periodo è degno di nota il *De ortu et tempore Antichristi* di Adson (910 ca.-992),³¹ monaco di Montier-en-der, che compose l'opera poco dopo il 950 su richiesta di Gerberga, sorella di Ottone I. Si tratta di una raccolta di immagini già note: l'Anticristo nascerà tra gli ebrei, risiederà a Babilonia e successivamente, al culmine della persecuzione contro i cristiani, a Gerusalemme dove ricostruirà il Tempio ponendovi il suo trono; sarà adorato dagli ebrei fino a quando Enoch ed Elia, rimandati da Dio sulla terra, non li convertiranno, prima di perire anch'essi durante la persecuzione; Cristo infine tornerà e sconfiggerà l'Anticristo sul monte degli Ulivi; seguirà, dopo un tempo non specificato, il giudizio finale. L'Anticristo verrà solo dopo la fine dell'impero romano, in linea con la

conosciuto la morte per noi, e il re leverà la corona dalla sua testa e la deporrà sulla Croce. Alzerà le mani verso il cielo e rimetterà il regno dei cristiani a Dio Padre, e la Croce sarà portata in cielo con la corona del re» (trad. da Flori, *La fine del mondo*, p. 86-87).

³⁰ FRIED Johannes, *L'attesa della fine dei tempi alla svolta del millennio*, in *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo*, trad. di Elvira Magro, p. 84. Un classico sull'argomento è il tentativo di lettura psicologica delle attese escatologiche, più o meno sentite, a livello sia popolare che colto-ecclesiastico attorno all'anno mille e della "nuova primavera" che investì l'Europa una volta passata la scadenza del millennio che Georges Duby compie nel saggio *L'An Mil* basandosi sulle testimonianze letterarie di quel periodo (cfr. DUBY Georges, *L'Anno Mille. Storia religiosa e psicologia collettiva*, trad. di Liliانا Zella, Torino, Einaudi, 1976 [ed. orig. *L'An Mil*, Paris, Julliard, 1967]). Cfr. anche Cantarella, *Una sera dell'anno Mille*, p. 229-262; LANDES Richard, *Anno Mille*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. 1, Roma, Città Nuova, 1998, p. 95-96.

³¹ ADSO DERVENSIS *De ortu et tempore Antichristi. Necnon et tractatus qui ab eo dependunt*, ed. Daniel Verhelst, Turnhout, Brepols, 1976 (CCCM 45).

tradizione dei quattro imperi universali: Adsona nota che l'impero, nel momento in cui scrive, è travagliato da numerosi conflitti ma non è prossimo alla fine, e non azzarda parallelismi con la divisione in dieci regni del libro di Daniele e dell'Apocalisse. È presente invece la profezia dell'ultimo imperatore, che per Adsona sarà un re franco.

3. *La crociata e la fine dei tempi*

Lo Pseudo-Methodio e Adsona ci conducono direttamente alle attese escatologiche legate alla riconquista di Gerusalemme e alle crociate. Gerusalemme fu da sempre la più importante meta di pellegrinaggio della Cristianità, seguita da Roma e Santiago de Compostela, e nel corso dell'XI secolo aumentò moltissimo la quantità di pellegrini che si mettevano in viaggio per la Terra Santa, con motivazioni talvolta legate ad attese escatologiche.³² Gerusalemme era governata dai musulmani e questo fatto era fonte di turbamento in Europa: Gerberto d'Aurillac (Aurillac, 950 ca.-Roma, 1003), dal 999 papa Silvestro II, nel 984 scrisse simbolicamente a tutti i cristiani d'Occidente perché dessero il loro contributo a mantenere *glorioso* il sepolcro di Cristo contro i pagani, ovvero i musulmani, perché tale dovrà rimanere fino alla fine dei tempi:

Sed cum propheta dixerit: *Erit sepulcrum ejus gloriosum*, paganis loca
sancta subvertentibus, tentat diabolus reddere inglorium.³³

All'inizio dell'XI secolo il califfo fatimide Al-Hakim fece distruggere la basilica del Santo Sepolcro. In Occidente la responsabilità dell'accaduto venne fatta ricadere anche sugli ebrei, con i primi *pogrom* (violenze e stragi antisemite) che preannunciarono i massacri di fine secolo. Si stava inoltre affermando l'idea di una vera spedizione militare per liberare la Terra Santa: il primo progetto fu di papa Gregorio VII, concretizzato da Urbano II nel 1095.

Le crociate furono uno dei terreni su cui si combatté la disputa fra papato e impero come poteri universali. Da un lato infatti il papa si pose come elemento unificatore e

³² Come ad esempio notò Rodolfo il Glabro: «Pretera, dum quidam de sollicitoribus, qui eo tempore habebantur, consulti a pluribus fuissent, quid tantus populorum concursus ad Hierosolimam designaret, olim seculi inauditus preteriti, responsum est a quibusdam satis caute non aliud portendere quam adventum illius perditum Antichristi, qui circa finem seculi istius, divina testante auctoritate, prestolatur adfuturus», trad. «Alcune delle menti più acute che c'erano allora vennero interpellate da molti sul significato di un così gran movimento di folle verso Gerusalemme, del tutto ignoto in epoca precedente. La risposta data da alcuni, pur con molta cautela, fu che tutto questo null'altro prefigurava se non l'avvento di quello scellerato Anticristo che, secondo la testimonianza della Sacra Scrittura, è atteso alla fine di questo mondo» (RODOLFO IL GLABRO, *Cronache dell'Anno mille (Storie)*, a cura di Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1989, p. 234-235).

³³ GERBERTI, POSTMODUM SILVESTRI PAPAE II, *Epistola XXVIII ex persona Hierusalem devastatae universalis Ecclesiae*, in *Operum pars III. Epistolae et diplomata*, ed. Andrea Duchesnio, Turnhout, Brepols, rist. anast. 1968 (MPL 139, col. 208bc): «Tuttavia, benché il profeta abbia detto: "il suo Sepolcro sarà glorioso", il diavolo tenta di privarlo di questa gloria per mezzo dei pagani che devastano i luoghi santi» (trad. da Flori, *La fine del mondo*, p. 103).

soprattutto legittimatore del pellegrinaggio armato, dall'altro i sovrani germanici sfruttarono le profezie (e allo stesso modo fecero i loro omologhi bizantini) secondo cui solo l'imperatore avrebbe avuto l'autorità di unire la Cristianità e il potere di sconfiggere gli infedeli liberando Gerusalemme. Questa ideologia trovò la sua massima espressione nella partecipazione alla terza crociata di Federico Barbarossa.

Gli storici della prima crociata non posero particolarmente l'accento sugli aspetti escatologici dell'impresa: riportano i segni e i prodigi che accompagnarono la predicazione, descrivono come miracolose le vittorie sui musulmani, non nascondono l'ampiezza del massacro che seguì la presa di Gerusalemme (descritta con termini ripresi anche dall'Apocalisse giovannea); alla liberazione della Città Santa non era però seguita la fine del mondo e i cronisti dovettero evidentemente tenere conto di questo.

Diversamente, il carattere escatologico della crociata era probabilmente presente prima della spedizione. Delle quattro versioni a nostra disposizione del discorso che Urbano II fece a Clermont, solo in Gilberto di Nogent sono presenti toni apocalittici:

Et est vobis praeterea summa deliberatione pensandum, si ipsam matrem ecclesiarum Ecclesiam, vobis elaborantibus, ad Christianitatis cultum refflorere, Deo per vos agente, contigerit, ne forte contra propinqua Antichristi tempora ad fidem partes Orientis aliquas restitui velit.³⁴

Si ritiene che Gilberto, essendo l'unico cronista che riporta queste parole, mise in bocca a Urbano parole che in realtà non disse; risulta però strano che l'abate avesse inventato questo passaggio escatologico in un racconto scritto nel 1108, a crociata ampiamente conclusa.³⁵ Non c'è dubbio invece che i contenuti apocalittici non mancassero nei discorsi di molti predicatori che promossero la crociata, primo fra tutti Pietro l'Eremita. Prevedendo la conversione finale degli ebrei, alcuni di essi furono responsabili, soprattutto in Germania, del massacro di intere comunità semite: il più zelante fu Emich di Flonheim, che oltretutto si riteneva l'ultimo imperatore della profezia dello Pseudo-Methodio. La Chiesa condannava queste pratiche e i loro fomentatori, rei di sostenere di aver ricevuto mandato direttamente da Dio, e i cronisti si adeguarono nel dipingerli come scismatici o eretici.

La prima crociata non ebbe un carattere eminentemente escatologico come talvolta si è ritenuto, ma un tale sentimento era probabilmente diffuso tra coloro che parteciparono all'impresa, ma venne in ogni caso smorzato dai cronisti che scrissero le loro opere negli

³⁴ VENERABILIS GUIBERTI ABBATIS S. MARIAE DE NOVIGENTO *Gesta Dei per Francos*, in *Opera Omnia*, Turnhout, Brepols, rist. anast. 1970 (MPL 156, col. 700c): «Ecco ancora un'altra considerazione a cui dovete attribuire un'estrema importanza: se Dio, agendo per vostro mezzo, impiega i vostri sforzi per far rifiorire il culto cristiano nella chiesa madre di tutte le chiese, è possibile che lo faccia allo scopo di ristabilire la fede in Oriente e di resistere ai tempi dell'Anticristo che si avvicinano» (trad. da Flori, *La fine del mondo*, p. 113).

³⁵ Cfr. Flori, *La fine del mondo*, p. 114.

anni seguenti, quando ci si era resi conto che, dopo la riconquista di Gerusalemme, nulla di ciò che era atteso si era verificato.

La seconda crociata non fu infatti segnata da un'analogia spinta escatologica. La Parusia era ancora considerata vicina (la *Chronica* ne è un chiaro esempio) ma la spedizione d'Oltremare ebbe un carattere molto diverso: non ci si recava a Gerusalemme per *assistere* ai tempi ultimi, si andava in pellegrinaggio per *prepararsi* alla fine dei tempi: san Bernardo, il grande predicatore della crociata, propose la nuova impresa in questi termini. Nata da un motivo occasionale – la presa di Edessa nel 1145 – la spedizione veniva così trasformata in un grande movimento penitenziale. Posta sotto una particolare disciplina dettata dalla Chiesa, unica autorità dispensatrice del perdono divino, alla seconda crociata parteciparono per la prima volta dei sovrani europei (Corrado III e Luigi VII). La sconfitta di fronte alle mura di Damasco mise in crisi Bernardo, che fu oggetto di molte critiche: questa nuova impostazione della crociata gli permise però di difendersi, perché se il primo obiettivo era la salvezza delle anime, il fallimento militare non significava che il più importante risultato non fosse stato raggiunto.³⁶

4. *“Senescens saeculum”*: la fine dei tempi nella *Chronica*

Nel narrare la storia del mondo, nei primi sette libri della *Chronica* Ottone pone anche le premesse per la sua negazione: i continui stravolgimenti politici, l'incertezza delle cose umane e la vanità dei beni terreni fanno sì che per l'autore l'unico vero valore della storia sia tutto concentrato nell'epilogo, nel momento in cui si annulla nell'eternità. Questo non significa che non valga la pena di affrontare un tale studio, che anzi risulta necessario per rendere gli uomini consapevoli della realtà delle cose; per il ristretto gruppo di coloro che sono chiamati a responsabilità di governo, vi è inoltre un particolare scopo didattico, come Ottone ricorda al nipote Federico: «Honestas ergo erit et utilis excellentiae vestrae historiarum cognitio».³⁷

La storia universale descritta nella *Chronica* è, in ultima analisi, una *antistoria*, fin dall'inizio rivolta alla meta finale.³⁸ Nel momento in cui Ottone compose la sua opera, in lui

³⁶ Cfr. ALPHANDÉRY Paul - DUPRONT Alphonse, *L'escatologia nella disciplina dell'ordine politico*, in *La cristianità e l'idea di crociata*, Libro primo: *le prime crociate*, trad. di Brunella Foschi Martini, Bologna, Il Mulino, 1974, p. 153-195 [ed. orig. *La Chrétienté et l'Idée de Croisade*, Paris, Editions Albin Michel, 1954] e Flori, *La fine dei tempi*, p. 119-120

³⁷ *Otonis Ep. Fr. Chronica*, ep. dedic. ad imp. et ad can. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 2).

³⁸ Come ha giustamente notato Raoul Manselli, «Tutti, in modi e forme diverse, ritornano sul tema escatologico, come il momento supremo della storia della cristianità, sia che, come per Ottone di Frisinga, costituiscano i binari obbligati della storia, quelli che dovranno essere comunque percorsi, in un piano provvidenziale già stabilito, in cui mancano soltanto le determinazioni nominali e le figure fisiche che lo realizzano, sia che, come per Anselmo di Havelberg, mostreranno la creatività dello Spirito Santo nella

era viva la convinzione non solo che il mondo si trovava nella sua ultima età, dal momento che dopo l'Incarnazione nient'altro di altrettanto importante sarebbe dovuto accadere, ma che la storia mostrava chiaramente che la fine dei tempi era ormai prossima. Ottone evidenzia tre elementi che confermano questa teoria:

- Questa conclusione deriva dal percorso storico in sé, considerando i percorsi di *translatio* dall'Oriente verso l'Occidente del potere politico e della conoscenza.
- Il continuo rafforzamento del potere spirituale sui poteri temporali ha raggiunto, alla fine dell'XI secolo, il massimo livello, rompendo quegli equilibri fra *sacerdotium* e *imperium* che fino a quel momento avevano guidato la Cristianità.
- In tutta la Cristianità si diffondono sempre più le forme di vita monastica, preannuncio della stabilità e della pace finale.

Prima di affrontare questi tre temi è necessaria un'importante precisazione. È vero che Ottone ritiene la fine dei tempi vicina, ma in nessun caso azzarda cronologie assolute o relative per fissare il momento della Parusia. In questo è perfettamente in linea con la dottrina agostiniana, accolta pienamente anche da Orosio, che nel XII secolo era considerata già da tempo canonica: per quanto si possano cercare tra le pieghe della storia e nei testi profetici indizi sulla fine dei tempi, stabilire in quale momento giungerà è impossibile. Gli elementi raccolti da Ottone costituiscono solo delle prove che essa non è lontana ma, come ricorda l'evangelista Matteo, «non sapete né il giorno né l'ora»,³⁹ per cui la Parusia resta imprevedibile.

L'idea di una decadenza basata sullo spostamento da est verso ovest ha origini antiche, che Ottone rintraccia nella Bibbia e riporta parlando del Paradiso terrestre:

Ad orientem igitur, quantum ex scriptis Geneseos conic potest, in terra
Eden creata paradus creditur.⁴⁰

Anche l'immagine della statua del capitolo 2 del libro di Daniele, con la successione di materiali sempre più vili (oro, argento, bronzo, ferro e infine argilla) trasmette lo stesso

storia» (MANSELLI Raoul, *Il tempo escatologico (secoli XII-XIII)*, in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIIe siècles. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris, 9-12 mars 1981*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984, p. 542). Sull'escatologia del XII secolo cfr. anche GOETZ Hans-Werner, *Endzeiterwartung und Endzeitvorstellung im Rahmen des Geschichtsbildes des Früheren 12. Jahrhunderts*, in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven, Leuven University Press, 1988, p. 306-332; MORRISON Karl F., *The Exercise of Thoughtful Minds: The Apocalypse in Some German Historical Writers*, in *The Apocalypse in the Middle Ages*, p. 352-373; POTESTÀ Gian Luca, *Gli spazi dell'Anticristo*, in *Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana*, p. 393-421; RAUH Horst D., *Eschatologie und Geschichte im 12. Jahrhundert. Antichrist-Typologie als Medium der Gegenwartskritik*, in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven, Leuven University Press, 1988, p. 333-358.

³⁹ Mt 25, 13.

⁴⁰ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, 2 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 38).

principio di declino, legato allo spostamento della dignità imperiale da Babilonia a terre poste sempre più a Occidente, come è stato descritto nel capitolo precedente.

La *translatio imperii* non è l'unico fenomeno di questo tipo che Ottone riconosce nella storia: come il potere nel tempo migrò da est verso ovest, con l'approdo finale presso i Franchi e i Germani, anche la conoscenza compì un viaggio simile, la *translatio studii*:

Egiptus quoque magna ex parte inhabitabis narratur et invia. Hinc translata esse scientiam ad Grecos, deinde ad Romanos, postremo ad Gallos et Hispanos diligens inquisitor rerum inveniet. Et notandum, quod omnis humana potentia seu scientia ab oriente cepit et in occidente terminatur, ut per hoc rerum colubilitas ac defectus ostendatur.⁴¹

Ottone entra nel dettaglio della questione all'inizio del libro V, a partire ancora una volta dal libro di Daniele («Ora tu, Daniele, chiudi queste parole e sigilla questo libro, fino al tempo della fine: allora molti lo scorreranno e la loro conoscenza sarà accresciuta»⁴²):

Hinc est, quod multae antecessores nostros, preclarae sapientiae ac excellentium ingeniorum viros, latuerunt causae, quae nobis processu temporum ac eventu rerum patere ceperunt.⁴³

La conoscenza antica fu quindi già molto grande, come era opinione comune negli ambienti culturali del XII secolo (basta ricordare il detto di Bernado di Chartres «nani sulle spalle di giganti»), ma senza la rivelazione divina essa non fu completa. Se paragonato al burrascoso percorso delle istituzioni politiche, Ottone osserva un progresso sicuramente più lineare, che ebbe il suo apice antico nella filosofia greca, accompagnato dalla migrazione verso Occidente:

Sapientiam autem primo in oriente, id est in Babylonia, inventam ac inde in Egyptum, eo quod Abraham tempore familis illuc descendit, translata fuisse Iosephus in primo Antiquitatum libro ostendit, ita dicens de Abraham; *Aritmeticam eis contulit et quae de astrologia sunt ipse quoque contradidit. Nam ante Abreham haec Egyptii penitus ignorabat. Dehinc derivatam ad Grecos philosophorum tempore idem auctor innuit his verbis: A Chaldeis enim haec plantata noscuntur in Egypto. Unde et pervenisse dicuntur ad Grecos.* Sic Iosephus. Deinde eam ad Romanos sub Scipionibus, Catone ac Tullo et precipue circa casarum tempora, poetarum grege diversa carmina concinente, ac post ad ultimum occidntem, id est Gallias et Hispanias, nuperrime a diebus illustrium doctoris Berengarii, Managaldi et Anshelmi translata apparet.⁴⁴

⁴¹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, Prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 8).

⁴² Dn 12, 4.

⁴³ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* V, Prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 226).

⁴⁴ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* V, Prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 227).

La *translatio studii*, raggiunti gli estremi confini occidentali, con le scuole e i maestri del XII secolo toccò le vette più elevate. La conclusione a cui giunge Ottone appare scontata:

Nos vero non solum credere, sed et videre quae premissa sunt possumus, dum mundum, quem pro mutatione sui contempnendum predixrunt, nos iam deficientem et tanquam ultimi senii extremum spiritum trahentem cernimus.⁴⁵

La *translatio imperii* nel frattempo è accompagnata, dopo l'affermazione del cristianesimo, dal processo di accrescimento del potere spirituale a scapito del potere temporale, evidente dopo la spartizione di Verdun tra i figli di Ludovico il Pio: «Vide iam regno decrescente ecclesiam tantae auctoritatis factam»,⁴⁶ commenta Ottone all'inizio del libro VI. Il significato escatologico di questo fenomeno è stato efficacemente descritto da Elisabeth Mégier:

Ottone ci spiega che come l'impero romano pagano ha preparato la realizzazione della Chiesa sulla terra, così questa Chiesa terrestre sta preparando la Chiesa del cielo, e come già nell'impero pagano la Chiesa cristiana aveva cominciato a crescere, così nella Chiesa della terra sta crescendo quella del cielo: cioè, tramite il rafforzamento dello 'spirituale' rispetto al 'temporale'.⁴⁷

La rottura degli equilibri tra temporale e spirituale, mai stabili a causa dell'imperfezione della condizione umana, avvenne alla fine dell'XI secolo. Ottone descrive questo periodo drammatico mettendo in primo piano due avvenimenti tra loro legati. Il primo è naturalmente lo scontro tra Gregorio VII ed Enrico IV, quest'ultimo scomunicato e deposto, in linea con la nuova impostazione politica espressa dal *Dictatus papae*, esito estremo della riforma gregoriana che, come abbiamo visto, Ottone non approvava:

Anno sequenti Alexander vita et sacerdotio perfunctus decessit sedemque Hiltibrando archidiacono suo, qui Gregorius VII dictus est, reliquit. Exhinc scisma gravissimum, eo quod absque consensu regis per electionem constitutus fuerat, oritur. [...] At romanus pontifex regem sepe vocatum excommunicavit, eiusque, ut dicitur, consilio at auctoritate Radolfus Alemannorum dux a quibusdam principibus rex creatur. [...] Lego et relego Romanorum regnum sive imperatorum gesta et nusquam invenio quemquam eorum ante hunc a Romano pontifice xcommunicatum vel regno privatum. [...] Romanum imperium, ferro in Daniele comparatum, *pedes ex parte ferreos, ex parte fictiles habuit, donec a lapide exciso de monte sine manibus*

⁴⁵ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* V, Prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 228).

⁴⁶ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VI, 3 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 265).

⁴⁷ Mégier, *La Chiesa cristiana*, p. 534

percussum subrueretur. Quid enim aliud, sine meliōs sententiae preiudicio, lapidem sine manibus excisum quam ecclesiam.⁴⁸

L'accostamento è quindi tra l'umiliazione di Enrico, colpito dal *gladium anathematis*, e i piedi della statua colpiti dalla pietra, il «regno che non sarà mai distrutto e non sarà trasmesso ad altro popolo»,⁴⁹ rappresentato dall'autorità spirituale che preannuncia la venuta finale del regno di Dio. «Diadema regni a sacerdotali gladio feriendum foret, in se ipsum dividitur»:⁵⁰ le conseguenze di questo evento gravissimo non si fecero attendere, infatti in Germania scoppiò la guerra civile. Il secondo episodio che convince Ottone a ritenere vicina la fine del mondo è la ribellione di Enrico V contro il padre, che fu costretto ad abdicare nel 1105. Non c'è dubbio che Ottone, come suddito dell'impero, si sentì profondamente colpito da questo evento. Lo scontro tra gli eserciti dei due sovrani Salici è descritto con immagini normalmente estranee allo stile dell'autore, che vuole qui rendere tutta la tragicità della scena:

Igitur regno miserabiliter in se ipso diviso, ex omnibus eius viribus coadunato milite, ferro flammaque crudeliter vastata terra in ripa Regini fluminis utraque, scilicet pater et filius, consedit. Iam castra disponuntur, iam acies ordinantur, iam ad parricidiale scelus pater in filium, filius in patrem a suis inflammantur, sed fluminis alveo nefarii conatus inpediebantur. Videres lacrimabiles ac miserabiles apparatus, cerneres mundum contemptum sui luce clarius effectibus suis prodentem, quod videlicet contra legem naturae filius in patrem assurgeret, contram normam iusticiae miles regem, servus dominum impugnare pararet, frater contra frater, consanguineos contra consanguineum staret ac proprii sanguinis consortis sanguinem fundere cogitaret.⁵¹

Il commento di Ottone è altrettanto eloquente:

Et nota, quod haec nostra tempora, quae utique novissima creduntur, tanquam prioribus sceleribus finem inpositura ac velut mundi terminum ex flagitiorum immanitate minantia et ex obposito regnum Christi appropinquaturum prodentia, sicut quosdam, ut dixi, sceleratissimos ac mundi amatores avidissimos, sic alios zelo Dei ferventissimos ac caelesti desiderio plenissimos habent.⁵²

I tempi ultimi sono vicini perché nel mondo non c'è più equilibrio e ormai regnano i due estremi, in negativo – la guerra civile, il parricidio e ogni genere di peccato – e in

⁴⁸ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VI, 34-36 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 303-305).

⁴⁹ Dn 2, 44.

⁵⁰ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VI, 34 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 303).

⁵¹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, 9 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 319-320).

⁵² Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, 9 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 320).

positivo, i monaci che desiderano ardentemente la pace celeste. Poche righe dopo, quasi come reazione al vertice della miseria umana appena descritto, Ottone parla degli ordini monastico-cavallereschi della Terra Santa. Quando conclude la narrazione della storia terrena, con le ultime ribellioni e lotte fratricide in Boemia, Polonia e Francia settentrionale, Ottone appare sconsolato:

Apud nos vero tam tetra iam videtur confusio, ut non solum reliquo anni circulo preda et incendio concta permisceant, sed et in ipso quadragesimali et penitentiali tempore contra divinas et humanas leges desevire non pertimescant. Tanta postremo preteritorum memoria, presertim incursu, futurorum metu discriminum urgemur, *ut responsum mortis in nobis accipientes etiam tedeat nos vivere*, presertim cum tam ex peccatorum nostrorum multitudine quam tumultuosissimi temporis feculenta improbitate haut diu stare posse mundum putaremus, nisi sanctorum meritis vere civitatis Dei civium, quorum in toto orbe copiosa varie et pulchre distincta florent collegia, sustentaretur.⁵³

Ciò che ha salvato il mondo finora sono dunque i santi che vivono sulla terra, segno visibile della pace celeste, ovvero gli ordini monastici. Il *tempo dei monaci*, è un tema particolarmente caro a Ottone, che a Frisinga continuò per quanto possibile a seguire la regola cistercense, a cui è riservato il finale del libro VII. Questo elogio conclusivo della vita monastica rappresenta una sorta di capitolazione di fronte alla miseria del mondo, di cui essa costituisce l'unico parziale rimedio. I monaci infatti vivono isolati dal resto del mondo, sfuggendo al continuo mutare delle cose:

Omnes hii ab omni misero mundi rotatu, de quo supra disputamus est, seclusi, post senarii laboris perfectionem in veri sabbati pace eternam quietem pregustando positi.⁵⁴

In accordo con la riflessione di Elisabeth Mégier, questo è uno dei passaggi che mostrano l'adozione della divisione agostiniana della storia in sei età come i giorni della creazione, anche se Ottone non è esplicito come Agostino. Questo particolare caso non sarebbe comunque riferito a una suddivisione in epoche ma all'idea che i monaci anticipano la pace finale in qualunque periodo storico vivano, in una sorta di "sabato permanente". In altre occasioni però il collegamento con la settimana della creazione, e quindi un uso del settimo e dell'ottavo giorno con chiaro riferimento escatologico, è invece molto chiaro:⁵⁵

⁵³ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, 34 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 368-369).

⁵⁴ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, 35 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 373).

⁵⁵ Cfr. MÉGIER Elisabeth, *Il tempo dei monaci nella Historia de duabus civitatibus di Ottone di Frisinga: anticipazione dell'età dello Spirito di Gioacchino da Fiore?*, "Florensia: bollettino del Centro internazionale di studi gioachimiti", vol. 13/14 (1999-2000), p. 281-296.

Sunt qui VI tubas ante novissimam sanctos predicatorum, qui per VI mundi aetates verbo sacrae exhortationis torpentia corda nunc quasi concisius insonando premiorum promissis allegerint, nunc velud asperius increpitando minis et terrore penarum perculserint, intelligant, quales in prima Enoch, in secunda Noe, in tertia Abraham et patriarchae, in quarta Moyses, in quinta David et prophetae, in sexta Christus at apostoli eorumque sequaces fuere. At septimam, quam et novissimam, vocem ad excitationem dormientium emissam, tanto terribilius concrepantem, quanto presentius et quasi realius ea, quae ante predicta fuerunt, ipso effectu prodentem, vocant.⁵⁶

Haec est octava, quae *sabbatum vesperam non habens* subsequitur vel potius continuat. Haec enim vespera non in noctem vergendo tenebrescit, sed in primam sabbati, quae et octava, non terminata animarum requie, sed receptis corporibus duplicata lucescit. Haec requies ex requie, sabbatum ex sabbato, mensis ex mense. Haec *erit in fine sine fine*.⁵⁷

Ottone quindi utilizza le età del mondo solamente con riferimento escatologico, mentre per la storia del mondo vale la successione imperiale. L'Europa del XII secolo e la sua appendice d'Oltremare, pullulanti di monasteri, sono anch'esse segno che la storia è ormai vicina alla sua conclusione.

Per Ottone la prossima fine dei tempi è dunque evidente: *translatio* giunta agli estremi confini occidentali, esaltazione dei poteri spirituali sui temporali, diffusione della vita monastica. Resta da chiarire quale posto occupa l'ideale imperiale in questa visione escatologica. Il libro VIII è aperto da una tripartizione della storia, questa volta basata non sugli imperi terreni e l'Incarnazione (I, 6) ma sul rapporto tra le *civitates*:

Cum enim civitas Christi seu regnum eius secundum presentem statum vel futurum ecclesia dicatur, aliter se modo quamdiu bonos et malos in uno gremio fovere cernitur, habet, aliter tunc, cum solos bonos in superni sinus gloria servavit, habitura erit, aliter antequam *plenitudo gentium introiret*, sub principibus gentium vivens, se habuit. [...] Civitas perversae triplex eque status invenitur, quorum primus ante gratiam, secundus tempore gratiae fuit et est, tercius post presentem vitam erit. Primus miser, secundus miserior, tercius miserrimus. E contra alterius partis primus abiectus, secundus prosper, tercius beatus, vel primus humilis, secundus mediocris, tercius perfectus.⁵⁸

Questi tre stadi rappresentano le fasi del dispiegamento del disegno provvidenziale divino. Come già altrove, Ottone parlando delle città si mostra ambiguo, perché prima

⁵⁶ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VIII, 14 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 412-413).

⁵⁷ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VIII, 34 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 455-456).

⁵⁸ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VIII, Prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 390-391).

descrive la Chiesa *permixta* come “regno di Cristo”, poi continua ad affermare l’esistenza di una *civitas perversae*. La contraddizione può essere superata considerando quanto emerso nel capitolo precedente sull’idea di *civitas terrena spiritualis*: non c’è dubbio che la Chiesa, intesa come collettività dei fedeli, dopo l’Incarnazione e da quando il cristianesimo si è affermato nell’impero romano vive in prosperità, ma Ottone separa questa condizione dalla destinazione finale degli individui:

Sed communem sacrae scripturae usum simplici oculo intendendo omnes in ecclesia fidem tenentes catholicam civitatem Christi vocamus, Deo, qui solus novit, qui sint eius, iudicium discussionemve singulorum relinquentes.⁵⁹

il prologo del libro VIII è emblematico per mostrare come nel Medioevo il piano concreto e quello mistico-spirituale fossero considerati vicini, se non intrecciati fino a confondersi: Ottone, nel momento in cui ha cercato un riavvicinamento al pensiero agostiniano originale, ha constatato tutta la distanza dal vescovo di Ippona, colmabile solo costruendo un pensiero che si sviluppa su due piani, individuale e collettivo. Su questo tema, la riflessione di Agostino si concentra invece sul primo.

In questo sviluppo della storia l’impero è un elemento fondamentale: la città di Dio è dapprima sottomessa agli imperi pagani, poi si afferma attraverso l’impero romano per approdare infine alla meta celeste. Seguendo l’azzeccatissima immagine della ruota, la potenza dell’impero inizialmente fu in crescita, dagli Assiri fino all’apice con Roma. La venuta di Cristo segnò l’inizio della parabola discendente, con la contemporanea lenta ascesa della Chiesa. Come avviene per un punto di una ruota che gira, una volta raggiunto il vertice più elevato non può che seguire il declino, che inizialmente è lento: l’impero infatti si trasformò, entrando anch’esso nella Chiesa e vivendo un periodo ancora di splendore – con la *renovatio* carolingia – a cui seguì la rapida discesa, fino all’epilogo della fine del libro VI. Il settimo, con «una posizione intermedia tra storia terrena e escatologia»,⁶⁰ è il libro in cui è descritto un mondo che si prepara alla fine dei tempi, in cui l’impero ha ormai esaurito il proprio compito.

Considerato il questi termini, possiamo ritenere che Ottone identificasse nell’impero il κατέχων che impedisce la manifestazione dell’Anticristo: non lo afferma mai esplicitamente, ma gli elementi a favore di questa associazione sono numerosi, sicuramente più abbondanti che in Orosio o in Agostino. Nell’escatologia della *Chronica* l’impero è dunque protagonista attraverso la sua fine, che è inscritta del disegno divino: abbattuto non dall’Anticristo e dai

⁵⁹ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VIII, Prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 391).

⁶⁰ Mégier, *Il tempo dei monaci nella Historia*, p. 291.

suoi seguaci, bensì da quella Chiesa che grazie ad esso è cresciuta e si è affermata. Per l'impero Ottone prospetta quindi una fine tutt'altro che "eroica" anche se, beninteso, necessaria perché voluta di Dio nel momento ritenuto più opportuno. Questo non significa che Ottone approvasse l'operato del papato mentre umiliava l'impero, perché «se a Ottone serve un contesto escatologico per spiegare le difficoltà dell'impero, ciò non vuol dire che la fine del mondo sia per lui un evento auspicato»⁶¹ (non va dimenticato che per Ottone, come per Orosio e Agostino, il fatto che tutto concorre ad attuare il disegno divino non significa affatto che tutto dev'essere moralmente giustificato). A ritardare la Parusia contribuirebbero anche le preghiere e la santità dei monaci.

A esclusione del prologo, il libro VIII è ampiamente una ripresa dell'Apocalisse di Giovanni e del libro XXII del *De civitate dei*, con elementi tratti dal *Commentarius in Hierarchiam coelestem* e dalla *Summa Sententiarum* di Ugo di San Vittore. È la parte meno originale della *Chronica*, in cui Ottone narra dei tempi ultimi, fedele alla tradizione della Chiesa: questo libro è molto diverso dai precedenti, uscendo completamente da qualunque narrazione storica, ma allo stesso tempo costituisce la necessaria e inseparabile conclusione di una storia universale.⁶²

Il primo capitolo è dedicato alle persecuzioni contro la Chiesa: le prime sono quelle condotte dall'impero romano pagano, che usano la violenza; le seconde sono le persecuzioni che lacerano la Cristianità, condotte dagli eretici, che si servono dell'inganno; le terze sono quelle degli ipocriti, che utilizzano la falsità; l'ultima, la persecuzione dell'Anticristo, sommerà i caratteri di tutte le precedenti. Ottone parla poi della comparsa dell'Anticristo, che alcuni ritengono possa essere l'imperatore Nerone,⁶³ e della potenza di Satana che investirà il mondo per mille anni (specificando che il millennio corrisponde alla pienezza dei tempi) con grande sofferenza per la Chiesa. Gli uomini inizieranno ad adorare l'Anticristo, in particolare gli ebrei; Dio invierà Enoch ed Elia a predicare la verità, ma i due profeti saranno

⁶¹ Mégier, *Il tempo dei monaci nella Historia*, p. 292.

⁶² «Otto of Freising confined his direct citations of the Apocalypse entirely to the last book of the *Chronicle*. To be sure, there are references to the two cities in prefatory and concluding sections of other books, but these lack direct quotations, and, having no development in the main narrative of individual books, they suggest an appliqué work of revision, rather than consistent organizing principles. (Otto inclined to rest such apocalypticism as occurs in his first seven books on texts in Daniel seconded by citations from Isaiah and Ezechiel.) The subject of Book 8, Otto wrote, was the states into which the city of Christ and the evil city would enter after this life, although, in fact, he devoted considerable attention to the exaltation of the evil city by Antichrist. There, his regarding of the Apocalypse gave him occasion to delight in higher speculative reaches, with the Apostle Paul and, especially, with Dionysius the Areopagite, "the divine philosopher". Thus, in subject and in method of discourse, Otto recognized that Book 8 differed from all the previous sections» (Morrison, *The Exercise of Thoughtful Minds: The Apocalypse in Some German Historical Writers*, in *The Apocalypse in the Middle Ages*, p. 359-360).

⁶³ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VIII, 2. Nel secondo libro Ottone parla anche di un'altra credenza: Artaserse, re dei Persiani, intorno alla metà del IV secolo a.C. esiliò molti ebrei nell'Ircania, vicino al mar Caspio. Si dice che alla fine dei tempi ricompariranno improvvisamente a servizio dell'Anticristo (cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* II, 23).

messi a morte dall'Anticristo:⁶⁴ gli ebrei allora si convertiranno alla vera fede e potrà così avere inizio la seconda venuta di Cristo.⁶⁵ Il mondo sarà distrutto e purificato dal fuoco, come avevano predetto Platone, alcuni poeti antichi, la sibilla Eritrea e gli apostoli,⁶⁶ trasformandosi da un mondo corruttibile a uno incorruttibile.⁶⁷ Verrà poi il momento della resurrezione dei morti, e a questo proposito Ottone riprende delle questioni sulla nuova condizione umana già affrontate da Agostino.⁶⁸ La settima tromba annuncerà il giudizio finale, in cui i giusti saranno salvati e gli iniqui dannati, riprendendo l'immagine del trono e dei libri come descritta nell'Apocalisse.⁶⁹ Ottone descrive poi alcuni aspetti del giudizio, come il luogo in cui avverrà e la sua durata.⁷⁰ La città terrena verrà distrutta e condannata alla pena eterna⁷¹ mentre la città di celeste sarà glorificata e suoi membri, rivestiti di un nuovo corpo spirituale, godranno della visione di Dio.⁷² Scusandosi per la sua inadeguatezza nel trattare certi temi, Ottone si rivolge infine a Isingrim, chiudendo la *Chronica*:

Tuum vero erit minus dicta subplere, male dicta corrigere, superflua
resecare meque in hoc salo mundi peccatis oneratum laborantem orationum
tuarum remediis sublevare.⁷³

5. L'escatologia "imperiale" dopo Ottone: il Ludus de Antichristo

Il XII secolo è ricco di letteratura sull'Anticristo e sulla fine dei tempi (bastino come esempi Gerhoh di Reichersberg, Anselmo di Haverberg e Gioacchino da Fiore). Un confronto tra queste opere e la *Chronica* di Ottone richiederebbe però uno spazio troppo ampio e uscirebbe dai temi che sono stati trattati. Ci soffermeremo brevemente su una composizione della metà del secolo, il *Ludus de Antichristo*, per confrontarla con la *Chronica* non tanto sulla Parusia vera e propria ma sul ruolo svolto dall'impero alla fine dei tempi.⁷⁴

⁶⁴ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VIII, 5.

⁶⁵ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VIII, 7.

⁶⁶ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VIII, 8.

⁶⁷ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VIII, 9.

⁶⁸ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VIII, 10-13.

⁶⁹ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VIII, 14-17 e Ap 20.

⁷⁰ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VIII, 18-19.

⁷¹ Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VIII, 20-24.

⁷² Cfr. Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VIII, 25-34.

⁷³ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VIII, 35 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 457).

⁷⁴ Sul *Ludus de Antichristo* cfr. FRANCESCHINI Ezio, *Un dramma del secolo XII: il Ludus de Antichristo*, Roma, Istituto grafico tiberino, 1940; LEVI Ezio, *La leggenda dell'“Anticristo” nel teatro medievale*, “Studi Medievali”, vol. 7 (1934), p. 52-63; PIACENTI Stefano (a cura di), *Il dramma dell'Anticristo. Anonimo del XII secolo*, Rimini, Il Cerchio, 2009; PIACENTI Stefano (a cura di), *Ludus de Antichristo: rappresentazione dell'Anticristo*, Siena, Cantagalli, 2001; WRIGHT John, *The Play of Antichrist*, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1967; YOUNG Karl (edited by), *The Drama of the Medieval Church*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press, 1933, p. 369-396.

Il *Ludus* è un dramma liturgico⁷⁵ composto da un anonimo tedesco, probabilmente un bavarese, sicuramente prima del 1161, perché Gerhoh di Reichersberg ne parla nel *De investigatione Antichristi*, opera completata prima di quella data, in cui il teologo critica queste spettacolarizzazioni. L'ambiente in cui il *Ludus* prese forma è lo stesso in cui Ottone scrisse i *Gesta*: l'ascesa al trono di Federico Barbarossa aveva acceso nuove speranze di rinascita, rilanciando l'ideale imperiale anche nei suoi riferimenti escatologici, come il mito dell'ultimo imperatore recuperato da testi precedenti come il *Sermo de regno cantium* dello Pseudio-Methodio e il *De ortu et tempore Antichristi* di Adson.

Il dramma è formato da 414 versi in lingua latina ed era tutto cantato. Sulla scena si trovano il tempio di Gerusalemme e sette troni: a est per il re di Gerusalemme e i sacerdoti della sinagoga, a ovest per l'imperatore romano (accanto a cui sta il papa) e per i re dei Franchi e dei Germani, a nord per il re dei Greci e a sud per il re di Babilonia, sovrano dei popoli pagani.

La prima parte del *Ludus* è incentrata sulla figura dell'imperatore: dopo aver ricevuto obbedienza dagli altri popoli dell'Occidente (dovendo combattere il re dei Franchi), risponde alla richiesta di aiuto del re di Gerusalemme (v. 125-129):

Ite, hec ecclesiae	mala nuntiantes,
Nobis auxilium	ab ipsa postulantes.
Hec dum cognoverit	Romanus Imperator,
Ipsa noster erit	ab hoste liberator. ⁷⁶

Dopo aver sconfitto l'esercito di Babilonia entra in Gerusalemme e depone lo scettro e la corona sull'altare del Tempio, rimettendo a Dio i suoi poteri (v. 147-150):

Suscipe quod offero,	nam corde benigno
Tibi Regi regum	imperium resigno,
Per quem reges regnant,	qui solus Imperator
Dici potes et es	cunctorum gubernator. ⁷⁷

⁷⁵ Il *dramma liturgico* è una rappresentazione di tipo teatrale a tema religioso, nato probabilmente dal canto liturgico in antifone e responsori in cui avveniva una sorta di "dialogo" tra il celebrante e i fedeli o tra il solista e il coro. Queste rappresentazione venivano solitamente nelle chiese o nei monasteri in occasione di particolari festività. Il primo dramma liturgico di cui si ha notizia risale al X secolo e ha come tema il dialogo tra Maria Maddalena e Cristo risorto. La maggior parte dei drammi liturgici era in latino, a cui si affiancarono nel tempo anche testi in volgare (cfr. CATTIN Giulio, *La monodia nel Medioevo*, Torino, E.D.T., 1991, p. 145-152 e SURIAN Elvidio, *Manuale di storia della musica*, vol. 1, *Dalle origini alla musica vocale del Cinquecento*, Milano, Rugginenti, 1998, p. 102-103).

⁷⁶ Young, *The Drama of the Medieval Church*, vol. 2, p. 376: «Andate e riferite alla Chiesa questi nostri mali chiedendole aiuto per noi. Quando l'Imperatore romano li avrà conosciuti, egli sarà colui che ci libererà dal nemico» (Franceschini, *Un dramma del secolo XII*, p. 11).

⁷⁷ Young, *The Drama of the Medieval Church*, vol. 2, p. 377: «Accetta ciò che offro, poiché in umiltà di cuore a te, re dei re, restituisco l'impero. A te per cui i re regnano, che solo puoi essere detto Imperatore, e sei di ogni cosa l'ordinatore» (Franceschini, *Un dramma del secolo XII*, p. 12).

L'ormai ex imperatore torna dunque al proprio regno d'origine. Intervengono gli ipocriti che tentano di attirare il popolo, a cui segue la comparsa dell'Anticristo, che appare con alla destra l'Ipocrisia e alla sinistra l'Eresia. La seconda parte è dunque la rappresentazione dell'ultima persecuzione: ingannato il re di Gerusalemme, l'Anticristo viene incoronato al suo posto. Il secondo a cadere è il re dei Greci, che si sottomette per non essere sconfitto in battaglia; il re dei Franchi viene invece sedotto da ricchi doni. Il sovrano tedesco invece non si piega, sconfiggendo gli altri re che lo hanno attaccato; accetta però la sovranità dell'Anticristo dopo aver assistito a dei miracoli: gli viene affidato il suo esercito, con cui sconfigge il re di Babilonia. Alla fine anche gli ebrei vengono sedotti dagli ipocriti, riconoscendo nell'Anticristo il messia, finché Enoch ed Elia, mandati da Dio, non li convertono: un tuono annuncia allora la venuta di Cristo, e in quel momento tutti i popoli ritornano alla vera fede.

Possiamo individuare diverse analogie con l'escatologia di Ottone di Frisinga: solo per citarne alcune, la presenza dell'ipocrisia e dell'eresia come mezzi di persecuzione dell'Anticristo, il ruolo degli ebrei la cui conversione finale, dopo la predicazione di Enoch ed Elia, precede immediatamente il ritorno di Cristo e infine l'annuncio che il mondo sarà distrutto dal fuoco purificatore. Tutti questi elementi non sono stati inventati né da Ottone né dall'anonimo bavarese: provengono infatti dall'Apocalisse giovannea o da Adson, che rappresenta senza dubbio la fonte principale del *Ludus*.

L'elemento più interessante ai fini di questo studio è però il collegamento tra impero e fine dei tempi: nella *Chronica* abbiamo visto come il declino finale dell'impero costituisca il segno dei tempi ultimi; nel *Ludus*, scritto appena una decina d'anni dopo nella stessa Baviera di Ottone, il ruolo dell'impero è analogo, ma il modo con cui avviene la sua fine è molto diverso. In Ottone il potere imperiale, una volta compiuto il suo scopo, è completamente assorbito dall'autorità spirituale; nel *Ludus* l'imperatore alla fine dei tempi restituisce il suo potere direttamente a Dio, dopo essersi recato vittorioso a Gerusalemme, con la Chiesa che rimane il secondo piano, quasi con un ruolo di osservatore degli eventi.

Quali possono essere i motivi di una differenza tanto profonda? Il primo può essere individuato nel periodo di composizione: come possiamo notare importanti differenze tra la *Chronica* e i *Gesta*, così anche un'opera come il *Ludus* deve aver risentito della *renovatio* di Federico I, la percezione di un impero che, nonostante alcune periodiche difficoltà, è ancora in salute e capace di assumere il suo ruolo di guida, perché «è lui che, dopo aver sottomesso il re di Francia, deve radunare dietro di sé le forze cristiane». ⁷⁸ Specie nelle composizioni rivolte a un pubblico ampio e di cultura spesso limitata (quale è spesso quello dei drammi

⁷⁸ Flori, *La fine dei tempi*, p. 120.

liturgici), questa “nuova linfa” data alla figura dell’imperatore deve avere inoltre risvegliato attese e immaginari collettivi elaborati nei secoli precedenti e affievoliti dopo le prime due crociate; il mito dell’ultimo imperatore è uno di questi. Successivamente, la partenza del Barbarossa per la terza crociata fu letta da molti in questo modo, così come alcuni pensarono che l’imperatore non fosse realmente morto nel fiume Salef e sarebbe tornato alla fine dei tempi. Ottone era un uomo appartenente alla élite più colta dell’Europa dell’epoca, con ottime conoscenze bibliche, filosofiche e teologiche: l’escatologia della *Chronica* è aderente alle Sacre Scritture e al pensiero dei Padri della Chiesa. Pur concludendo la storia, il discorso sui tempi ultimi sta al di fuori di essa, non coinvolgendo re, pontefici, imperatori né altri attori della storia terrena.

Le due opere sono quindi diversissime come genere letterario, nei loro intenti e nel pubblico di destinazione, risultando difficilmente confrontabili. Accostarle su un tema comune risulta comunque di grande interesse, perché possiamo notare come una stessa istituzione, l’impero, possa ricoprire lo stesso ruolo alla fine della storia, ma in maniera molto differente.

Conclusioni

Giunti al termine del nostro percorso può sorgere una domanda a proposito di questo studio. Il tema trattato è stato Ottone di Frisinga e la *Historia de duabus civitatibus*: perché allora è stato dedicato uno spazio così ampio a Orosio e Agostino? La domanda è legittima. L'intento di questo lavoro è mostrare come l'attività storiografica di Ottone abbia contribuito, e anzi sia stata indispensabile, al tentativo di elaborare un percorso storico universale, frutto di una sintesi tra due grandi autori della Cristianità tardo antica che, partendo da un ricco lascito classico e biblico, elaborarono due modi differenti di intendere la storia umana, entrambi lasciati in eredità al pensiero medievale: lo studio è su Ottone di Frisinga, ma i protagonisti sono tre. A Orosio e Agostino è stato dunque riservato un adeguato spazio per un'analisi di alcune tematiche trattate nelle *Historiae adversus paganos* e nel *De civitate dei*, per evidenziare poi come queste opere, nate da un analogo intento apologetico ma per molti aspetti diverse, vengono riprese, rielaborate ed eventualmente trasformate da Ottone.

Le *Historiae* di Orosio furono una fonte e una guida molto importante per gli autori medievali, in particolare per coloro che trattarono la storia in una prospettiva universale. Il tema della *translatio imperii* – dagli Assiri ai Romani, passando per Greci e Cartaginesi – legata al disegno salvifico divino costituisce l'asse portante della storia orosiana, trasmettendo ai posteri l'idea di un percorso unitario delle vicende terrene, fino ad affermare la continuità dell'impero romano anche nelle popolazioni germaniche. La conservazione della "romanità", legata al cristianesimo, costituì infatti una delle basi su cui si fondò l'Europa medievale. Attraverso l'interpretazione delle profezie contenute nel libro di Daniele, Orosio compose un'opera in cui tutta la storia pagana è riletta alla luce della novità cristiana e inserita in un unico disegno provvidenziale. Il quarto e ultimo impero, quello romano, unì tutti i popoli favorendo la diffusione del cristianesimo, che con la sua affermazione definitiva trasformò questa istituzione terrena, rinnovandola e rendendola guida della Cristianità verso la salvezza finale.

Se la storiografia di Orosio ebbe una certa fortuna nel Medioevo, l'influenza del pensiero e dell'opera di Agostino fu molto più grande, in quasi tutti i campi del sapere: in questo studio è stato preso in esame il *De civitate dei*, in cui il vescovo di Ippona riflette sul significato della storia, individuando alla base del suo percorso la divisione nelle due città mistiche, la *civitas terrena*, composta da Satana, gli angeli caduti e gli uomini destinati alla dannazione, e la *civitas caelestis*, abitata dagli angeli rimasti fedeli a Dio e dagli uomini salvati dalla grazia divina. Questa bipartizione caratterizza tutta la storia terrena, dividendo l'umanità dedita alla vita secondo la carne (da cui presero forma i regni e gli imperi) da un ristretto gruppo di eletti (una parte del popolo ebraico); l'Incarnazione modificò i rapporti tra le due città, aprendo la salvezza anche ai pagani. La nascita di un "impero cristiano" con Costantino mise in difficoltà Agostino, obbligandolo a una riflessione di carattere politico, contenuta nel libro XIX: nella Chiesa le due città mistiche permangono, senza la possibilità di una "salvezza collettiva" della Cristianità; in questa *permixtio* tra buoni e cattivi, lo Stato resta un'istituzione legata alla vita secondo la carne: se retto da buoni governanti, può favorire il raggiungimento di alcuni beni terreni utili per una serena vita terrena, ma non necessari alla salvezza eterna.

Seguendo gli esempi della tarda Antichità, anche gli autori medievali di cronache universali si prefissarono come obiettivo da raggiungere l'unità del percorso storico, cercando in tutti i modi di scovare, nelle persone e negli eventi, quegli elementi di continuità che superassero i cambiamenti e le trasformazioni, di cui la storia è ricca, che non potevano fare a meno di registrare utilizzando periodizzamenti di vario genere. In certi casi fecero anche di più, tentarono di piegare tali mutamenti della storia alla causa della sua unità, non senza ritocchi ed espedienti *ad hoc*. Goetz a questo proposito osserva:

On the one hand, the authors acknowledged and noted change and development, and they distinguished between epochs or phases in history; on the other hand, their perceptions of the events leave the amazing impression of a certain "timelessness" that ignored a real difference in the epochal character insofar as this went beyond the political succession of power, reign, and kingdoms.¹

Tra queste opere, la *Historia de duabus civitatibus* è sicuramente la più importante perché Ottone riuscì a unire le due principali visioni del percorso storico ereditate dall'Occidente, come questo lavoro ha cercato di mostrare.

Alla base di tutto sta la considerazione della miseria della condizione umana, idea presente anche in Orosio e Agostino, che Ottone però rimarca con una tale insistenza che un

¹ Goetz, *The Concept of Time*, p. 155.

amanuense anonimo intitolò l'opera *De mutatione rerum*. I numerosi e tragici cambiamenti che caratterizzano la storia umana possono essere considerati contrari a una storia universale, ma Ottone fa della *mutatio rerum* la base della sua narrazione, perché ogni conquista è precaria e la gloria terrena è vana, seguendo l'immagine della *rota fortunae*: raggiunto l'apice di un processo, lì ha inizio il suo inevitabile declino. La decadenza del mondo è dimostrata inoltre dal continuo spostamento da est a ovest del potere terreno (la *translatio imperii*) e della conoscenza (la *translatio studii*), che nel XII secolo hanno raggiunto il loro stadio finale. Nello scrivere la *Chronica* Ottone mostra di tenere moltissimo a quell'ideale di *stabilitas* che aveva abbracciato entrando nel monastero di Morimund.

La divisione dell'umanità nelle due città mistiche rappresenta il quadro più ampio in cui la storia è inscritta, precedendo la creazione dell'uomo e perdurando fino alla fine dei tempi. Abbiamo visto che Ottone nella *Chronica* non rinnega mai questo schema, che anzi è ribadito in tutta la sua grandezza nell'ultimo libro, con la distruzione finale della città terrena e la glorificazione della città di Dio. Trattando della storia terrena Ottone cerca però di "ammorbidirlo", adattandolo alle trasformazioni dell'Europa medievale a cui Agostino non poté assistere: da qui l'idea di un'unica *civitas*, la Chiesa, che comprende in sé tutti gli uomini che hanno ricevuto il messaggio cristiano, a prescindere che lo seguano o meno, e tutte le loro istituzioni, politiche e religiose; questa comunità, che Brezzi aveva ipotizzato come ideale anche di Agostino chiamandola *civitas terrena spiritualis*, vive sulla terra rivolta però ai beni eterni, in una mescolanza di buoni e cattivi. Agostino non aveva escluso una possibilità simile, ma la riteneva di fatto irrealizzabile, ripiegando sull'accettazione passiva dell'autorità politica costituita, entità espressione di valori terreni e non necessaria alla salvezza dell'uomo.

Per dare maggiore importanza agli eventi della storia terrena, inscrivendoli in un unico percorso provvidenziale e mitigando le conseguenze della rigida visione agostiniana, Ottone è aiutato dalla successione imperiale nell'interpretazione di Orosio. Nino diede inizio all'impero assiro e durante il suo regno nacque Abramo; la dignità imperiale passò ai Persiani, poi ai Greci al tempo di Alessandro Magno e infine ai Romani con l'impero di Augusto. Roma era destinata a essere l'impero più grande e potente, perché quando Cristo nacque in piena *Pax Augustea* la grazia di Dio poté passare dagli ebrei ai pagani, diffondendosi in tutto il mondo conosciuto.

Anche Ottone è convinto che l'impero romano, con l'affermazione del cristianesimo, si sia trasformato, occupando un posto nella Chiesa e rinunciando in parte alla sua universalità. In quel momento il declino dell'istituzione imperiale, iniziata con

l'Incarnazione, divenne sempre più marcato. La fine dell'impero d'Occidente viene superata da Ottone con la *translatio* interna all'impero romano, prima con un ritorno ai Greci, poi ai Franchi e infine ai Germani. Passato l'ultimo periodo di splendore con le dinastie carolingia e ottoniana, reso possibile dall'accordo e dalla collaborazione tra papi e imperatori, il potere spirituale acquistò sempre più forza a scapito del potere temporale, giungendo all'apice dello scontro alla fine dell'XI secolo, con la scomunica di Enrico IV.

«Haut diu stare posse mundum putaremus»² è il commento di Ottone agli sconvolgimenti della sua epoca, il mondo non durerà ancora a lungo. Da convinto sostenitore della lotta al malcostume ecclesiastico e della *libertas ecclesiae*, critica fortemente i sovrani e i signori laici che favoriscono le pratiche simoniache e la mondanizzazione del clero, cercando di sottrarre beni e prerogative spettanti alle autorità spirituali. Allo stesso modo non condivide le conseguenze politiche più estreme della riforma gregoriana, riservando dure parole contro i prelati che gioiscono dell'umiliazione del potere imperiale. Ottone sostiene apertamente l'ideale gelasiano della corresponsabilità delle *potestates* nella guida della Cristianità e la necessità della loro collaborazione per mantenere questo ordine. L'ideale imperiale in Ottone resta vivo fino ai tempi ultimi, e in questo risiede la sua universalità anche dopo l'affermazione della Chiesa: nel momento in cui l'equilibrio tra i poteri venne meno, con l'autorità spirituale che privò la secolare di quel poco potere che gli rimaneva, l'impero portò a termine il proprio compito, segno che la fine del mondo era ormai prossima. Con la Parusia qualunque istituzione terrena perde il proprio significato, lasciando nuovamente spazio alle due città per il giudizio finale.

Questa è dunque la sintesi compiuta da Ottone di Frisinga nella *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*. Pensando al modo in cui sono presentate le vicende terrene, si potrebbe affermare che lo schema agostiniano delle due città sia stato adottato più come riferimento prestigioso e non per un'effettiva utilità pratica, un po' come il *praeceptum* del maestro con cui Orosio apre le *Historiae*. Bastano pochi esempi per dimostrare che il tema esposto dal titolo dell'opera è stato rispettato, come ritengo che questo studio mostri ampiamente. Utilizzando le parole di Paolo Brezzi, il cui saggio del 1939 è ancora oggi il migliore studio su Ottone in lingua italiana, possiamo concludere che «la visione teologica era conservata, perché tutto era ancor giudicato in funzione di Dio, ma veniva riconosciuta l'importanza delle cause seconde».³

L'Europa del XII secolo vide in tutti i campi del sapere il confronto tra le culture classica, biblica, patristica e alto medievale, con la sperimentazione di nuovi approcci

² Ottonis Ep. Fr. *Chronica* VII, 34 (MGH SS rer. Germ. 45, p. 368).

³ Brezzi, *Ottone di Frisinga*, p. 271.

speculativi, una “rinascita” accompagnata però da accenti di pessimismo nei confronti del presente, come abbiamo visto nel primo capitolo. Fu così anche per la storiografia: Ottone rimase fedele alla tradizione, che non intendeva in alcun modo mettere in discussione, considerandola però alla luce della complessa storia di rapporti e commistioni tra temporale e spirituale vissuta dall’Europa medievale, con un approdo al proprio secolo tutt’altro che felice. Ottone non poté sposare in pieno una singola visione, perché la realtà dei fatti non glielo permetteva; le adottò entrambe, tentando «di adattare gli ideali teorici a una pratica troppo spesso elastica»,⁴ trovando un senso a una storia che altrimenti non l’avrebbe avuto e compiendo la sua opera di storico:

Sapientis enim est officium non more volubilis rotae rotari, sed in
virtutum constantia ad quadrati corporis modum firmari.⁵

⁴ Roversi Monaco, «*Gesta hominum e gesta Dei*», p. 261.

⁵ Ottonis Ep. Fr. *Chronica* I, prol. (MGH SS rer. Germ. 45, p. 6).

Appendice

Testimonianze su Ottone di Frisinga

Sono due le testimonianze più importanti sulla vita di Ottone di Frisinga di cui disponiamo, al di là delle notizie di cui possiamo venire a conoscenza in maniera indiretta, legate a personalità che ebbero una visibilità ben superiore, come il fratellastro Corrado e il nipote Federico. Questi testi, richiamati nel profilo biografico di Ottone, vengono qui riportati integralmente.

La principale fonte di informazioni su tutta la famiglia di Leopoldo III è la prima continuazione degli *Annales Austriae* redatta nel monastero di Klosterneuburg, fondato dalla famiglia Babenberg. Si tratta di un'opera tipica della storiografia monastica, in parte di carattere annalistico e in parte biografico. Ottone è poi il protagonista del quattordicesimo capitolo del quarto libro dei *Gesta*, il commosso ricordo che Rahewin, segretario del vescovo di Frisinga, scrisse come epitaffio funebre.

I. Continuatio Claustroneoburgensis

Chronica et Annales aevi Salici. Continuatio Claustroneoburgensis I, (MGH SS 9, p. 610-611):

Quintus Otto, qui liberalibus studiis appositus, ut in scriptis suis iam claret et diu in posterum clarebit, in egregium profecit clericum. Quem cum adhuc scholaris esset, mortuo Ottone primo Niwenburgensis ecclesiae preposito, pater suus fecit eidem ecclesiae prepositum, substituens ei vicarium Opoldum nomine. Deinde ex propria camera et ex redditibus ecclesiae cui preerat datis ei stipendiis, studii causa misit eum Parisius. Unde dum post aliquos annos rediret, ecclesiam suam videlicet Niwenburgensem veneratus, attulit ei reliquias; quas festiva populi et cleri processione marchio pater eius suscipiens, venerabiliter super aram sanctae Mariae, ut curatissime servarentur, deportari fecit. Ut autem eidem ecclesiae perpetuo manerent, nomen reliquiarum ut dicitur prodere noluit. Paucis vero diebus domi demoratus, denuo ad scholas rediit. Ibi proposito tempore studii transacto,

dum ad propria redire properat, in cenobio Morimundensi ubi pernoverant se monachum fecit, cum aliis ^[p. 611] quindecim qui secum venerant electissimis clericis. Qui etiam, ut ab uno illorum audivi, Friderico nomine, qui et ipse in abbatem Pomkartenerge et deinde in Hungaria in episcopum electum fuerat, omnes in diversas dignitates promoti sunt. Quo audito marchio pater eius, cum iam videret locum filii vacare et ecclesiam Niwenburgensem preter se provisorem non habere, sicut vir providus et Deo devotus mittens invitavit in domum suam venerabiles viros, Eberhardum archiepiscopum Salzburgensem, Regimarum episcopum Pataviensem, Romanum Gurgensem, et alias quam plures religiosas personas. Horum ordinatissimum ad Dei voluntatem consilium secutus, canonicus saeculares qui sibi videbantur divina negligenter et nimis remisse agere, decentissime avertit, et regularibus beati Augustini viam regiam et optimam formam vitae tenentibus, anno incarnationis Domini 1133 eundem locum perpetuo tenendum potentiva manu tradidit; prepositum eis preponens ex eorundem venerabilium virorum consilio prepositum Chymensem, Hartmannum nomine, virum sanctissimae vitae, virum Deo et hominibus acceptum; sed peccatis nostris exigentibus post aliquos annos a nobis ablatum, in Brixensem episcopum assumptum. Hic est ille Hartmannus, primus in hac domo regularis vitae prepositus; hic est ille, qui consuetudinem nostram religioni omnino congruam scriptis, et scriptam nobis legendam et imitandam reliquit. Habet autem hoc initium: *Sub testimonio Christi et ecclesiae* etc. Igitur ipse dominus Otto de Morimundensi cenobio ad episcopatum Frisiensem evocatus est. Ibi qualis eius vita fuerit, et quomodo eius gratia studium floruerit, et quae et quanta scripserit, vel etiam quomodo ecclesia illa per eum profecerit, Rachwynus notarius eius plenius omnia scripsit. Ad extremum autem cum iter more solito ad Cisterciense capitulum ageret, et ad cenobium suum Morimundense visendi causa divertisset, gravi infirmitate pressus, in habitu monachili quem numquam in episcopatu deposuerat, omnibus fratribus coram positus et eiulatu maximo perstreperantibus, felicissime in Domino obiit, et ibi sepultus quievit.

2. **Gesta Friderici Imperatoris**

OTTONIS ET RAHEWINI *Gesta Friderici I. Imperatoris* IV, 14 (MGH SS rer. Germ. 46, p. 248-254):

Romanus imperator, etsi in aliis omnibus secunda fortuna usus est, in morte tamen nonnullorum principum per idem tempus eius servitiam expertus est, quorum ut apud posteros nulla celebretur memoria, nobilitas generis, mentis prudentia et egregiae tam animi quam corporis virtutes non permittunt.

In numero quorum primus fuit Otto Frisingensis aecclisiae venerabilis presul, huius istius operis auctor et feliciori fine futurus consummator, nisi, ut quidam incusant, fata virtutibus invidissent. Et quia ^[p. 249] tam in huius preclari viri nece quam in conflagratione Frisingensis aecclisiae patria mea duplici contritione attrita est, nemo me accuset, si vel patriae miserias vel amatissimi domini et nutritoris mei flebilem interitum prolixiore narratione prosequar, sed dolori veniam tribuat, considerantibus nobis civitatem nostram ad tantum felicitatis gaudium processisse eandemque fere ad ultimos casus inclinatam. *Si quis autem, ut ait quidam, durior misericordiae sit iudex, res quidem tribuat hystoriae, lamenta vero scriptori.*

Anno ergo ab incarnatione Domini MCLVIII indictione VII, regnante serenissimo imperatore Friderico, anno imperii eius III, regni V, memoratus antistes ab hac luce Deo vocante migravit.

Is primo velut caelitus et a Deo missus, cum eandem aecclisiam repperisset omnibus fere bonis destitutam, distractas facultates, collapsa palatia, familiam attritam, religionis monasteriorum nullam vel parvam memoriam, ope divina tandem ipsam in eum locum reducerat, ut clero religionem, familiae libertatem, facultatibus copiam, edificiis decorem ab hac luce subtractus restituisset, eiusque cura, labor [et] meritum circa sedem et gentem suam perinde fuerat, acsi non tam insteurator quam fundator illius extitisset. Huic negotio prestabat adminiculum et opem tum genus viri, tum probitas, tum conversationis estimatio. Nempe imperatorum Heinrici quarti nepos, sororius quinti Heinrici, Conradi regis frater uterinus, Friderici imperatoris augustissimi huius qui iam feliciter regnat patruus, ex clarissimo regni principe Leopaldo marchione patre et matre Agnete, filia quarti Heinrici imperatoris, pariter cum fratribus suis germanis, Conrado Pataviensi episcopo, Leopaldo duce Baioariae et Heinrico duce ^[p. 250] Austriae, necnon et sororibus, Gerdruda ducissa Boemiae et Bertha ducissa Polanorum ac Ita marchionissa de Monte-ferrato, N. imperatricis Hyspaniae genitrice; de tanta, inquam, tamque illustri parentela proles ipse nobilissima traxit originem. Litterali scientia non mediocriter aut vulgariter instructus, inter episcopos Alemanniae vel primus vel inter primos habebatur, in tantum, ut preter sacrae paginae cognitionem, cuius secretis et sententiarum abditis prepollebat, phylosophicorum at Aristotelicorum librorum subtilitatem in topicis, analeticis atque elencis fere primus nostris finibus adportaverit. Ob ea et aliarum multarum privilegia gratiarum, fuducia quoque tam secularis prudentiae quam eloquio fretus facundissimae linguae, cum sepius in causis aecclisiae coram regibus et principibus constantissime ageret, et exinde sibi gloria laudem, laus invidiam, ut assolet, non modicam peperisset, laqueos adversantium inperterritus declinavit et obloquentium ora sine lesione probe

probus evasit. Sane vivendi modum iuxta Cisterciensisordinis religionem instituerat, ibique in monasterio Morimundensi primo abbas, eo usque probatus et electus inventus est, ut merito sibi diceretur: ^[p. 251] *Amice, ascende superius*. Episcopus factus, transcurso iuventutis fervore ac sopito lubricae aetatis incentivo, oleum peccatoris declinans et iusticiam suam in conspectu hominum et favore facere parvi pendens, Deo potius, quem conscientiae et corda non fallunt, placere satagebat, attendens illud ewangelicum: *Nesciat sinistra tua, quid faciat dexera tua*. Unde factum est, ut, si quid ex conversatione mundana pulverulentiae contraxisset, in presenti lingua detrahentium, quae ut gladius acutus, raderetur atque purgaretur. Siquidem supradicto principe Friderico, patruo suo, in Italiacam expeditionem iter agente, cum et ipse sicut necessarius et perutilis imperii negotiis ire debuisset, nutu divino contigit, ipsum iter retractare, ut vir religiosus inter manus fratrum orantium potius quam inter strepitum preliantium exspirans, dicere posset: *Domine, suscipe me, ut cum fratribus meis sim, cum quibus* etc. Benigne vero ab imperatore dimissus multis gemitibus commissam sibi suae benignitati commendavit aecclesiam, ac quodam spiritu prophetico de fine suo prescius, ne post mortem suam ipsam aliquo modo gravaret et libertate electionis, ut iam sepius in aliis aecclesiis factum dicebatur, eam nullo modo privaret, postulavit. Accepto de hac probabili petitione fideli laudamento, ad propria reversus est.

At cum aliquibus de morte sua seu per visiones seu per somnia revelatum fuisse, referentibus et commonentibus quibusdam religiosis, cognovisset, salutatis fraterna caritate media quam intime fratribus et valedicto, occasione visitandi Cisterciense capitulum viam carpit et iam dudum languore ac debilitate corporis invalidus, laborioso itinere, nichil tamen adhuc suis qui secum ^[p. 252] erant metuentibus, ad prenomatum Morimundense monasterium pervenit. Ibi per aliquot dies lecto cubans et iam de obitu suo nequaquam dubius, dum sacro liquore olei, sicut moris est, perunctus fuisset et de pecunia sua laudabili testamento ordinasset, inter caetera, quae sollicitus de salute sua providebat, etiam hunc codicem manibus suis offeri precepit eumque litteratis et religiosis viris tradidit, ut, si quid pro sententia magistri Gileberti, ut patet in prioribus, dixisse visus esset, quod quempiam posset offendere, ad ipsorum arbitrium corrigeretur, seque catholicae fidei assertorem iuxta sanctae Romanae, immo et universalis aecclesiae regulam professus est; deinde multa prius cordis contritione et humili confessione reatum suum recognoscens, sumptis sacrosanctis misteriiis, in medio multitudinis sanctorum tam episcoporum quam abbatum Domino spiritum reddidit. Felix utique et pro meritis suis divino munere donatus, ut antea raptus sit, quam unicam suam, dilectam suam, aecclesiam videlicet, cui

ipse spiritali et intimo amore connexus erat, in favillam at cinerem conversam vidisset et subversam. Cum autem adhuc vivens locum sepulturae suae fratribus digito premonstrasset extra aecclesiam in loco humili, ubi scilicet ab omnibus fratribus calcari debuisset, huic eius ultimae voluntati obviandum putabatur, et intra septa aecclesiae iuxta maius altare honorifice tumulatus est, eiusque sepulchrum a cunctis fratribus honore ac veneratione dignum habetur. Ego autem, qui operis principium eius ex ore adnotavi finemque eius de principis iussu perficendum suscepi et manu mea ipsius extrema lumina clausi, hoc epithaphium composui et tumulo eius inscribi feci:

[p. 253] *Libram Phebus subiit cum falcitenente,*

Luci nox prevaluit die decrescente,

Vita minus habuit morte prevalente,

Otto quando corruit raptus, heu! repente.

Hic, si gradum consulis: presul dignitate;

Formam: decens, habilis, iuvenis etate;

Genus: alta nobilis regum maiestate;

Mores: commendabilis mira probitate.

Monachum se prebuit, si religionem,

Ydeas asseruit, si positionem.

Virgo, cuius meruit intercessionem,

Eius ad quem genuit agat mentionem!

Huius frequens otium in philosophia,

Maius exercitum in theologia,

Fedus sibi mutuuum cum philologia;

Nunc sit ei speculum summa theoria!

Plangat hunc Germania planctu generali!

Magis tu, Frisinga, orba viro tali,

Cui tot privilegia dono speciali,

Iugi querimonia debes lamentari.

Huius in te studio studium vigeat;

Grata disceptatio plures acuebat.

Quid mos aut quid ratio, nemo non videbat;

Fraus et cavillatio latens non latebat.

Hic sacrum aecclesiae sublimavit cultum,

Ipse dedit strepere logicum tumultum;

Hoc in eius cinere totum est sepultum.

Talem nemo plangere potest satis multum.

Quis nunc tantam gratiam formis affirmabit?

*Quis ad consequentiam tropos revocabit,
Aut quis elegantiam dictis assignabit?
Heu qualem sententiam scola vento dabit!*

[p. 254] *Quid rerum compactio, sagax dum rimatur,
Mathesis abstractio quid, dum contemplatur,
Quod nichil privatio, per hunc dum probatur,
Quid ambarum actio morte sciri datur.*

*Huiusnecem patria iuste dedignata,
Clara dolens atria rectore privata,
De se bene meritum cernens in favilla,
Ivit in interitum pariter et illa.*

*Tantas ad exequias turba populorum
Pias fundat lagrimas, mestum ducens chorum!
Ad preces continuas et lamenta quorum
Illum salvet, animas qui beat iustorum! Amen.*

[Aliud metrum].

*Quidquid in orbe beat preclaros et meliores,
Presulis Ottonis mire cumulavit honores.
Si proavi vel avi probitas, sacer ordo, potestas
Deberent mortis furias cohibere molestas,
Non moriturus erat preclare preditus illis.
Heu talem communibus accessisse favillis!
Quam facunda viri vox, qualis philosophia,
Hortatu regum docet edita chronographia.
Luxit eum patria propria comitata ruina.
Propicietur ei Deus et pia virgo Maria! [Amen].*

Bibliografia

1. Edizioni Critiche

AURELII AUGUSTINI *De civitate dei*, ed. Bernhard Dombart, Alfons Kalb, Turnhout, Brepols, 1955 (Corpus Christianorum. Series Latina, voll. 47-48).

OTTONIS EPISCOPI FRISINGENSIS *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, ed. Adolf Hofmeister, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1912 (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi, vol. 45).

OTTONIS ET RAHEWINI *Gesta Friderici I. Imperatoris*, ed. Georg Waitz, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1912 (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi, vol. 46).

PAVLI OROSII *Historiarum adversum paganos libri VII*, ed. Karl Zangemeister, Wien, apud C. Geroldi filium Bibliopolam academiae, 1882 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 5).

2. Traduzioni

OROSIO, *Le storie contro i pagani*, a cura di Adolf Lippold, trad. di Aldo Bartalucci, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1976.

OTTO, BISHOP OF FREISING, *The Two Cities: A Chronicle of Universal History to the Year 1146 a.d.*, translated by Charles C. Mierow, New York, Columbia University Press, 2002.

OTTO OF FREISING, *The Deeds of Frederick Barbarossa*, translated by Charles C. Mierow, New York, Columbia University Press, 2004.

SANT'AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di Domenico Marafioti, Milano, Mondadori, 2011.

3. Studi

- ALPHANDÉRY Paul - DUPRONT Alphonse, *L'escatologia nella disciplina dell'ordine politico*, in *La cristianità e l'idea di crociata*, Libro primo: *le prime crociate*, trad. di Brunella Foschi Martini, Bologna, Il Mulino, 1974, p. 153-195 [ed. orig. *La Chrétienté et l'Idée de Croisade*, Paris, Editions Albin Michel, 1954].
- ALTHOFF Gerd, *Otto III*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
- APPELT Heinrich, *Christianitas und Imperium in der Stauferzeit*, in *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di una società. Atti della ottava Settimana internazionale di studio. Mendola, 30 giugno - 5 luglio 1980*, Milano, Vita e Pensiero, 1983, p. 26-44.
- ARCHAMBAULT Paul, *The Ages of Man and the Ages of the World*, "Revue des études augustiniennes", vol. 12 (1966), p. 193-228.
- ARNALDI Girolamo, *Annali, cronache, storie*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, vol. 1.2, *Il medioevo latino - La produzione del testo*, Roma, Salerno, 1993, p. 493-509.
- ARNALDI Girolamo (a cura di), *Le origini delle università*, Bologna, Il Mulino, 1974.
- ARQUILLÈRE Henry-Xavier, *L'augustinisme politique: essai sur la formation des theories politiques du Moyen-Age*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1955.
- ARQUILLÈRE Henry-Xavier, *Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique*, in *Augustinus Magister (Congres International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954)*, vol. 2, Paris, Etudes Augustiniennes, 1954, p. 991-1001.
- AZZARA Claudio, *Le civiltà del Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- BAGGE Sverre, *Kings, politics and the right order of the world in German historiography, c. 950-1150*, London, E. J. Brill, 2002.
- BAGGE Sverre, *German Historiography and the Twelfth-Century Renaissance*, in *Representations of Power in Medieval Germany 800-1500*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 165-188.
- BAGGE Sverre, *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*, "Journal of Medieval History", vol. 22 (1996), n. 4, p. 345-377.
- BENSON Robert L. - CONSTABLE Giles (edited by), *Renaissance and renewal in the Twelfth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- BESSONE Luigi, *Senectus imperii. Biologismo e storia romana*, Padova, Cleup, 2008.

- BOURKE Vernon J., *The City of God and History*, in *The City of God: A Collection of Critical Essays*, New York [etc.], Peter Lang, 1995, p. 291-303.
- BREISACH Ernst, *Historiography: Ancient, Medieval & Modern*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1983.
- BREZZI Paolo, *Considerazioni sul cosiddetto «Agostinismo politico» (alto) medioevale*, in *Miscellanea di studi agostiniani in onore di P. Agostino Trapè, OSA*, “Augustinianum”, vol. 25 (1985), p. 235-254.
- BREZZI Paolo, *Croniques universelles du Moyen Age et histoire du salut*, in *L’Historiographie Médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par la Fondation Européenne de la Science au Centre de Recherches Historiques et Juridiques de l’Université Paris I du 29 mars au 1er avril 1989*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991, p. 235-245.
- BREZZI Paolo, *Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino*, “Revue des études augustinienes”, vol. 1 (1955), n. 2, p. 149-160.
- BREZZI Paolo, *Il superamento dello schema agostiniano nella storiografia medievale*, in *Forma futuri: Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Torino, Bottega d’Erasmus, 1975, p. 954-960.
- BREZZI Paolo, *La concezione agostiniana della Città di Dio e le sue interpretazioni medievali*, “Rivista Storica Italiana”, n. 4, vol. 3 (1938), p. 62-94.
- BREZZI Paolo, *Le fonti dei «Gesta Friderici Imperatoris» di Ottone e Rahewin*, “Bullettino dell’Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano”, vol. 75 (1963), p. 105-121.
- BREZZI Paolo, *Nota sulla composizione dei “Gesta Friderici Imperatoris” di Ottone di Frisinga (motivi, data redazioni)*, in *Studi medievali in onore di Antonino de Stefano*, Palermo, Società siciliana per la storia patria, 1956, p. 123-135.
- BREZZI Paolo, *Ottone di Frisinga*, “Bullettino dell’Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano”, vol. 54 (1939), p. 129-328.
- BREZZI Paolo, *Una «Civitas terrena Spiritualis» come ideale storico-politico di Sant’Agostino*, in *Augustinus Magister (Congres International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954)*, vol. 2, Paris, Etudes Augustiniennes, 1954, p. 915-922.
- BRIDGE Antony, *“Dio lo vuole”. Storia delle crociate in Terrasanta*, Milano, Rizzoli, 1981 [ed. orig. *The crusades*, London, Granada Publishing Ltd, 1980].

- BRIZZI Gian Paolo - VERGER Jaques (a cura di), *Le università dell'Europa. La nascita dell'università*, Cinisello Balsamo, Silvana, 1990.
- BROOKE Zachary N. - GWATKIN Henry M. - PREVITÉ-ORTON Charles W. - TANNER Joseph R. - WHITNEY James P. (a cura di), *Storia del Mondo Medievale*, vol. 4, *La riforma della chiesa e la lotta fra papi e imperatori*, Milano, Garzanti, 1979 [ed. orig. *The Cambridge Medieval History*, vol. 3, *Germany and the Western Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922].
- BROWN Peter, *Agostino d'Ippona*, trad. di Gigliola Fragnito, Torino, Einaudi, 2005 [ed. orig. *Augustine of Hippo: A Biography*, Berkley, University of California Press, 2000].
- BULTMANN Rudolf, *Storia ed escatologia*, trad. di Armido Rizzi, Brescia, Queriniana, 1989 [ed. orig. *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1958].
- BURN Edward H. (edited by), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- CANTARELLA Glauco M. - TUNIZ Dorino (a cura di), *Il papa ed il sovrano. Gregorio VII ed Enrico IV nella lotta per le investiture*, Novara, Europa, 1985.
- CANTARELLA Glauco M., *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa (1073-1085)*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- CANTARELLA Glauco M., *Una sera dell'anno Mille. Scene di medioevo*, Milano, Garzanti, 2000.
- CAPITANI Ovidio, *Arnaldo da Brescia e le inquietudini del secolo XII*, in *Arnaldo da Brescia e il suo tempo*, Brescia, Fondazione Banca Credito Agrario Bresciano-Istituto di cultura Giovanni Folonari, 1991, p. 7-18.
- CAPITANI Ovidio - MIETHKE Jürgen (a cura di), *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- CAPITANI Ovidio, *La storiografia medievale*, in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, vol. 1, *Il Medioevo. I. I quadri generali*, Torino, UTET, 1988, p. 757-792.
- CAPITANI Ovidio, *L'età «pregregoriana»*, in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, vol. 1, *Il Medioevo. I. I quadri generali*, Torino, UTET, 1988, p. 361-390.
- CAPITANI Ovidio, *L'Italia medievale nei secoli del trapasso: la riforma della Chiesa (1012-1122)*, Bologna, Pàtron, 1984.

- CARDINI Franco, *Il Barbarossa*, Milano, Mondadori, 1985.
- CARLYLE Robert W. e Alexander J., *Federico I e il papato*, in *Il pensiero politico medievale*, vol. 2, *Le dottrine politiche dal decimo al tredicesimo secolo*, trad. di Sergio Cotta, Roma-Bari, Laterza, 1959, p. 517-539 [ed. orig. *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. 4, *The theories of the relation of the Empire and the Papacy from the tenth century to the twelfth*, Edinburgh-London, Blackwood & Sons, 1921].
- CARR Edward H., *Sei lezioni sulla storia*, trad. di Carlo Ginzburg, Torino, Einaudi, 1966 [ed. orig. *What is History?*, London, Macmillan & Co. Ltd, 1961].
- CASTELFRANCHI Liana - SALVARANI Renata (a cura di), *Matilde di Canossa, il papato, l'impero. Storia, arte, cultura alle origini del romanico* (catalogo della mostra svoltasi a Mantova, Casa del Mantegna, dal 31 agosto 2008 all'11 gennaio 2009), Cinisello Balsamo, Silvana, 2008.
- CATAPANO Giovanni, *Agostino*, Roma, Carocci, 2010.
- CAVALCANTI Elena (a cura di), *Il De Civitate Dei: l'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Roma, Herder, 1996.
- CAVALCANTI Elena, *L'imperfezione della storia nel De Civitate Dei di Agostino*, "Studium", a. 95 (1999), p. 215-224.
- CAVALCANTI Elena, "Solacium miserae": *L'imperfezione della storia (De Civ Dei, XIX, 21-27)*, "Augustinianum", vol. 35 (1995), n. 2, p. 413-428.
- CESA Maria, *Le historiae adversus paganos di Orosio nel contesto della storiografia tardoantica*, in *Forme letterarie nella produzione latina di IV-V secolo*, Roma, Herder, 2003, p. 19-31.
- CHAMPEAUX Jaqueline, *La religione dei romani*, trad. Graziella Zattoni Nesi, Bologna, Il Mulino, 2002 [ed. orig. *La religion romaine*, Paris, Générale Française, 1998].
- CHAZAN Mireille, *La méthode critique des historiens dans les chroniques universelles médiévales*, in *La méthode critique au Moyen Âge. Études réunies par Mireille Chazan et Gilbert Dahan*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 223-256.
- CLASSEN Albrecht, *Mauritius von Craûn and Otto von Freising's "The Two Cities": 12th- and 13th-Century Scepticism about Historical Progress and the Metaphor of the Ship*, "The Germany Quarterly", n. 1, vol. 79 (2006), p. 28-49.
- COLEMAN Janet, *Universal History secundum physicam et ad litteram in the Twelfth Century*, in *L'Historiographie Médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par*

- la Fondation Européenne de la Science au Centre de Recherches Historiques et Juridiques de l'Université Paris I du 29 mars au 1er avril 1989*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991, p. 263-275.
- CONSTABLE Giles - CRACCO Giorgio - KELLER Hagen - QUAGLIONI Diego, *Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana*, trad. di Rossella Martini, Bologna, Il Mulino, 2003.
- CONSTABLE Giles, *Past and Present in the Eleventh and Twelfth Centuries. Perceptions of Time and Change*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura. Atti della decima Settimana internazionale di studio. Mendola, 25-29 agosto 1986*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, p. 135-170.
- CORSINI Eugenio, *Apocalisse prima e dopo*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1980.
- CORSINI Eugenio, *Introduzione alle Storie di Orosio*, Torino, Giappichelli, 1968.
- CORSINI Eugenio, *La pace nella "Città di Dio" di S. Agostino*, "Civiltà classica e cristiana", a. 9, n. 2 (1988), p. 205-215.
- CORTESE Ennio, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 2000.
- CORTESE Ennio, *Il rinascimento giuridico medievale*, Roma, Bulzoni, 1992.
- COTTA Sergio, *La città politica di Sant'Agostino*, Milano, Edizioni di Comunità, 1960.
- D'ANGELO Edoardo, *La letteratura latina medievale. Una storia per generi*, Roma, Viella, 2009.
- DAVIS Ralph H. C. - WALLACE-HADRILL John M. (edited by), *The writing of history in the Middle Ages: essays presented to Richard William Southern*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- DE MATTEIS Maria C., *La chiesa verso un modello teocratico: da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, vol. 1, *Il Medioevo. I. I quadri generali*, Torino, UTET, 1988, p. 425-452.
- D'ELIA Salvatore, *Storia e teologia della storia nel "De civitate Dei"*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del convegno tenuto in Erice (3-8 XII 1978)*, Messina, Centro di studi umanistici, 1980, p. 391-481.
- DELOGU Paolo, *La scrittura della storia nel medioevo*, in *Introduzione alla storia medievale*, Bologna, Il Mulino, 1994, p. 123-147.

- DEMURGER Alain, *Crociate e crociati nel medioevo*, trad. di Emanuele Lana, Milano, Garzanti, 2010 [ed. orig. *Croisades et croisés au Moyen âge*, Paris, Flammarion, 2006].
- DODARO Robert, *I fondamenti teologici del pensiero politico agostiniano: le virtù teologali dello statista come ponte tra le due città*, "Etica & Politica", n. 2, vol. 9 (2007), p. 38-45, <http://www2.units.it/~etica/2007_2/DODARO.pdf>.
- DRONKE Peter (edited by), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- DUBY Georges, *L'Anno Mille. Storia religiosa e psicologia collettiva*, trad. di Liliana Zella, Torino, Einaudi, 1976 [ed. orig. *L'An Mil*, Paris, Julliard, 1967].
- EHLER Sidney Z. - MORRALL John B., *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Milano, Vita e Pensiero, 1958 [ed. orig. *Church and State through the Centuries*, London, Burns & Oates, 1954].
- EMMERSON Richard K., *Antichrist in Medieval Literature*, in *Antichrist in the Middle Ages. A study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*, Seattle, University of Washington Press, 1981, p. 146-203.
- EMMERSON Richard K. - MCGINN Bernard (edited by), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.
- FABBRINI Fabrizio, *Paolo Orosio: uno storico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1979.
- FAINK Guy, *Paul Orose et sa conception de l'histoire*, tesi dattil., Aix-en-Provence, 1951.
- FELLNER Felix, *The "Two Cities" of Otto of Freising and its influence on the Catholic Philosophy of History*, "Catholic Historical Review", vol. 20 (1934/1935), p. 145-148.
- FERGUSON Chris D., *Europe in transition: A Select, Annotated Bibliography of the Twelfth-Century Renaissance*, New York, Garland, 1989.
- FERRUOLO Stephen C., *The twelfth Century Renaissance*, in *Renaissances before the Renaissance: cultural revivals of late antiquity and the Middle Ages*, Stanford, Stanford University Press, 1984, p. 114-143.
- FILORAMO Giovanni - MASSENZIO Marcello - RAVERI Massimo - SCARPI Paolo, *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

- FITZGERALD Allan D. - POLLMANN Karla - VESSEY Mark (edited by), *History, Apocalypse and the Secular Imagination. New Essays on Augustine's City of God*, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1999.
- FLORI Jean, *La fine del mondo nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2010 [ed. orig. *La fin du monde au moyen âge*, Paris, Gisserot, 2008].
- FLORI Jean, *Le crociate*, trad. di Nicola Muschitello, Bologna, Il Mulino, 2003 [ed. orig. *Les croisades*, Paris, Gisserot, 2001].
- FOREVILLE Raymonde - ROUSSET DE PINA Jean, *Storia della Chiesa*, vol. 9/2, *Dal primo Concilio Lateranense all'avvento di Innocenzo III*, trad. di Antonio Gazzera, Torino, Editrice S.A.I.E., 1974 [ed orig. *Histoire de l'Église*, vol. 9/2, *Du premiere Concile du Latran à l'avènement d'Innocent III (1123-1198)*, Paris, Bloud & Gay Éditeurs, 1953].
- FORMISANO Marco, *Grand Finale. Orosius' Historiae adversus paganos Or the Subversion of History*, in *Der Fall Roms und seine Wiederauferstehungen in Antike und Mittelalter*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 153-176.
- FRANCESCHINI Ezio, *Un dramma del secolo XII: il Ludus de Antichristo*, Roma, Istituto grafico tiberino, 1940.
- FRASCHETTI Augusto, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- FRUGONI Arsenio, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Torino, Einaudi, 1989.
- FUCHS Harald, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin, Walter de Gruyter, 1938.
- FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI Mariateresa (a cura di), *Il pensiero politico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- GASPARRI Stefano - LA ROCCA Cristina, *Tempi barbarici. L'Europa Occidentale tra antichità e medioevo (300-900)*, Roma, Carocci, 2012.
- GILLINGHAM John B., *Why did Rahewin Stop Writing the Gesta Frederici?*, "The English Historical Review", vol. 83 (1968), n. 327, p. 294-303.
- GOETZ Hans-Werner, *Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts* ("Archiv für Kulturgeschichte", suppl. n. 19), Köln-Wien, Böhlau Verlag, 1984.

- GOETZ Hans-Werner, *Endzeiterwartung und Endzeitvorstellung im Rahmen des Geschichtsbildes des Früheren 12. Jahrhunderts*, in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven, Leuven University Press, 1988, p. 306-332.
- GOETZ Hans-Werner, *On the Universality of Universal History*, in *L'Historiographie Médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par la Fondation Européenne de la Science au Centre de Recherches Historiques et Juridiques de l'Université Paris I du 29 mars au 1er avril 1989*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991, p. 247-261.
- GOETZ Hans-Werner, *The Concept of Time in the Historiography of the Eleventh and Twelfth Centuries*, in *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 139-165.
- GOFFART Walter, *The Narrators of Barbarian History, A.D. 550-800: Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- GRASSI Onorato, *Il male 'storico' e la 'giusta' pace in Agostino*, in *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti del VII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1996, p. 133-142.
- GREGORY Tullio, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni, 1955.
- GROSSI Paolo, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- GROTZ Hans, *La storiografia medioevale. Introduzione e sguardo panoramico*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993.
- GUENÉE Bernard, *Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Age*, "Annales. Économies. Sociétés. Civilisations", a. 28, n. 4 (1973), p. 997-1016.
- GUENÉE Bernard, *Storia e cultura storica nell'Occidente medievale*, trad. di Alberto Bertoni, Bologna, Il Mulino, 1991 [ed. orig. *Histoire et Culture historique dans L'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 1980].
- HALSALL Guy, *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- HASKINS Charles H., *La rinascita del XII secolo*, trad. di Paola Marziale Bartole, Bologna, Il Mulino, 1972 [ed. orig. *The Renaissance of the 12th Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1927].

- HAY Denis, *La nascita della cronaca medievale*, in *Storici e cronisti dal medioevo al XVIII secolo*, trad. di Alberto Baldazzi e Cynthia C. Puca, Roma-Bari, Laterza, 1981, p. 43-68 [ed. orig. *Annalists and historians. Western Historiography from the Eight to the Eighteen Centuries*, London, Methuen & co. Ltd., 1977].
- HOFMEISTER Adolf, *Studien über Otto von Freising. Der Bildungsgang Ottos von Freising*, "Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde", vol. 37 (1911-1912), p. 99-161, 633-768.
- HORN Christoph, *Sant'Agostino*, trad. di Paolo Rubini, Bologna, Il Mulino, 2005 [ed. orig. *Augustinus*, München, Beck, 1995].
- JAEGER Stephen, *Pessimism in the Twelfth-Century "Renaissance"*, "Speculum", n. 4, vol. 78 (2003), p. 1151-1183.
- KELLY Henry A., *Ideas and forms of tragedy from Aristotle to the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- LACROIX Benoîte, *Orose et ses idées*, Montréal-Paris, Publications de l'Institut d'études médiévales, 1965.
- LAVERE George J., *The Influence of Saint Augustine on Early Medieval Political Theory*, "Augustinian Studies", vol. 12 (1981), p. 1-9.
- LAVERE George J., *The Two Cities of Otto, Bishop of Freising: A Study in Neo-Augustinian Political Theory*, "Augustinian Studies", vol. 13 (1982), p. 55-65.
- LE GOFF Jaques, *Gli intellettuali nel medioevo*, trad. di Cesare Giardini, Milano, Mondadori, 2008 [ed. orig. *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Editions du Seuil, 1957].
- LE GOFF Jaques, *What did the Twelfth-Century Renaissance Mean?*, in *The Medieval World*, London-New York, Routledge, 2001, p. 635-647.
- LEHTONEN Tuomas M. S., *History, tragedy and fortune in twelfth-century historiography, with special reference to Otto of Freising's Chronica*, in *Historia. The Concept and Genres in the Middle Ages*, Helsinki, Societas scientiarum litterarum, 2000, p. 29-49.
- LETTIERI Gaetano, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il saeculum e la gloria nel De civitate Dei*, Roma, Borla, 1988.
- LETTIERI Gaetano, *Riflessioni sulla teologia politica in Agostino*, in *Il Dio mortale: teologie politiche tra antico e moderno*, Brescia, Morcelliana, 2002, p. 215-265.

- LEVI Ezio, *La leggenda dell'“Anticristo” nel teatro medievale*, “Studi Medievali”, vol. 7 (1934), p. 52-63.
- LOI Vincenzo, *Il “De civitate Dei” e la coscienza storiografica di Agostino*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del convegno tenuto in Erice (3-8 XII 1978)*, Messina, Centro di studi umanistici, 1980, p. 483-503.
- LÖWITH Karl, *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. di Flora Tedeschi Negri, Milano, Il Saggiatore, 1991 [ed. orig. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1949].
- MANSELLI Raoul - RIEDMANN Josef (a cura di), *Federico Barbarossa nel giudizio dei suoi contemporanei*, in *Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e in Germania*, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 45-81.
- MANSELLI Raoul, *Il tempo escatologico (secoli XII-XIII)*, in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIIe siècles. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris, 9-12 mars 1981*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984, p. 541-549.
- MARKUS Robert A., *Saeculum. History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- MATTEWS Gareth B., *Augustinianism*, in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 86-98.
- MAUSKOPF DELIYANNIS Deborah (edited by), *Historiography in the Middle Ages*, Leiden-Boston, Brill, 2003.
- MÉGIER Elisabeth, *Il tempo dei monaci nella Historia de duabus civitatibus di Ottone di Frisinga: anticipazione dell'età dello Spirito di Gioacchino da Fiore?*, “Florensia: bollettino del Centro internazionale di studi gioachimiti”, vol. 13/14 (1999-2000), p. 281-296.
- MÉGIER Elisabeth, *La chiesa cristiana, erede della Roma antica o dell'Antica Alleanza? I punti di vista di Ugo di Fleury e di Ottone di Frisinga*, in *Roma antica nel Medioevo. Mito rappresentazioni, sopravvivenze nella ‘Respublica Christiana’ dei secoli IX-XIII (Atti della XIV Settimana internazionale di studio, Mendola, 24-28 agosto 1998)*, Milano, V&P università, 2001, p. 505-536.
- MERLO Grado G., *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, Il Mulino, 1989.

- MERTENS Dieter, *Il pensiero politico medievale*, trad. di Maurizio Merlo, Bologna, Il Mulino, 1999 [ed. orig. *Geschichte der politischen Ideen*, Frankfurt a.M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1996, p. 143-238].
- MICCOLI Giovanni, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- MIEROW Charles C., *Bishop Otto of Freising: Historian and Man*, "Transactions and Proceedings of the American Philological Association", vol. 80 (1949), p. 393-402.
- MIEROW Charles C., *Rahewin, Continuator of Otto of Freising*, "Classical Bulletin", vol. 29 (1952), n. 1 p. 4-8.
- MIEROW Charles C., *Otto of Freising: a Medieval Historian at work*, "Philological Quarterly", n. 4, vol. 14 (1935), p. 344-362.
- MOMIGLIANO Arnaldo, *Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d.C.*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, trad. di Anna Davies Morpurgo, Torino, Einaudi, 1968, p. 89-110 [ed. orig. *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford, Clarendon Press, 1963].
- MOORE Robert I., *La prima rivoluzione europea: 970-1215*, trad. di Carlo Zasio, Roma-Bari, Laterza, 2001 [ed. orig. *The First European Revolution: c. 970-1215*, New York-London, Harper and Row, 1972].
- MORRISON Karl F., *Otto of Freising's Quest for the Hermeneutic Circle*, "Speculum", vol. 55 (1980), n. 2, p. 207-236.
- MUNZ Peter, *Why did Rahewin Stop Writing the Gesta Frederici? A Further Consideration*, "The English Historical Review", vol. 84 (1969), n. 333, p. 771-779.
- NOBLE Thomas F. X. (edited by), *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*, London-New York, Routledge, 2006.
- O'DALY Gerard, *Augustine's City of God. A Reader's Guide*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- O'DONOVAN Oliver, *Augustine's City of God XIX and Western Political Thought*, "Dionysius", vol. 11, (1987), p. 89-110.
- ORTALLI Gherardo, *Gli affanni della storiografia tra crisi e sviluppo nel secolo XII*, in *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII). XXIV semana de Estudios Medievales, Estella, 14 a 18 de julio de 1997*, Pamplona, Gobierno de Navarra Departamento de Educación y Cultura, 1998, p. 119-133.

- PADOVANI Andrea, *Perché chiedi il mio nome?: Dio, natura e diritto nel secolo XII*, Torino, Giappichelli, 1997.
- PASCHOUD François, *La polemica provvidenzialistica di Orosio*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del convegno tenuto in Erice (3-8 XII 1978)*, Messina, Centro di studi umanistici, 1980, p. 113-133.
- PELLEGRINO Michele, *Fede e morale nella visione politica di Sant'Agostino*, "Studia Patavina", vol. 25, n. 3 (1978), p. 493-503.
- PETRUZZELLIS Nicola, *La visione agostiniana della storia*, "Rassegna di scienze filosofiche", n. 1, vol. 12 (1959), p. 1-17.
- PETRY Ray, *Three Medieval Chroniclers: Monastic Historiography and Biblical Eschatology in Hugh of St. Victor, Otto of Freising, and Ordericus Vitalis*, "Church History", n. 3, vol. 34 (1965), p. 282-293.
- PHILLIPS Jonathan, *Sacri guerrieri. La straordinaria storia delle crociate*, trad. di Cristina Spinoglio, Roma-Bari, Laterza, 2013 [ed. Orig. *Holy Warriors: A Modern History of the Crusades*, London, Vintage, 2010].
- PHILLIPS Jonathan, *The Second Crusade: extending the frontiers of Christendom*, New Haven-London, Yale University Press, 2007.
- PIACENTI Stefano (a cura di), *Il dramma dell'Anticristo. Anonimo del XII secolo*, Rimini, Il Cerchio, 2009.
- PIACENTI Stefano (a cura di), *Ludus de Antichristo: rappresentazione dell'Anticristo*, Siena, Cantagalli, 2001.
- POCOCK John G. A., *Barbarism and Religion*, vol. 3, *The First Decline and Fall*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- POHL Walter, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra antichità e Medioevo*, trad. di Mario Dalle Carbonare, Elisabetta Gallo e Andrea Pennacchi, Roma, Viella, 2000.
- POHL Walter, *L'universo barbarico*, in *Storia medievale*, Roma, Donzelli, 1998, p. 65-88.
- POMIAN Krzysztof, *Che cos'è la storia?*, trad. di Marco Di Sario, Torino, Pearson Paravia Bruno Mondadori, 2001 [ed. orig. *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, 1999].
- POTESTÀ Gian Luca - RIZZI Marco, *L'Anticristo*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 2005.

- POTESTÀ Gian Luca - VIAN Giovanni, *Storia del cristianesimo*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- RAMELLI Ilaria, *Alcune osservazioni sulla teoria orosiana della successione degli imperi*, "Invigilata Lucernis", vol. 22 (2000), p. 179-191.
- RATZINGER Joseph, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, trad. di Antonio Dusini, Milano, Jaca Book, 1971 [ed. orig. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Dissertation, München, 1954].
- RAUH Horst D., *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: von Tyconius zum Deutschen Symbolismus*, Münster, Verlag Aschendorff, 1973.
- RAUH Horst D., *Eschatologie und Geschichte im 12. Jahrhundert. Antichrist-Typologie als Medium der Gegenwartskritik*, in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven, Leuven University Press, 1988, p. 333-358.
- RAY Roger D., *Historiography*, in *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1996, p. 639-649.
- RAY Roger D., *Medieval Historiography through the Twelfth Century: Problems and Progress of Research*, "Viator", vol. 5 (1974), p. 33-59.
- REUTER Timothy, *Past, Present and No Future in the Twelfth-Century Regnum Teutonicum*, in *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, London-Rio Grande, Hambledon Press, 1992, p. 15-36.
- RIGON Antonio, *Le istituzioni ecclesiastiche dell'Occidente medievale*, Bologna, Monduzzi, 2008.
- RIZZI Marco, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, Il Mulino, 2009.
- ROSSI Piervittorio (a cura di), *Carmina Burana*, Milano, Bompiani, 1989.
- ROVERSI MONACO Francesca, "Gesta hominum e gesta Dei": *Ottone di Frisinga e Gerhoh di Reichersberg*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel medioevo. Atti del XXXVI Convegno storico internazionale, Todi, 10-12 ottobre 1999*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2000, p. 257-281.
- RÜPKE Jörg, *Religion of the Romans*, translated and edited by Richard Gordon, Cambridge-Malden, Polity Press, 2007 [ed. orig. *Die Religion der Römer*, München, Verlag C. H. Beck, 2001].

- RUSSEL Josiah C., *Twelfth Century Studies*, New York, AMS Press, 1978.
- SCATTOLO Merio, *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- SCHEID John, *La religione a Roma*, trad. di Maria Novella Pierini, Roma-Bari, Laterza, 1983.
- SCHRAMM Percy E., *Gli imperatori della casa di Sassonia alla luce della simbolistica dello Stato*, in «*Renovatio imperii*». *Atti della Giornata Internazionale di Studio per il Millenario (Ravenna, 4-5 novembre 1961)*, Faenza, Fratelli Lega, 1963, p. 15-40.
- SCIACCA Michele Federico, *Interpretazione del concetto di storia di Sant'Agostino*, Tolentino, Edizioni Agostiniane, 1960.
- SETTON Kenneth M., *The Second Crusade*, in *A History of the Crusades*, vol. 1, *The First Hundred Years*, Madison-Milwaukee-London, The University of Wisconsin Press, 1969, p. 463-512.
- SIMONETTI Manlio, *Costantino e la chiesa*, in *Costantino il grande. La civiltà antica al bivio tra Occidente e Oriente* (catalogo della mostra svoltasi a Rimini, Castel Sismondo, dal 13 marzo al 4 settembre 2005), Cinisello Balsamo, Silvana, 2005, p. 56-63.
- SINISCALCO Paolo, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma-Bari, Laterza, 1983.
- SMALLEY Beryl, *Storici nel Medioevo*, trad. di Ileana Pagani, Napoli, Liguori, 1979 [ed. orig. *Historians in the Middle Ages*, London, Thames and Hudson, 1974].
- SORDI Marta, *I cristiani e l'Impero Romano*, Milano, Jaca Book, 1984.
- STURLESE Loris, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo*, Firenze, Olschki, 1990.
- SWAIN Joseph W., *The theory of the four monarchies. Opposition history under the Roman Empire*, "Classical Philology", n. 1, vol. 35 (1940), p. 1-21.
- TABACCO Giovanni, *L'ambiguità delle istituzioni nell'Europa costruita dai Franchi*, "Rivista storica Italiana", n. 3, vol. 87 (1975), p. 401-438.
- TABACCO Giovanni, *L'ambiguità delle istituzioni nell'Europa costruita dai Franchi*, in *Istituzioni e società nella storia d'Italia*, vol. 1, Bologna, Il Mulino, 1977, p. 73-81.
- TABACCO Giovanni, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, Torino, Giappichelli, 1950 [ed. elettronica a cura di Laura Gaffuri, Firenze, Firenze University Press, 2010, <<http://www.rm.unina.it/rmebook/dwnld/tabacco2010.pdf>>].

- TABACCO Giovanni, *Le ideologie politiche del medioevo*, Torino, Einaudi, 2000.
- TABACCO Giovanni, *L'impero romano-germanico e la sua crisi (secoli X-XIV)*, in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, vol. 2, *Il Medioevo. 2. Popoli e strutture politiche*, Torino, UTET, 1986, p. 307-338.
- TABACCO Giovanni, *Profilo di storia del Medioevo latino-germanico*, Torino, Scriptorium, 1966.
- TABACCO Giovanni, *Sacerdozio e impero fra intuizioni sacrali e procedimenti razionali*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura. Atti della decima Settimana internazionale di studio. Mendola, 25-29 agosto 1986*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, p. 3-20.
- TRAMONTANA Salvatore, *Capire il Medioevo: le fonti e i temi*, Roma, Carocci, 2005.
- TRIEBER Conrad, *Die Idee der vier Weltreiche*, "Hermes", vol. 27 (1892), p. 321-344.
- VAN NUFFELEN Peter, *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- VAN OORT Johannes, *Jerusalem and Babylon: a study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, Leiden, E. J. Brill, 1991.
- VON MÖRNER Theodor, *De Orosii vita eiusque Historiarum libris septem adversus paganos*, Berlin, 1844.
- WALKER BYNUM Caroline - FREEDMAN Paul (edited by), *Last things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2000.
- WALLIS Faith, *Chronology and Systems of Dating*, in *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1996, p. 383-387.
- WARD John O., *Some Principles of Rhetorical Historiography in the Twelfth Century*, in *Classical Rhetoric & Medieval Historiography*, Kalamazoo, Medieval Institute Publications (Western Michigan University), 1985, p. 103-165.
- WHALEN Brett E., *Dominion of God. Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2009.
- WICKHAM Chris, *The Sense of the Past in Italian Communal Narratives*, in *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, London-Rio Grande, Hambledon Press, 1992, p. 173-189.

- WRIGHT John, *The Play of Antichrist*, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1967.
- YOUNG Karl (edited by), *The Drama of the Medieval Church*, Oxford, Clarendon Press, 1933.
- ZABBIA Marino, *Tra modelli letterari e autopsia. La città comunale nell'opera di Ottone di Frisinga e nella cultura storiografica del XII secolo*, "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo", n. 2, vol. 106 (2004), p. 105-138.
- ZERBI Piero, *Riflessioni sul simbolo delle due spade in S. Bernardo di Clairvaux*, in *Contributi dell'Istituto di Storia Medievale. Raccolta di studi in memoria di Giovanni Soranzo*, vol. 1, Milano, Vita e Pensiero, 1968, p. 545-562.

4. Voci enciclopediche

- Antichrist*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 1, Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler, 1999, col. 703-708.
- Chronik*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 2, Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler, 1999, col. 1954-2028.
- Historiographie*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 5, Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler, 1999, col. 45-54.
- ALICI Luigi, *Agostino Aurelio*, in *Enciclopedia Filosofica*, vol. 1, Milano, Bompiani, 2006, p. 190-210.
- BOILLOUX Marc, *Anticristo*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. 1, Roma, Città Nuova, 1998, p. 102-103.
- CIPRIANI Nello, *Agostino di Ippona*, in *Letteratura Patristica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007, p. 38-51.
- FABBRINI Fabrizio, *Orosio, Paolo*, in *Letteratura Patristica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007, p. 933-939.
- FRUGONI Arsenio, *Arnaldo da Brescia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 4, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1962, p. 247-250.
- FREND William H. C., *Orosio, Paolo*, in *Agostino: dizionario enciclopedico*, Roma, Città Nuova, 2007, p. 1037-1041.

- GOETZ Hans-Werner, *Orosius*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 6, Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler, 1999, col. 1474-1475.
- GUENÉE Bernard, *Storia*, in *Dizionario dell'Occidente medievale: temi e percorsi*, vol. 2, Torino, Einaudi, 2003, p. 1120-1133 [ed. orig. *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999].
- KIRSCH Johann P., *Paulus Orosius*, in *The catholic Encyclopedia*, New York, Robert Appleton Company, 1911, <<http://www.newadvent.org/cathen/11322a.htm>>.
- LANDES Richard, *Anno Mille*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. 1, Roma, Città Nuova, 1998, p. 95-96.
- LERNER Robert E., *Antichrist*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 1, New York, Charles Scribner's Sons, 1982, p. 321-322.
- LERNER Robert E., *Otto of Freising*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 9, New York, Charles Scribner's Sons, 1987, p. 302-304.
- LIPPS Frances R., *Sex Aetates Mundi*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 11, New York, Charles Scribner's Sons, 1988, p. 215-216.
- MADEC Goulven, *Agostinismo*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. 1, Roma, Città Nuova, 1998, p. 33-34.
- MARKUS Robert A., *Storia*, in *Agostino: dizionario enciclopedico*, Roma, Città Nuova, 2007, p. 1339-1342.
- MATTEWS Alastair, *Otto of Freising*, in *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Leiden-Boston, E. J. Brill, 2010, p. 1174-1175.
- MATHISEN Ralph W., *Orosius (Paulus Orosius)*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 9, New York, Charles Scribner's Sons, 1987, p. 281.
- MCGINN Bernard, *Escatologia* in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. 1, Roma, Città Nuova, 1998, p. 661-663.
- MENTRÉ Mireille - SANTI Francesco, *Apocalisse*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. 1, Roma, Città Nuova, 1998, p. 110-113.
- MERLO Grado G., *Arnaldo da Brescia (?-1155)*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. 1, Roma, Città Nuova, 1998, p. 146-147.
- MUNZ Peter, *Frederick I Barbarossa*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 5, New York, Charles Scribner's Sons, 1985, p. 212-214.

- NICOLETTI Michele, *Agostinismo politico*, in *Agostino: dizionario enciclopedico*, Roma, Città Nuova, 2007, p. 125-129.
- PÉCOUT Thierry, *Federico I Barbarossa (1122-1190)*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. 2, Roma, Città Nuova, 1998, p. 706-708.
- PETAGINE Antonio, *Agostinismo*, in *Enciclopedia Filosofica*, vol. 1, Milano, Bompiani, 2006, p. 184-190.
- PRINZIVALLI Emanuela, *Escatologia*, in *Letteratura Patristica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007, p. 495-508.
- RAY Roger D., *Historiography, Western European*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 6, New York, Charles Scribner's Sons, 1985, p. 258-265.
- SCHLAGEN Patricius, *Otto of Freising*, in *The Catholic Encyclopedia*, New York, Robert Appleton Company, 1911, <<http://www.newadvent.org/cathen/11358b.htm>>.
- SCHNITH Karl, *Otto von Freising*, in *Lexicon des Mittelalters*, vol. 6, Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler, 1999, col. 1581-1583.
- STAUB Martial, *Ottone di Frisinga (1109-1158)*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. 2, Roma, Città Nuova, 1998, p. 1361-1362.
- SYNAN Edward A., *Augustine of Hippo*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 1, New York, Charles Scribner's Sons, 1982, p. 646-659.
- SYNAN Edward A., *Augustinism (Augustinianism)*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 1, New York, Charles Scribner's Sons, 1982, p. 660-661.
- TÖPFER Bernhard, *Escatologia e millenarismo*, in *Dizionario dell'Occidente medievale: temi e percorsi*, vol. 1, Torino, Einaudi, 2003, p. 371-384 [ed. orig. *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999].
- VANNIER Marie-Anne, *Storia, filosofia e teologia*, in *Agostino: dizionario enciclopedico*, Roma, Città Nuova, 2007, p. 1342-1344.
- WALLRAFF Martin, *Storiografia*, in *Letteratura Patristica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007, p. 1134-1141.