

Dottorato di Ricerca

in

Filologia Classica, Cristiana e Medioevale-Umanistica, Greca e Latina

affidente alla

Scuola di Dottorato

in

Scienze dell'Antichità e Filologico-Letterarie

XXVI ciclo

*La trattatistica di Agobardo di Lione
in difesa dell'ortodossia contro le superstizioni:
traduzione e commento*

Dottoranda:

Paola Caruso

Tutor e Coordinatore:

Ch.mo Prof. Giuseppe Germano

A mia madre

*Sic utenti gratia
largitori uenia
fraudanti anathema*

Sommario

Introduzione	
Nota ai testi e metodologia	7
Dati biografici	10
La trasmissione del testo e la messa all' <i>Indice</i>	20
Capitolo 1. La struttura retorica delle opere agobardine	27
1.1. Segnali di passaggio e sviluppo argomentativo	39
1.2. Notazioni linguistiche e difficoltà di datazione	43
Capitolo 2. Il compito dell'intellettuale secondo Agobardo di Lione	47
2.1. Scopo etico della ricerca e criterio della brevità: il metodo.	48
2.2. Agobardo compilatore su commissione: originalità e specializzazione	49
2.3. Fonti attendibili autentiche e apocrife	52
2.4. Un motore di ricerca <i>ante litteram</i>	54
Capitolo 3. <i>De grandine et tonitruis</i>	
3.1. Un'opera prima	57
3.2. Superstizione e conseguenze giudiziarie	59
3.3. La pluralità del linguaggio	65
3.4. Rapporti intertestuali	70
3.5. <i>Fortleben</i> del <i>De grandine et tonitruis</i>	72
3.6. La struttura del testo	75
3.7. Traduzione: La grandine e i tuoni.....	82
Capitolo 4. <i>Aduersus legem Gundobadi (Ad Ludouicum)</i>	
4.1. Una supplica all'imperatore.....	111
4.2. Personalità e territorialità della legge in età carolingia: la legge della nazione burgunda	113
4.3. Un campione dell'ortodossia: Avito di Vienne	117
4.4. Dalla polemica contro la legge burgunda a quella contro i giudici corrotti e gli spregiatori della tradizione.....	119
4.5. La struttura del testo	126
4.6. Traduzione: Contro la legge di Gundobado (A Ludovico).....	131
Capitolo 5. <i>De diuinis sententiis contra iudicium Dei</i>	
5.1. Due opere per la stessa richiesta	151
5.2. Organizzazione delle citazioni tra tecnica centonaria e reminiscenze classiche	154
5.3. La struttura del testo	160
5.4. Traduzione: Divine sentenze contro il giudizio di Dio.....	165

Capitolo 6. *De picturis et imaginibus*

6.1. Le vicende che portarono alla composizione dell'opera	195
6.2. Attribuzione e destinazione del <i>De picturis et imaginibus</i>	203
6.3. La questione del <i>Liber Sacramentorum</i>	210
6.4. Il culto dei martiri.....	215
6.5. La struttura del testo	219
6.6. Traduzione: Le pitture e le statue.....	237

Capitolo 7. *De iudaicis superstitionibus et erroribus*

7.1. I cinque scritti anti giudaici di Agobardo	293
7.2. La controversa genesi delle opere di Agobardo contro i giudei.....	300
7.3. Tre città fluviali e le rotte commerciali arabe ed ebraiche nel IX sec.....	314
7.4. I co-firmatari del <i>De iudaicis superstitionibus et erroribus</i>	319
7.5. Novità dell'opera.....	321
7.6. Le <i>Toledot Yeshu</i> e altre fonti non talmudiche.....	324
7.7. Fonti talmudiche ed extrabibliche	327
7.8. La struttura del testo	334
7.9. Traduzione: Superstizioni ed eresie giudaiche (A Ludovico).....	347

Capitolo 8: *De quorundam inlusione signorum. (Ad Bartholomaeum)*

8.1. L'occasione della composizione: possessione diabolica o malattia?	389
8.2. I mittenti	393
8.3. Il destinatario.....	397
8.4. Amolone e i casi di Digione.....	398
8.5. Linguaggio tecnico e cautele religiose	400
8.6. La struttura del testo	406
8.7. Traduzione: La natura ingannevole di certi miracoli. (A Bartolomeo).....	406

Conclusioni: Agobardo di Lione, *pastor uigilans*

Bibliografia.....

Introduzione

Nota ai testi e metodologia

Scopo della presente ricerca è quello di fornire le traduzioni e i commenti di sei opere del vescovo Agobardo di Lione (769-840), riguardanti la lotta che egli intraprese contro vari tipi di superstizione.

La scelta del criterio con cui operare una selezione nella produzione di un autore, ancorché arbitraria, è necessaria per stabilire un'impostazione del lavoro. Anche il più recente editore dell'opera di Agobardo, Lieven van Acker¹, mette in guardia circa la difficoltà di stabilire criteri di raggruppamento delle opere che non siano arbitrari; di questo parere è anche Boshof, autore di un'importante monografia sul personaggio². Una suddivisione tematica delle opere di Agobardo è invece effettuata da mons. Bressolles³.

Questa premessa è necessaria perché ho inserito nel gruppo delle opere contro la superstizione anche il *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, che altri autori hanno giustamente considerato tra gli scritti anti giudaici, ma l'epistola in questione ha il suo punto di forza nella denuncia delle superstizioni giudaiche, che infatti sono richiamate anche nel titolo dell'opera presente nel principale testimone delle opere agobardine⁴, ma anche lo stesso Agobardo afferma in apertura della sua lettera-trattato che la novità più eclatante è costituita dalle sue rivelazioni circa le superstizioni giudaiche⁵.

Le traduzioni dei sei testi sono state condotte sulla base della loro più recente edizione critica: *Agobardi Lugdunensis opera omnia*, a cura di Lieven van Acker, CCCM 52, Brepols, Turnhout 1981 (abbr. VAN ACKER, *Agobardi*, con cifre romane per i riferimenti all'introduzione e cifre arabe per i riferimenti ai testi).

¹ L. VAN ACKER, *Agobardi Lugdunensis opera*, CCCM 52, Brepols, Turnhout 1981, p. XXXVIII.

² E. BOSHOF, *Erzbischof Agobard, von Lyon. Leben und Werk*, Köln 1969, pp. 41-49. Secondo l'autore, l'*Aduersus legem Gundobadi* e il *De diuinis sententiis contra legem Dei* che si inseriscono tra i trattati contro le superstizioni, possono essere compresi nella prospettiva politica dell'unità dell'Impero, che s'ispira all'idea del *corpus Christi*.

³ A. BRESSOLLES, *Doctrine et action politique d'Agobard. Saint Agobard, évêque de Lyon*, v. I Vrin, Paris 1949, pp. 63-66, ha raggruppato le opere agobardine in sette categorie: opere teologiche, opere liturgiche, trattati contro le superstizioni, trattati contro i giudei, opere pastorali, scritti politici, opere poetiche.

⁴ *Epistola Agobardi, Bernardi et Faof episcoporum ad eundem imperatorem de iudaicis superstitionibus*, ms. Par. Lat. 2853, ff. 44-64.

⁵ *De iud. superst.* 1, 8: *qualis (cautela) esse debeat erga Iudaicam perfidiam, et superstitiones, atque innumerabiles errores.*

Do di seguito i titoli delle opere oggetto della presente ricerca, le pagine che esse occupano nell'edizione critica di riferimento e in parentesi le relative abbreviazioni che userò nel corso dell'esposizione⁶:

1. *De grandine et tonitruis* (abbr. *De grand.*), pp. 1-15;
2. *Aduersus legem Gundobadi* (abbr. *Aduers. leg. Gund.*), pp. 17-28;
3. *De diuinis sententiis contra iudicium Dei* (abbr. *Contra iud. Dei*), pp. 29-49;
4. *De picturis et imaginibus* (abbr. *De pict.*), pp. 148-181;
5. *De iudaicis superstitionibus et erroribus* (abbr. *De iud. superst.*), pp. 197-221;
6. *De quorundam inlusione signorum* (abbr. *De quorund. inl. sign.*), pp. 235-243.

Quando sarà necessario riportare una citazione di altre opere agobardine, sarà indicato il titolo dell'opera, abbreviato o per esteso, da cui la citazione è tratta, seguita dall'indicazione del paragrafo e delle linee in cui essa ricorre.

L'edizione critica di riferimento, pur presentando talvolta qualche imprecisione nelle indicazioni delle fonti, alcune mancate individuazioni di ipotesti (ben 8 brani nel *Contra iud. Dei*, vedi Tabelle 2 e 2a, nel paragrafo 5.2. *Organizzazione delle citazioni tra tecnica centonaria e reminiscenze classiche*); un paio di sconfortati *non repperi*, una sorta di falsificazione linguistica in alcuni punti, a causa del ricorso a correzioni sistematiche di voci medievali certamente in uso con quelle corrispondenti di età classica, ha indubbi meriti ed ha rappresentato un imprescindibile punto di partenza per il lavoro di traduzione che ho condotto.

Inevitabilmente, l'analisi ermeneutica ha comportato la ricostruzione della personalità dell'autore, del suo mondo, delle sue attese e delle sue convinzioni; la lettura integrale delle 26 opere agobardine è stata perciò necessaria per poter comprendere le sei analizzate ed i rapporti intercorrenti tra loro.

La traduzione dei testi latini in italiano consente di far conoscere meglio anche in Italia e ad un pubblico più vasto quest'autore così complesso ed interessante. Con le introduzioni e le note ai testi ho cercato di collocare nella giusta luce le opere, rendendo espliciti i riferimenti

⁶ Rimando al paragrafo dell'*Introduzione: La trasmissione dei testi* per le questioni che riguardano la denominazione delle opere e il loro ordine di successione.

e le allusioni che un contemporaneo non coglierebbe più rispetto ad un uomo colto del Medioevo e ricreando il contesto in cui le opere sono state prodotte.

Oltre a ciò, ritengo che dalla ricerca siano emersi elementi di novità, che si possono così sintetizzare:

- individuazione della struttura retorica e stilistica delle opere analizzate, che rivela la permanenza in ambito carolingio di una solida eredità della retorica classica, sia pure adattata ad un nuovo contesto socio-culturale e a nuove tematiche;

- ricostruzione del metodo di lavoro di Agobardo di Lione e dei suoi collaboratori, come una vera e propria officina di produzione di *excerpta*, utili a regolare la condotta dei fedeli circa le più disparate questioni morali.

- ampliamento del numero degli ipotesti presenti in Agobardo e delle fonti a cui attingeva, con conseguente ricostruzione della biblioteca di riferimento;

- chiarimento di problemi testuali, come la presenza di forme lessicali del mediolatino, regolarmente espunte dai critici come errori dei copisti⁷;

- analisi linguistica di forme lessicali, formule, proverbi, modi di dire, strutture morfo-sintattiche influenzate dal latino volgare;

- ricostruzione di rapporti inter- ed intra-testuali che rivelano la complessità dell'attività intellettuale dell'autore.

- analisi dei testi da un punto di vista antropologico, come risultato del conflitto tra cultura dominante teologica e culture subalterne, in un particolare momento della storia della Chiesa;

- ricostruzione dell'ideologia sottesa ai testi, con la sua particolare visione socio-politica ed escatologica, volta a creare uno stato teocratico, capace di condizionare le scelte dell'imperatore.

Oltre ad avvalermi degli strumenti tradizionali della ricerca bibliografica, come opere monografiche e lessicografiche, ho fatto ricorso agli strumenti informatici; le attuali banche-dati hanno permesso, infatti, confronti e approfondimenti che negli anni a cui risale l'edizione critica di riferimento sarebbero stati assai più difficili. Motori di ricerca specializzati, convenzionati con l'Università degli Studi di Napoli, *Federico II*, o privatamente consultabili,

⁷ I risultati di questa ricerca parallela si possono leggere in P. CARUSO, *Alcune osservazioni in margine alla tradizione manoscritta delle opere di Agobardo di Lione*, in «Vichiana», IV serie, a. XV, 1, 2013, pp. 34-51.

mi hanno permesso di accedere agli archivi digitalizzati di riviste specializzate, a studi monografici ed articoli, anche molto recenti, su Agobardo in particolare o su problematiche che hanno relazione con le opere da lui scritte.

Ho cercato di dar conto dell'apporto che il materiale studiato ha fornito alla mia ricerca, indicando l'utilità del contributo o rilevandone i limiti, quando necessario.

Devo avvertire che talvolta per rendere più chiari alcuni passaggi nei testi tradotti è stato necessario inserire frasi o parole non presenti nei testi originali; tali miei interventi sono sempre segnalati con le parentesi quadre.

Dati biografici

Agobardo di Lione⁸ è un autore della seconda generazione carolingia, quella che operò essenzialmente sotto Ludovico il Pio. Non abbiamo di lui notizie precise, se non a partire dall'816, data nella quale diventò vescovo di Lione, succedendo a Leidrad, che fu anche suo maestro.

Prima di questa data, per la sua biografia si fa riferimento ai cosiddetti *Annales Lugdunenses*, indicazioni annalistiche scritte a margine di alcune pagine del ms. E26 della Biblioteca Vallicelliana di Roma, vergate nella sezione che va dalla c. 9v alla c. 37v che comprendono tavole di computo con indicazione degli anni, collegate all'opera di Beda il Venerabile, *De temporum ratione*⁹.

⁸ Indicazioni bibliografiche generali: edizioni delle sue opere sono: P. MASSON, *Sancti Agobardi episcopi Ecclesiae Lugdunensis opera*, Paris 1605; E. BALUZE, *Sancti Agobardi archiepiscopi Lugdunensis opera*, I-II, Paris 1665 - 1666; J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 104, Paris 1864, coll. 30D-352B; E. DÜMMLER, *Agobardi Lugdunensis archiepiscopi epistolae*, MGH, IV *epp.*, Berlin 1899; L. VAN ACKER, *Agobardi Lugdunensis opera omnia*, CCCM 52, Brepols, Tournhout 1981. Monografie sull'autore: P. CHEVALLARD, *Saint Agobard archevêque de Lyon: sa vie et ses écrits*, Lyon 1869; A. BRESSOLLES, *Doctrine et action politique d'Agobard. Saint Agobard, évêque de Lyon*, I, Vrin, Paris 1949, che riporta altre indicazioni bibliografiche a p. 22, nota 1 del suo testo, bisogna inoltre aggiungere una tesi di dottorato dell'*Academia Fridericiana* di Halle del 1865 discussa da E. BLUEGEL dal titolo *De Agobardi Lugdunensis vita et scriptis*; A. CABANISS, *Agobard of Lyons*, in «Speculum» 26, 1951, pp. 50-76; ID. *Agobard of Lyons: Churchman and Critic*, Syracuse, 1954; B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge: sur les Juifs et le Judaïsme* (1963), in «Collection de la Revue des Etudes juives», 43, Peeters, Paris 2007; E. BOSHOF, *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk*, Köln 1969. Bibliografia sull'autore in *Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 2009 e in *C.A.L.M.A. Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi* 1.1 e 1.2, SISMEL, Ed. del Galluzzo, Firenze 2000.

⁹ Esse sono identificate a c. 3v col titolo *Primus et secundus annus magnus, Bedae presbyteri, cum nonnullis adnotationibus ad marginem de Agobardo Lugdunensi episcopo, editis a Mabillonio Musaei Italici, tom. I, pag. 66*, dall'indice del manoscritto, aggiunto di pugno del bibliotecario Vincenzo Vettori, 1740-1749.

Tali note biografiche furono interpretate dal Mabillon, primo editore di esse nel 1687, come scritte dalla mano di Agobardo a commento di date importanti della sua vita¹⁰. La lettura di Mabillon non manca di errori, rilevati dai filologi che studiarono i testi successivamente¹¹.

Le difficoltà presentate da questi testi sono state riassunte da Rubellin¹², che contesta la possibilità di distinguere mani diverse nella scrittura, ma ipotizza che la stessa persona, forse un chierico della chiesa di Lione (probabilmente Floro, diacono e segretario di Agobardo) abbia potuto scrivere le annotazioni, in parte alla prima persona, di carattere autobiografico, e in parte alla terza persona, relativamente al suo vescovo, Agobardo appunto. Di seguito riporto le note degli *Annales Lugdunenses*¹³:

769: *Hoc anno natus.*

782: *Hoc anno ab Hispaniis in Galliam Narbonesem ueni.*

792: *Hoc anno Lugdunum a Gothis primum*¹⁴.

804: *Benedictionem indignus suscepi.*

816: *Isto cathedra potitur mense octauo*¹⁵.

840: *Eclipsis solis accidit diebus Laetaniarum III Nonas Maias, IV feria, circa horam diei octavam, et permansit fere ora dimedia; adeo obscura, ut stellae in coelo clarissimae apaerent, Hoc anno Sanctae memoriae Agobardus Lugdunensis episcopus obiit VIII id iunii Ludouichus quoque imperator defunctus est XII kal iulii et memorabile atque insignis opus quod Forum uetus uocabatur Lugduni corruiit ipso die intrantis autumnii quod steterat a tempore Traiani impresso per annos fere DCC.*

¹⁰ J. MABILLON, *Museum Italicum*, t. I, Paris 1687, pp. 66-67.

¹¹ In particolare si veda M. RUBELLIN, *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Lyon 2003, pp. 220-221, in cui l'autore pone a confronto le letture degli *Annales Lugdunenses* compiute da MABILLON (vedi nota precedente), da H. PERTZ, *Annales, MGH, SS*, I, p. 110, da BRESSOLLES, *Saint Agobard*, pp. 37-38 e da BOSHOF, *Erzbischof Agobard*, pp. 24-27. Mabillon aveva inspiegabilmente letto 779 come anno di nascita invece di 769, per altro scritto in modo chiarissimo. La data errata ha condizionato altri autori: è stata infatti riportata da Galland nella *Bibliotheca veterum Patrum* del 1788 e quindi da MIGNE nel 1864 in *PL* 104.

¹² RUBELLIN, *Église*, pp. 183-185.

¹³ Autopsia del 6 ottobre 2011, presso Biblioteca Vallicelliana di Roma.

¹⁴ Concordo con la lettura di MABILLON (*Museum*, p. 68): *a Gothis*; lettura di PERTZ (*MGH, SS* I, p. 110): *Agobardus primum*; lettura di BRESSOLLES (*Saint Agobard*, pp. 37-38): *a Gotia primum*; BOSHOF (*Erzbischof Agobard*, pp. 24-27): *ago*; quest'ultimo sostiene che le letture di Mabillon e Bressolles sono impossibili, ma riconosce che la sua lettura comporta delle difficoltà.

¹⁵ Anche in questo caso la lettura di MABILLON (vedi nota precedente), è inesatta, legge infatti *anno* al posto di *mense*.

841: *Amolo, praefati episcopi diaconus ordinatus episcopus Ludduni XVII Kal. Febr. Et lacrimabile bellum inter filios imperatoris Ludouici haud non procul ab urbe Autisiodorensium in quo christianus utrimque populus mutua se caede prostravit VII Kal. Iul. cuius etiam anni principio nocturnis horis lux ingens a parte aquilonis emissa et longe lateque diffusa, ferali portento noctem paene in diem uertisse uisa est.*

I dati ottenuti dagli *Annales Lugdunenses* si possono completare con quelli provenienti da altre fonti¹⁶ e dalla cronologia delle sue opere, ottenendo lo schema seguente:

769: Agobardo nasce in Gothia o in Septimania;

792: giunge a Lione;

804: è ordinato sacerdote dal vescovo Leidrad, del quale è anche discepolo;

813: diviene corevescovo;

816: diviene vescovo di Lione;

830: sostiene l'illegittimità della nuova *Ordinatio Imperii* di Ludovico il Pio e appoggia la ribellione dei figli dell'imperatore contro il padre;

833: assiste alla pubblica penitenza a cui si sottopose Ludovico il Pio, per volere di alcuni vescovi, tra cui Agobardo, per aver dato *scandalum*, per aver cioè posto in pericolo l'unità dell'impero, venendo meno alle disposizioni circa la successione stabilite nell'817 con solenne giuramento;

834: la riconciliazione tra Ludovico il Pio e Lotario costringe i vescovi che avevano preso le parti di quest'ultimo all'esilio, tra loro vi è anche Agobardo che fugge forse in Italia;

835: il concilio di Thionville dichiara deposto Agobardo;

838: Agobardo è reintegrato sul seggio vescovile di Lione;

840: 6 giugno, muore durante un viaggio nella provincia della Saintonge, 15 giorni prima di Ludovico il Pio.

I primi editori, Masson e Baluze, ritenevano che Agobardo fosse nativo della Gallia¹⁷, mentre altre ipotesi lo vedono conterraneo del predecessore Leidrad, che era di Treviri¹⁸.

¹⁶ Altre fonti da cui si desumono notizie biografiche circa il nostro sono costituite da brani di *chronica* e di *annales*, riportati nell'introduzione del vol. 104 della *PL*, coll. 13A-16B.

¹⁷ MASSON, *Sancti Agobardi, Praefatio*, p. IV: *itaque Agobardus patria Gallus*; BALUZE, *Sancti Agobardi*, p. 43 accoglie la vita redatta da Masson nella sua edizione del 1605.

¹⁸ Affermano che sia nato nella Gallia Belgica e nella diocesi di Trèves A. PÉRICAUD, *Notices sur Leidrade, Agobard et Amolon, archevêques de Lyon*, Lyon 1825, p. 8 ed altri autori, riportati da CHEVALLARD, *Saint*

Il primo a sostenere l'origine spagnola di Agobardo fu Jean Mabillon, scopritore degli *Annales Lugdunenses* e loro primo editore. Altri autori hanno poi seguito quest'ipotesi, che sembrava essere convalidata dal fatto che Agobardo condivide l'idea iconoclasta con Claudio vescovo di Torino, suo contemporaneo, vissuto qualche tempo a Lione e pure lui di origine spagnola.

In realtà, come si vedrà meglio in seguito, questo argomento non vale a scrivere una parola definitiva sulla patria del vescovo di Lione: infatti, come è stato ampiamente dimostrato¹⁹, è piuttosto Agobardo ad influenzare Claudio di Torino e non viceversa.

L'ipotesi dell'origine visigotica di Agobardo è indubbiamente suggestiva e mi aveva inizialmente convinta, avendo io stessa scoperto che il vescovo lionese trae alcune argomentazioni del suo trattato *De grandine et tonitruis* (3, 19-37) da Beato di Lièbana ed Eterio di Osma, entrambi spagnoli, in particolare dall'opera *Adversum Elipandum*, 45-60, scritta contro le idee adozioniste del vescovo Elipando di Toledo²⁰.

L'influenza dell'opera di Beato ed Eterio su Agobardo si spiega perché questi dovette certamente conoscere le opere scritte contro l'adozionismo, visto che il suo predecessore Leidrad fu incaricato di arrestare il principale divulgatore di questa eresia, Felice d'Urgel, e che lo stesso Agobardo scrisse un trattato sull'argomento, *Adversum dogma Felicis*.

Per convalidare la provenienza spagnola è stato detto anche che ad ispirare la composizione dell'*Aduersus legem Gundobadi* (prima dell'822) sarebbe stato il duello giudiziario sostenuto da due nobili goti, il conte di Barcellona, Bera (Borel di Urgèl) e Sanila il Goto nell'820²¹. Agobardo avrebbe scritto la sua opera colpito da questo avvenimento che coinvolgeva due suoi conterranei; i due personaggi però non sono mai nominati dall'autore, né si fa alcun accenno alla vicenda²².

Agobard, p. 2 e p. 370 n. 19, il quale fa notare l'incongruenza della notizia riportata da alcuni che lo vogliono nato nella Gallia Belgica e conterraneo di Leidrad; Treviri, la città di Leidrad, è nel Norico e non nella Gallia Belgica.

¹⁹ Tale argomento è sviluppato nel capitolo 5. *De diuinis sententiis*.

²⁰ Per l'influenza di Beato di Lièbana e di Eterio di Osma sul *De grand.* vedi il paragrafo 3.4. *Rapporti intertestuali*.

²¹ Ad esempio BOSHOF, *Erzbischof Agobard*, p. 47.

²² Per quanto riguarda Bera e Sanila, vedi il paragrafo 4.1. *Una supplica all'imperatore*, della presente ricerca.

Anche i trattati che egli scrisse contro gli ebrei rivelerebbero secondo alcuni l'origine visigota di Agobardo. La probabile origine visigota di Agobardo, infatti, sarebbe per alcuni studiosi la causa del suo atteggiamento antisemita; egli cercherebbe di importare nel regno franco le disposizioni di legge sancite dal re Sisebuto contro i giudei, che li obbligavano alla conversione.

Alle motivazioni contro questa teoria, suggerite da Bressolles²³, oltre a dire che la polemica antiebraica è un genere che ha una lunghissima tradizione e non appartiene solo ad autori di origine spagnola, posso aggiungere che l'origine visigota non può aver inciso sulla mentalità di Agobardo in modo determinante anche per ragioni anagrafiche; infatti, se è vero che, come riportano proprio gli *Annales Lugdunenses*, Agobardo giunse nella Gallia Narbonese nel 782, quando aveva soli 13 anni, sembra improbabile che la breve permanenza in Spagna, in età infantile per giunta, abbia prodotto un condizionamento permanente sulla sua formazione, avvenuta in Gallia dal 782 in poi e che ebbe sicuramente il suo momento fondamentale nel periodo lionese, dal 792 all'815, sotto la guida del vescovo Leidrad.

Secondo Rubellin, invece, Agobardo sarebbe originario della Francia meridionale²⁴; lo testimonierebbero i suoi contatti con numerose personalità del Midi, come Nibridio, vescovo di Narbona, destinatario della lettera *De cauendo conuictu et societate Iudaica*²⁵ e Bartolomeo, pure vescovo di Narbona, destinatario della lettera *De quorundam inlusione signorum*²⁶; secondo Baluze inoltre avrebbe avuto rapporti con il vescovo Elefanto di Uzès²⁷.

Tali rapporti non necessariamente dimostrano la nascita meridionale di Agobardo, poiché negli *Annales Lugdunenses*, se le date si riferiscono al nostro personaggio, è documentata la sua permanenza in Gallia Narbonense dal 782 al 792, dove probabilmente avrebbe potuto trasferirsi in seguito alle invasioni saracene nel regno visigoto; in questi dieci anni di permanenza, Agobardo può aver intrecciato i rapporti con Narbona e Uzès.

Indubbiamente Agobardo fu legato al circolo dei "meridionali" visigoti e aquitani, che fino all'818 ebbero il ruolo di consiglieri privati di Ludovico il Pio, re dell'Aquitania prima

²³ Vedi A. BRESSOLLES, *La questione juive au temps de Louis le Pieux*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 28, n°113, 1942, pp. 51-52, e n. 4.

²⁴ RUBELLIN, *Église*, p. 183-185.

²⁵ VAN ACKER, *Agobardi*, pp. 229-234.

²⁶ VAN ACKER, pp. 235-243.

²⁷ Sempre nel *De quorundam inlusione signorum*, Agobardo parla di *quidam venerandus frater*. Secondo E. BALUZE, *Notae*, PL 104, col. 0180C: *Episcopus nimirum Ucticensis in prima Narbonensi, ut ego quidem arbitror. Sedebat autem tum apud Uctiam Elefantus, ut patet ex Manuali Duodenae.*

che diventasse imperatore, alla morte di Carlo Magno. Tale circolo, dopo il tradimento di Bernardo d'Italia, nipote di Ludovico (nell'818), cadde in disgrazia per il coinvolgimento di alcuni suoi esponenti nella vicenda²⁸.

Un elemento probante a favore dell'origine franca è costituito dal nome del nostro personaggio, che sembra morfologicamente appartenere ai dialetti germanici di area occidentale²⁹ come è appunto il franco, mentre il visigoto è un dialetto germanico di area orientale. L'antroponimo *Agobardus*, forma latina del germanico *Agobard*, è un nome bimembre, che combina due elementi: *Ago* è una forma debole degli ipocoristici monotematici, derivato dal nome originario *Agio*, a sua volta formato dalla radice *ak-/ag-*, 'lama'; il secondo elemento, *bard*, non molto frequente, ma ben attestato, deriverebbe dal nome *parta*, 'ascia'³⁰. In effetti per il suo carattere tagliente, il significato del nome, 'lama d'ascia', sembra alquanto appropriato per il vescovo di Lione.

Egli potrebbe pertanto essere nativo di Lione e non esservi giunto dalla Spagna nel 792, come è ricostruito in base agli *Annales Lugdunenses*.

Comunque siano andate le cose, le ragioni della sua permanenza a Lione furono molto probabilmente dettate dall'incontro con Leidrad, che lo prese al suo seguito e divenne suo maestro³¹. All'età di 23 anni, Agobardo doveva già possedere una solida formazione, che fu completata a Lione, nella scuola della cattedrale di San Giovanni Battista, dove fu ordinato

²⁸ Il circolo dei "meridionali" aveva una forte componente visigotica al suo interno, lo fa rilevare I. H. GARIPZANOV, *Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (c. 751-877)*, Brill, Leiden 2008, pp. 297-300; per l'autrice, Agobardo proverrebbe dalla *Septimania* o dalla Spagna, ma la sua nomina a vescovo di Lione gli avrebbe fatto perdere il collegamento con il circolo di consiglieri e dopo l'822 egli non fu più considerato tra gli intimi dell'imperatore. Ella ritiene utile considerare l'origine visigotica come un fattore che spiega una diversa concezione dello Stato rispetto a quella elaborata dai Franchi. Oltre ad Agobardo, Garipzanov annovera fra i "meridionali" visigoti, Teodulfo d'Orléans, Claudio di Torino; inoltre, meridionali aquitani erano il conte Bego e il fratello di latte di Ludovico il Pio, Ebbone, poi nominato vescovo di Reims, che condivise con Agobardo la lotta per togliere il potere a Ludovico in favore di suo figlio Lotario.

²⁹ M.T. MORLET, *Les noms de personne sur le territoire de l'ancienne Gaule du VIe au XIIIe siècle*, CNRS, Paris 1968, p. 21, dove fornisce anche altri esempi.

³⁰ Un corrispettivo del nome *Agobardus* si trova anche nel longobardo con adattamenti alla fonetica di questa lingua, che occupa una posizione particolare nei dialetti germanici occidentali; in longobardo infatti risulta il nome *Acupardus*, equivalente ad *Agobardus*, ma senza la lenizione. Vedi E. FÖRSTEMANN, *Altdeutsches Namenbuch*, vol.1 *Personennamen*, Bonn 1900², col. 18, che propone la similarità dei nomi Agobard e Acupard (regesto di Farfa, a. 764); vedi pure W. BRUCKNER, *Die sprache der Langobarden*, Strassburg 1895, p. 215 e C. MEYER, *Sprache und Spachdenkmäler der Langobarden. Quellen, Grammatik, Glossar*, Paderborn 1877, p. 276, propone come etimo di *-bardo* il sostantivo *parta*, 'ascia', mentre N. FRANCOVICH ONESTI, *Vestigia longobarde in Italia*, Artemisia, Roma 2000², pp. 173, 241, 246, 247, 251, riconduce l'elemento *bart-/bard-* al significato di 'barba' secondo l'etimologia data da Paolo Diacono a proposito dell'etnico 'longobardo', in *Hist. Lang.* 1, 9.

³¹ Questi dettagli saranno approfonditi nel paragrafo 4.4. *Dalla polemica contro la legge burgunda a quella contro i giudici corrotti e gli spregiatori della tradizione*. Ringrazio i Proff. Giovanna Arcamone e Heikki Solin per le comunicazioni a proposito della formazione dei nomi germanici.

prete nell'804 e dall'813 divenne coadiutore o corevescovo del vescovo Leidrad e poi suo successore nell'816.

In realtà la nomina di Agobardo a vescovo risaliva all'814, anno della morte di Carlo Magno e dell'allontanamento volontario di Leidrad in convento a Soisson, che gli consegnò la diocesi. Agobardo fu consacrato vescovo di Lione alla presenza di tre altri vescovi. Questa nomina però era in contrasto con il diritto canonico, che stabiliva che non vi potesse essere effettiva successione, se il predecessore era vivente. Alla morte di Leidrad, il 28 dicembre dell'816³², la posizione di Agobardo fu regolarizzata³³. Oscuri restano i motivi dell'esilio volontario di Leidrad, non appena Ludovico il Pio divenne imperatore. Probabilmente egli, già anziano e legato a quel gruppo di vescovi che era stato molto vicino a Carlo Magno, preferì prevenire la sorte che di lì a poco (817) sarebbe toccata ai vescovi cugini di Carlo Magno, Adalardo abate di Corbie e suo fratello Wala, esiliati da Ludovico il Pio per la loro vicinanza a Bernardo d'Italia, il nipote ribelle dell'imperatore. Altro personaggio di primo piano della corte di Carlo, che fu coinvolto nella vicenda di Bernardo d'Italia e subì l'esilio per ordine di Ludovico il Pio, fu Teodulfo, vescovo d'Orléans, di origine spagnola, anch'egli legato a Leidrad e ad Agobardo, come vedremo meglio in seguito³⁴. Scompareva con loro una significativa parte degli intellettuali che avevano costituito il nucleo fondativo della cosiddetta *schola palatina* intorno al loro maestro ed amico Alcuino³⁵.

L'817 fu anche l'anno dell'*Ordinatio Imperii*, con la quale Ludovico stabilì le modalità della sua successione per i tre figli avuti da Ermengarda di Hesbaye, disposizione

³² P. RADICIOTTI, *Romania e Germania a confronto: un codice di Leidrad e le origini medievali della minuscola carolina*, in «Scripta. An international journal of codicology and palaeography», 1, 2008, p. 128, n. 8. In contrasto con ciò, l'autore riporta il parere di P. Boulhol, *ibidem* e p. 129, n. 4, secondo il quale la data della morte di Leidrad dev'essere posticipata all'821 in base ad un riferimento al vescovo ancora vivente in una lettera indirizzata a Claudio di Torino dall'abate Teodomiro.

³³ ADO VIENNENSIS, *Chronicon*, PL 123, col.134B: *Bernardus Viennensis episcopus erat, et Leidardus Lugdunensis, qui initio imperii Ludouici imperatoris Suessionis monasterii locum petiit, et in loco eius Agobardus eiusdem Ecclesia chorepiscopus, consentiente imperatore et uniuersa Gallorum episcoporum synodo, episcopus substitutus est. Quod quidam defendere uolentes, dixerunt eumdem uenerabilem Agobardum a tribus episcopis in sede Lugdunensi, iubente Leidrado, fuisse ordinatum. Sed canonica auctoritas est, in una ciuitate duos episcopos non esse, nec uiuente episcopo successorem sibi debere eligere. Ac idcirco illa quacunq[ue] causa regulae Ecclesiae praeteriri in tanto ordine fixae non debent.*

³⁴ É. AMANN, *Storia della Chiesa*, vol. 6, *L'epoca carolingia (757-888)*, S.A.I.E., Torino 1977², pp. 230-231 e n. 46 e RADICIOTTI, *Romania e Germania*, p. 130. Per i rapporti che intercorrono tra Teodulfo e Agobardo vedi il paragrafo 4.1. *Dalla polemica contro la legge burgunda a quella contro i giudici corrotti e gli spregiatori della tradizione.*

³⁵ Sul personaggio di Adalardo vedi M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur der Mittelalters*, I, München 1911, pp. 344, 353, 407 et passim.

che incontrò il favore di Agobardo, come si vede dagli scritti che egli produsse perché non venisse modificata³⁶. La morte di Ermengarda nell'818 ed il matrimonio di Ludovico il Pio con Giuditta di Baviera nell'819 crearono i presupposti per la modifica dell'*Ordinatio Imperii*.

Adalardo e Wala furono riabilitati dopo il pentimento di Ludovico per aver causato la morte di Bernardo, manifestato pubblicamente nella dieta di Attigny, nell'agosto dell'822, che ebbe in Adalardo uno dei principali ispiratori³⁷.

I legami di amicizia tra Leidrad, Adalardo e Wala consentirono ad Agobardo di avere proprio nei cugini di Carlo Magno i suoi referenti a corte³⁸. La protezione dei dignitari prima nominati non valse a stemperare la tensione creatasi con l'imperatore Ludovico per le denunce degli abusi sulla comunità ebraica di Lione commessi da Agobardo.

Nell'823 la nuova imperatrice diede alla luce un bambino, che sarebbe diventato il futuro imperatore Carlo il Calvo; da questo momento Giuditta cercò di favorire il figlio, convincendo l'imperatore ad inserire nell'asse ereditario anche il nuovo nato. Il primogenito di primo letto, Lotario, comprendendo i disegni della matrigna, cercò di screditarla agli occhi del padre, accusandola di adulterio e magia³⁹. Non riuscendo nel suo intento, Lotario nell'830 si ribellò al padre, dichiarandolo inadatto a governare e lo dichiarò decaduto dal trono. Avendo parteggiato assieme ad altri vescovi, Bartolomeo di Narbona, Bernardo di Vienne, Ebbone di Reims e altri nobili franchi per Lotario, Agobardo scrisse le motivazioni giuridiche della deposizione dell'imperatore, per aver alterato l'*Ordinatio Imperii* che Ludovico stesso aveva promulgato, sconvolgendo il primo ordinamento circa la trasmissione del potere. Agobardo riteneva che Ludovico avesse offeso Dio, contravvenendo ad un giuramento e annullando un provvedimento che aveva redatto per ispirazione divina, esponendo, per questo *scandalum*, il regno al pericolo di una punizione divina. Dopo un periodo di contrasti però,

³⁶ Gli scritti sono contenuti nell'edizione critica di VAN ACKER, *Agobardi, De diuisione imperii* CM 52, p. 247-250; *Liber apologeticus I*, CM 52, p. 309-312; *Liber apologeticus II*, CM 52, p. 315-319.

³⁷ In una sua lettera, *De dispensatione ecclesiasticarum rerum* CCCM 52, 2, 1-14, Agobardo informa un anonimo destinatario di essere stato presente alla pubblica penitenza di Ludovico ad Attigny e parla anche di Adalardo, definito *uenerandus senex*.

³⁸ Agobardo indirizzò la lettera *Contra praeceptum impium de baptismo Iudaicorum mancipiorum* CM 52, p.185-188 ad Adalardo, Wala ed Helisacharo, questo dato consente di stabilire che fu scritta nell'823. Deve risalire almeno all'826 invece la lettera *De baptismo mancipiorum Iudaeorum* CM 52, p. 115- 117, che Agobardo indirizzò al solo Wala ed Hilduino.

³⁹ Maggiori dettagli sull'argomento nel paragrafo 7.2. *La controversa genesi delle opere di Agobardo contro i giudei*.

Lotario e l'imperatore suo padre si riconciliarono e Agobardo dovette allontanarsi dalla Francia, fuggendo in Italia nell'834, quando Ludovico fu restaurato sul trono. Nell'835 il concilio di Thionville dopo aver convocato inutilmente per tre volte Agobardo di Lione e Bernardo di Vienne, fuggiaschi (forse anche loro in Italia con Bartolomeo di Narbona, che accompagnò in esilio Lotario, primogenito ribelle dell'imperatore), li condannò in contumacia assieme ad Ebbone, unico vescovo presente, per aver cospirato contro l'imperatore. In seguito per volere dell'imperatore, Agobardo e Bernardo furono reintegrati al loro posto nell'838; Bartolomeo ed Ebbone due anni più tardi⁴⁰. Agobardo, secondo gli *Annales Lugdunenses*, morì il 6 giugno dell'840, un paio di settimane prima dello stesso Ludovico il Pio, ed è ricordato come santo anche se la sua canonizzazione è discussa; malgrado le incertezze, la sua vita è contenuta negli *Acta Sanctorum* dei Bollandisti e il 6 giugno localmente si celebrava la sua festa⁴¹. Il suo nome, nella parlata locale *Agobo* o *Aguebaud*, era invocato da tempo immemorabile nelle contrade lionesi⁴².

⁴⁰ Sulla crisi del regno di Ludovico il Pio e la ribellione dei figli vedi F. KEMPF – H. G. BECK – E. EWIG – J. A. JUNGSMANN, *Il primo medio evo: progressivo distacco da Bisanzio. L'epoca carolingia. Gli Ottoni e la riforma gregoriana (VIII-XII sec.)* in *Storia della chiesa* (1966), vol. IV, Jaca Book, Milano 1992², pp. 156-164. Inoltre THEGAN, *Gesta Hludowici imperatoris*, MGH, SS in usum scholarum, E. Tremp ed., 64, Hannover 1995, pp. 226-252, che vede Ebbone di Reims come principale responsabile della ribellione di Lotario, e ASTRONOMUS, *Vita Hludowici imperatoris*, MGH, SS in usum scholarum, E. Tremp ed., 64, Hannover 1995, pp. 267-277, che fa cadere la responsabilità della ribellione sul conte Matfrido.

⁴¹ Il motivo della sua santità locale, ma non riconosciuta, a mio avviso è da ricercare nella sua forte difesa delle prerogative della chiesa gallicana e lionese in particolare, ad esempio nel sostegno dei cosiddetti *canones Gallicani* e nella polemica contro il suo sostituto, Amalario, nel periodo dell'esilio, a proposito dei cambiamenti introdotti da questi nella liturgia in due opere: *De antiphonario* e *Contra libros quatuor Amalarii* (nn, 24 e 25 in VAN ACKER, *Agobardi*, pp. 335-367). In *Aduers. leg. Gund.* XII, 1-3: *Huc accedit aliud quod pia consideratione dignum uidetur, de canonibus scilicet Gallicanis, qui quasi superflui aut inutiles a quibusdam respuuntur; eo quod neuterici Romani eos non commendauerint, cum antiqui religiose eos uenerati sint*, VAN ACKER, *Agobardi*, p. 26.

⁴² CHEVALLARD, *Saint Agobard*, p. 16-17, fa notare che qualche autore non considera Agobardo tra i santi per la sua contrapposizione all'imperatore, ma curiosamente vi annovera Bernardo di Vienne (festa il 22 gennaio) che fu esiliato con Agobardo per lo stesso motivo.

Per i sostenitori della Chiesa, Agobardo è stato un uomo integerrimo, pio, coltissimo, difensore dell'unità dei cristiani, alieno dai compromessi, difensore della tradizione cattolica e dell'autonomia della chiesa gallicana; la sua fu la lotta di un martire contro la corruzione dei suoi tempi. Per i sostenitori della monarchia la contrapposizione all'imperatore fu giudicata come una macchia indelebile nella vita di Agobardo, che passò per un attentatore della regalità, ambizioso e perfido manipolatore di coscienze, attaccato ai possedimenti materiali⁴³.

Non è certo, se egli abbia avuto il titolo di arcivescovo, che è quello che si deve al vescovo titolare di una diocesi metropolitana. Bressolles fa notare che egli si definisce sempre e soltanto *episcopus* e che non è certo se al tempo di Agobardo il titolo di arcivescovo fosse automaticamente legato al seggio di una metropoli come Lione⁴⁴. Resta il fatto che in una lettera dell'imperatore Ludovico, questi si rivolge ad Agobardo col titolo di arcivescovo⁴⁵ e con lo stesso titolo era definito da Thegan, uno dei biografi più importanti di Ludovico il Pio⁴⁶. Probabilmente ambiva al ruolo di guida spirituale dell'imperatore, non a caso il ricorso alle esemplari figure di Avito, vescovo di Vienne, che fu l'ispiratore della conversione di Sigismondo, re dei Burgundi, e di Ambrogio, vescovo di Milano, che riuscì ad influenzare l'imperatore Teodosio, imponendogli una pubblica penitenza, evidenza con quale modello di vescovo Agobardo intendeva identificarsi. Convinto assertore della priorità delle cose spirituali su quelle materiali e della Chiesa sullo Stato, tentò di suggerire i comportamenti e le scelte che Ludovico doveva compiere per essere in linea coi principi etici del cristianesimo e mantenere l'unità politica.

L'unità a cui però Agobardo fa riferimento vuole l'assoggettamento del potere laico a quello ecclesiastico; per ottenere un ruolo analogo a quello di Ambrogio di Milano e Avito di Vienne, egli indirizzò al sovrano lettere in cui espose il suo pensiero in materia di legge, cercando di far abrogare le antiquate procedure giudiziarie burgunde, di guidare le disposizioni in materia di successione al trono, di consentire il recupero dei beni che i laici

⁴³ CHEVALLARD, *ibi*, in particolare nelle pp. VII-VIII dell'introduzione, dimostra verso l'antico vescovo una pietà quasi filiale; per i giudizi di storici monarchici e di quelli ecclesiastici vedi *ibi*, pp. 10-21. BRESSOLLES, *Saint Agobard*, p. 10-26 espone le diverse posizioni ideologiche degli autori tra XVIII e XX sec. verso il vescovo lionese.

⁴⁴ BRESSOLLES, *Saint Agobard*, p. 59.

⁴⁵ M. CONRAT, *Hludowici imperatoris epistola ad Agobardum missa*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», 37, 1912, pp. 771-772.

⁴⁶ THEGANUS, *Vita Hludowici imperatoris*, a. 835, MGH, *Scriptores*, II, p. 640. Anche BOSHOF accoglie l'idea che il titolo di Agobardo sia quello di arcivescovo, come appare evidente dal titolo della sua monografia, *Erzbischof Agobard von Lyon*.

avevano sottratto alla Chiesa, di imporre delle limitazioni alle libertà di cui godevano le comunità ebraiche nel regno franco. Non riuscendo a fare breccia nell'imperatore, si pose come figura di spicco nel partito dei vescovi, tentando di detronizzarlo, a favore del figlio Lotario. L'accordo raggiunto tra Lotario, i fratelli e il padre, infatti, distrusse i tentativi di Agobardo e degli altri vescovi franchi di imporre la teocrazia ed aprì la strada alla secolare lotta tra la Chiesa e l'Impero.

La trasmissione del testo e la messa all'*Indice*

La scoperta a Lione di un antico manoscritto nella bottega di un rilegatore da parte dello storico geuita Jean Papire Masson riportò alla luce le opere e la vita del vescovo lionese, dopo sei secoli di oblio. Masson pubblicò il testo nel 1605. Alla sua morte, il fratello Jean-Baptiste ne fece dono alla biblioteca reale. Quel manoscritto salvato dalla distruzione da Masson è oggi conosciuto come il ms. *Par. Lat.* n° 2853, la cui sigla è *P*, della Biblioteca Nazionale di Parigi, esso fu riedito con correzioni da Étienne Baluze nel 1665.

Su 26 opere conosciute di Agobardo, 24 sono trasmesse dal ms. *P*, per un totale di 230 fogli ed è la principale testimonianza dell'opera di Agobardo. Cinque opere (nn. 4, 15, 17, 24, 25⁴⁷) sono tramandate anche da altri codici; la n. 8 è divisa tra il ms. *P* che ne contiene la lettera introduttiva e il ms. *Ag*, che ne contiene il resto. Nuove scoperte hanno portato oggi a 16 i codici che contengono opere di Agobardo. Riproduciamo qui di seguito il *conspectus siglorum* dei manoscritti ripreso dall'edizione critica cui facciamo riferimento⁴⁸.

⁴⁷ La numerazione dei titoli rispecchia quella presente nella edizione critica del 1981 a cura di van Acker, riportata nella tabella 1, vedi *infra*.

⁴⁸ VAN ACKER, *Agobardi*, pp. XLVIII-LV.

Conspectus siglorum

- A* Admont, Stiftsbibl. 162;
Ag Angers, Bibl. Mun. 277;
D Dijon, Bibl. Publique 108;
F Fulda, Hexxische Landesbibl. Aa 20 (*F*^l = man. sec.);
L Lyon, Bibl. Mun. 618 (535);
M Montpellier, Fac. de Méd. 404;
Ma München, Bayer. Staatsbibl., clm. 16085;
P Paris, Bibl. Nat. Lat. 2853;
Pa Paris, Bibl. Nat. Lat. 1745;
Pb Paris, Bibl. Nat. Lat. 2315;
Pc Paris, Bibl. Nat. Lat. 4841;
P Paris, Bibl. Nat. Lat. 8917;
Pe Paris, Bibl. Nat. Lat. 2113;
Pf Paris, Bibl. de l' Arsenal 717;
V Roma, Bibl. Vall. B58;
Va Roma, Bibl. Vall. G93.

Nella seguente tabella si visualizza in quali manoscritti siano contenuti i testi.

Tabella 1

Opere nell'ordine in cui appaiono nell'edizione del 1981 (van Acker)	Manoscritti
1. <i>De grandine et tonitruis</i>	<i>P</i>
2. <i>Aduersus legem Gundobadi</i>	<i>P</i>
3. <i>Contra iudicium Dei</i>	<i>P</i>
4. <i>De priuilegio et iure sacerdotii</i>	<i>L, P,</i>
5. <i>Aduersum dogma Felicis</i>	<i>P</i>
6. <i>De baptismo mancipiorum Iudaeorum</i>	<i>P</i>
7. <i>De dispensatione ecclesiasticarum rerum</i>	<i>P</i>
8. <i>De spe et timore</i>	<i>Ag, P</i>
9. <i>De picturis et imaginibus</i>	<i>P</i>
10. <i>Contra praeceptum impio de baptismo iudaicorum mancipiorum</i>	<i>P</i>
11. <i>De insolentia Iudaeorum</i>	<i>P</i>
12. <i>De iudaicis superstitionibus et erroribus</i>	<i>P</i>
13. <i>De iniusticiis</i>	<i>P</i>
14. <i>De cauendo conuictu et societate iudaica</i>	<i>P</i>
15. <i>De quorundam inlusione signorum</i>	<i>P, Pf</i>
16. <i>De diuisione imperii</i>	<i>P</i>
17. <i>De fidei ueritate et totius boni institutione</i>	<i>M, P</i>
18. <i>Contra obiectiones Fredegisi</i>	<i>P</i>
19. <i>De priuilegio apostolicae sedis</i>	<i>P</i>
20. <i>Liber apologeticus I</i>	<i>P</i>
21. <i>Liber apologeticus II</i>	<i>P</i>
22. <i>Cartula de Ludouici imperatoris poenitentia</i>	<i>P</i>
23. <i>De modo regiminis ecclesiastici</i>	<i>P</i>
24. <i>De antiphonario</i>	<i>A, F, Ma, P, Pa, Pb, Pd, Pe, V, Ve</i>
25. <i>Contra libros quatuor Amalarii</i>	<i>D, L</i>
26. <i>Rhythmus Agobardo pax sit</i>	<i>Pc</i>

Non si conosce in dettaglio la storia del manoscritto *Par. Lat. 2853*: secondo Dümmler, fu composto in parte nel IX, in parte nel X sec., a Lione. Da qui fu trasferito in una data ignota all'abbazia di Cluny, nella cui biblioteca è segnalato nel XII sec. Da questo momento se ne perdono le tracce, ma da Cluny fu evidentemente riportato a Lione, perché nel XVII sec. Papire Masson lo trovò appunto in questa città, nella bottega di un rilegatore che si apprestava a scomporlo per utilizzarne le pagine come altrettante copertine di libri ed egli lo salvò dallo smembramento.

Al f. 1r è riportata la *tabula* con i titoli delle opere, molti dei quali non sono effettivamente presenti nelle pagine interne e perciò ho segnalato con le parentesi quadre:

- 1.[*Aduersus dogma Felicis Urgellensis*] (1v-39v);
- 2.*Ad eundem imperatorem de insolentia Iudeorum* (40-44);
- 3.*Epistola Agobardi Bernardi et Faof episcoporum de iudaicis superstitionibus* (44-64v);
- 4.[*Consultatio de baptismo Iudeorum*] (64v-66);
- 5.*Ad Nibridium episcopum* [*De cauendo conuictu et societate iudaica*] (67-69v);
- 6.*Ad imperatorem eundem* [*Aduersus legem Gundobaldi*] (70-78v);
- 7.*Ad Bernardum episcopum de priuilegio et iure sacerdotii* (78v-93);
- 8.*Liber contra insulsam uulgi opinionem de grandine et tonitruis* (93-106);
- 9.[*Contra obiectiones Fredegisi*] *ad Fredegisum* (106-122);
- 10.*Ad Hilduinum et Walam contra praeceptum impium de baptismo Iudaïcorum mancipiorum* (122-124);
- 11.*Ad Bartholomeum episcopum de quorundam inlusione signorum* (124v-127v);
- 12.*Ad Matfredum procerem palatii deploratoria de iniusticiis* (128-129);
- 13.*Ad clericos et monachos Lugdunenses de modo regiminis ecclesiastici* (129-132v);
- 14.[*De imaginibus sanctorum*] (Al f. 151: « *Finit de picturis Agobardus episcopus*) (133-151);
- 15.[*De dispensatione ecclesiasticarum rerum*] (151-164v);
- 16.*Liber de diuinis sententiis*, (le *sententiae* sono scritte nei margini a partire dal f. 167) (164v-172);
- 17.*Agobardi sermo* [*de fidei ueritate*] (172-187);
- 18.[*De diuisione imperii*] (187-190);

- 19.[*De comparatione regiminis ecclesiastici et politici*] (190-192v);
 20.[*Gregorii IV papae epistola*] (192-197);
 21.[*Liber apologeticus pro filiis Ludouici Pii*] (197-206);
 22.[*Cartula de poenitentia ab imperatore acta*] (206-208v);
 23.[*De spe et timore*] (208v-212v);
 24.[*De diuina psalmodia*] (213-216);
 25.[*De correctione antiphonarii*] (216-230v).

Questi stessi titoli della *tabula*, con alcune variazioni⁴⁹, sono stati utilizzati dai primi tre editori di Agobardo: Masson, Baluze e Dümmler; quest'ultimo però ha inteso seguire un criterio cronologico nella successione delle opere, che non corrisponde alla successione dei titoli del ms. *P*.

Il quarto editore, van Acker, il cui testo ho utilizzato per le traduzioni, ha mantenuto il criterio cronologico di Dümmler ed ha talvolta modificato i titoli, generalmente abbreviandoli.

Nella presente ricerca, per evitare ulteriori confusioni, visti i continui riferimenti all'edizione critica di van Acker, ho mantenuto le denominazioni delle opere che questi ha proposto.

Bisogna dire che i testi contrassegnati con il numero 20 [*Gregorii IV papae epistola*] e con il numero 24 [*De diuina psalmodia*] sono stati riconosciuti come spuri⁵⁰. Le due sole opere non presenti nel ms. *P* sono un carme acrostico, *Agobardo pax sit*, (ms. *Pc*) interessante anche da un punto di vista metrico e il trattato *Contra libros quatuor Amalarii* (mss. *L* e *D*). Oltre a questi va segnalato il ms. *Ag* (B. M. 277) trovato ad Angers da J. P. Bouhot, che ha riconosciuto il testo del trattato *De spe et timore* (f. 85v-112v), privo di titolo e con una lacuna iniziale, di cui fino ad allora non si conosceva che la lettera introduttiva⁵¹. Alcuni mss. sono andati perduti: i padri benedettini Martène e Durand citano un ms. del monastero di Taloire (diocesi di Lione), contenente il *De antiphonario*⁵². A Cluny nel XII sec. c'erano 2

⁴⁹ Ad esempio Dümmler ha cambiato l'ordine dei titoli per seguire un criterio cronologico; Baluze ha dato il titolo al numero 21 unificando due scritti (ff. 197-200 e 200-206). Nell'edizione di van Acker del 1981 i due testi sono stati divisi, ricevendo i titoli di *Liber apologeticus I* e di *Liber apologeticus II*, ricevendo nella successione cronologica adottata i nn. 21 e 22.

⁵⁰ VAN ACKER, *Agobardi*, pp. XXI-XXII.

⁵¹ Vedi J. P. BOUHOT, *Le manuscrit Angers, B. M. 277 (268) et l'opuscule "De Spe et timore" d'Agobard de Lyon*, «Revue des études augustiniennes», 31, n°3-4, 1985, pp. 227-241.

⁵² E. MARTÈNE - U. DURAND, *Voyage littéraire*, vol. I, Paris 1717, p. 244.

mss. con opere di Agobardo, come dimostra un catalogo del monastero risalente al XII sec. pubblicato nel 1874, nel quale col n. 180 si indicava un *opusculum Agobardi* che Boshof non ha reperito e col n. 273 un *volumen in quo continentur libri <et> sermones Agobardi episcopi*, che Boshof identifica col ms. *P* trovato poi da Masson⁵³.

Sin dal loro primo apparire nel 1605, le opere agobardine figurano nell'indice dei libri proibiti dalla Chiesa, *donec corrigantur*, a causa delle idee iconoclaste espresse nel *De picturis et imaginibus* e vi risultano ancora nell'ultima edizione dell'*Indice*, pubblicata nel 1948 e rimasta in vigore fino alla sua definitiva abolizione nel 1966. A proposito di questo inserimento, Antonio Magliabechi (1633-1714), curatore della Biblioteca Palatina di Firenze, criticò il fatto che nell'*Indice* compariva l'edizione di Agobardo curata da Masson, ma non quella del 1665-1666 curata da Baluze, uno studioso che molto spesso esprimeva opinioni contrarie alla Chiesa⁵⁴.

Di Agobardo esistevano altri manoscritti, padre Dominique de Colonia ricorda un manoscritto in pergamena, vergato proprio dalla mano del vescovo contenente il Nuovo Testamento. Esso era perduto già nel XVIII sec., poiché Baluze si lamenta di non averlo potuto visionare⁵⁵.

⁵³ BOSHOF, *Erzbischof Agobard*, p. 315.

⁵⁴ A. MIRTO, *Antonio Magliabechi e le sue note all'Index librorum prohibitorum*, in «Annali di Storia di Firenze», V, 2010, pp. 77, 106-107.

⁵⁵ D. DE COLONIA, *Histoire littéraire de la ville de Lyon, avec une bibliothèque des auteurs sacres et profanes lyonnais*, Rigollet, Lyon 1730, pp. 125-126. Egli ne riporta anche la dedica, trattandosi di un libro donato all'altare di Santo Stefano: *Liber euangeliorum oblatum ad altare sancti Stephani ex uoto Agobardi episcopi. Sic utenti gratia, largitori uenia, fraudanti anathema*. Da qui il motto nella pagina di rispetto.

Capitolo 1. La struttura retorica delle opere agobardine

Non è certo se Lione avesse una tradizione di studi retorici; la formazione retorica di Sidonio Apollinare, nato a Lione, potrebbe essere stata ricevuta anche ad Arles¹. Convinto dell'antichità di una scuola retorica a Lione è Tafel². Tuttavia, il vero rifondatore degli studi lionesi nell'VIII sec. fu il vescovo Leidrad, predecessore di Agobardo, il quale nell'813-814 inviò a Carlo Magno una lettera³ in cui dice di aver istituito una scuola di cantori e una scuola di lettori, nella quale non solo si dovevano leggere le Scritture, ma anche comprenderne e meditarne il senso. Inoltre stava cercando di organizzare uno *scriptorium*. Per i chierici era necessaria certamente anche la formazione retorica ai fini della predicazione.

Stando agli *Annales Lugdunenses*, la formazione culturale di Agobardo avvenne tra il 792 e l'814, anni in cui egli visse a Lione col suo maestro Leidrad.

Certamente, Leidrad incrementò la biblioteca della cattedrale con preziosi codici, alcuni dei quali già dovevano essere presenti a Lione, visto che tra i vescovi che lo avevano preceduto c'erano grandi personalità, come Ireneo, Eucherio, Lupo e che in un'isoletta della Sàone a nord di Lione, si situava il famoso monastero dell'Ilê Barbe, che fu restaurato da Benedetto d'Aniane in persona, su espressa richiesta di Leidrad⁴.

¹ Nato a Lione nel 432 da famiglia aristocratica, Gaio Sollio Sidonio Apollinare fu genero dell'imperatore Avito, di cui sposò la figlia Papianilla. Con l'imperatore fu a Roma e ne divenne prefetto. Al ritorno in Gallia, divenne vescovo di Arverna (Clermont Ferrand). Per la sua opposizione ai Visigoti, fu anche in carcere. Nella sua produzione da laico si dedicò alla poesia, scrivendo 24 *carmina* e 3 panegirici per gli imperatori Avito, Maggioriano e Antemio oltre ad epitalami epistole in versi ed epigrammi in uno stile complesso in cui faceva sfoggio della sua erudizione. Da vescovo abbandonò la poesia, giudicandola inadatta ad un uomo di chiesa, e coltivò l'epistolografia in prosa. Tra il 469 ed il 482 scrisse nove libri di lettere dal contenuto vario: raccomandazioni, affari, congratulazioni. Le lettere costituiscono una preziosa fonte d'informazione sulla vita della Gallia del V secolo. Su Sidonio, vedi A. LOYEN, *Sidoine Apollinaire*, Belles Lettres, Paris 1960-1970.

² S. TAFEL, *The Lyons Scriptorium*, in *Palaeographia Latina*, II, St. Andrews University Publications, 11, Oxford, 1922, pp. 67-68: "Its famous Rhetoric-schools still flourished in the fifth century, as we see from the letters of Sidonius Apollinaris: and in the beginning of the sixth century a rhetor of Lyons could correct a grammatical error of the bishop of Vienne, cfr. Alcimus Avitus, *Epistulae*, in *MGH*, 6, 20. How these Rhetoric-schools passed into the Church-schools we cannot say, but the secular element in its teaching is emphasized in the famous panegyric of Lyons by Heiric of Auxerre (*MGH, Epist.* 6, 124): *ibi quas dicunt disciplinarum liberalium peritia, quasque ordine currere hoc tempore fabula tantum est, eo usque convaluit ut, quantum ad scholas, publicum appellaretur citramarini orbis gymnasium*. Heiric is speaking of the latter part of the fifth century, the time of Constantius of Lyons, his predecessor in the biography of St. Germanus of Auxerre. His words shew at least the belief, current in his time, that Lyons was a great transmitter of ancient culture. In the seventh century, under Bishop Dalfinus (alias Annemundus), Wilfrid, subsequently Archbishop of York, studied for three years there *et a doctoribus valde eruditiss multis didicit* ... The first care of the reformer of the Lyons Church in Charlemagne's time, Archbishop Leidrad, was the restoration of the Church-schools".

³ LEIDRAD, *Epistolae*, E. DÜMMLER ed., *MGH*, IV, *Ep. Karolini aevi* II, 5, 39, Berlin 1895, pp. 542-543.

⁴ I. GOBRY, *L'Europa di Cluny: riforme monastiche e società d'Occidente, secoli VIII-XI*, Città Nuova, Roma 1999, p. 55.

Il desiderio di dare ai chierici anche una formazione filosofico-teologica è testimoniata dalla presenza a Lione del cosiddetto codice Pagesiano appartenuto a Leidrad, che, come vedremo, probabilmente svolse un ruolo importante nella formazione di Agobardo⁵.

Molti testi del codice Pagesiano sono presenti anche nel codice Vat. Lat. 7207 che appartenne a Teodulfo d'Orléans, vescovo molto amico di Leidrad, probabilmente un brogliaccio di lavoro, in cui raccolse i materiali che gli servirono per la stesura dei *Libri Carolini*⁶.

La vicinanza di Leidrad ad Alcuino e a Teodulfo d'Orléans e il suo impegno per restaurare gli studi nella diocesi lionese sono già indicativi dell'ambiente in cui avvenne la formazione di Agobardo.

L'analisi dei testi agobardini, oggetto del presente studio, ha rivelato in essi un'organizzazione degli argomenti ed uno stile non eccessivamente adorno di figure retoriche, anche se in alcuni punti è reso più ricco di colore, grazie al ricorso alla prosa ritmica e al *cursus ritmicus*⁷. Appare costante nella costruzione delle proposizioni una ricerca di equilibrio e armonia, che è raggiunta attraverso l'isomorfismo dei membri della frase, addirittura calibrando i *cola* con lo stesso numero di parole, sistemandoli simmetricamente grazie a correlazioni e parallelismi. Probabilmente, Agobardo subì il fascino della vigorosa prosa di Tertulliano, che dovette essere il suo autore preferito, visto che probabilmente ricopiò di sua mano le opere del cartaginese in un codice che è il più antico testimone tertulliano, il *Par. Lat.* 1622 della Biblioteca Nazionale di Parigi, per questo denominato *Agobardinus*.

Agobardo è quindi debitore di Tertulliano, in particolare per la disposizione simmetrica del periodo, l'impiego di anafore, allitterazioni, poliptoti, omeoptoti, omeoteleuti, *tetracolon* con gerundi in omoteleuto; d'altra parte il gusto per il parallelismo sintattico, l'enumerazione dei sostantivi e l'interrogativa retorica si ritrovano nella prosa dottrinale in genere. A mostrare quanto sia forte talvolta l'adesione al modello, valga come esempio il brano di *Adversus legem Gundobadi*, 9, 1-6, in cui segnalo, diversificando i caratteri, le assonanze, gli omeoptoti e gli omoteleuti, le antitesi, intensificate anche dalla diatesi del verbo:

⁵ RADICIOTTI, *Romania e Germania*, p. 121-144. Sui contenuti ed il ruolo del codice Pagesiano vedi *Conclusioni: Agobardo, partor uigilans*.

⁶ RADICIOTTI, *Romania e Germania*, p. 129, nota 6.

⁷ Riprendo qui il giudizio del primo editore circa lo stile di Agobardo, MASSON, *Sancti Agobardi*, p. 24: *Haec concio est lepidissima, uaria et diuinis figuris circumlucida. Habet pro materia Christum*.

Quando erat publica contentio de ueritate religionis, cum alii putarent colendam pro Deo creaturam quamlibet, alii docerent solum Creatorem colendum; illi fuerunt uictores qui occisi sunt, non qui occiderunt; ueritas moriendo declarata est, non occidendo; testes ueritatis moriendo creuerunt, assertores autem iniquitatis occidendo perierunt.

Il brano di Agobardo trova un corrispettivo in simili costruzioni usate da Tertulliano, ad es. in *Pud.* 7, 14:

et ouis non moriendo, sed errando, et drachma non interiando, sed latitando perierunt

dove Tertulliano pur di ottenere la simmetria dei *cola*, normalizza il gerundio *intereundo* in *interiando*⁸.

Un'interessante novità emersa nel corso della presente ricerca è l'impianto retorico classico delle opere di Agobardo, che non era stato ancora mai verificato. La struttura retorica che ho individuato nei testi è basata sulle partizioni di stampo ciceroniano e della *Rhetorica ad Herennium*⁹, che era tramandata dai manuali scolastici tardo-antichi di retorica e dimostra il lavoro compiuto dalla scuola carolingia alla fine dell'VIII sec. nel voler recuperare il patrimonio culturale precedente. Un tentativo di comprendere l'organizzazione del testo agobardino, limitatamente al *De grandine et tonitruis* è compiuto da Jean Jolivet, che si accontenta di notare che i paragrafi 1-2 costituiscono una sezione di *narratio* che apre il testo¹⁰.

La nuova suddivisione che ho operato nelle traduzioni dei testi agobardini ha tenuto quindi conto della struttura retorica individuata, ottenendo interessanti risultati sul piano della comprensione del testo e del riconoscimento della funzione che le singole sezioni hanno nella dinamica dell'opera.

Il manoscritto *Par. Lat.* 2583, il più importante e, per gran parte dei testi, unico testimone delle opere di Agobardo, non contiene una paragrafazione delle opere. Il secondo editore, Etienne Baluze nel 1665 provvide a suddividere il contenuto delle opere più lunghe in paragrafi, che rispecchiassero i passaggi logici del testo. L'editore più recente, van Acker, si è

⁸ Per le osservazioni sullo stile di Tertulliano vedi R. UGLIONE, *Osservazioni su alcuni aspetti della lingua di Tertulliano* in *Cultura e lingue classiche* 3, III Convegno di aggiornamento e di didattica, a cura di B. AMATA, Palermo 1989, 29 ottobre - 1 novembre, L'Erma di Bretschneider, Roma 1993, pp. 405-426.

⁹ L'analisi è condotta sulla base degli studi retorici di E. NORDEN, *La prosa d'arte antica dal VI secolo a.C. all'età della Rinascita* (1898), 2 voll., Salerno, Roma 1986; H. LAUSBERG, *Elementi di retorica* (1949), Il Mulino, Bologna 1969; J. J. MURPHY, *La retorica nel Medioevo* (1974), Liguori, Napoli 1983; R. BARTHES (1970), *La retorica antica*, Bompiani, Milano 1993.

¹⁰ J. JOLIVET, *Agobard de Lyon et les faiseurs de pluie*, in M. CHAZAN – G. DAHAN (a cura di), *La méthode critique au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 15-17, in realtà la *narratio* occupa solo il paragrafo 2, perché, come vedremo, il paragrafo 1 costituisce l'*exordium*.

sostanzialmente attenuto alla suddivisione operata da Baluze, intervenendo, solo quando gli sembrava che la cesura non fosse idonea. La conseguenza è un'articolazione in paragrafi che cerca più o meno di seguire i contenuti esposti, iniziando un nuovo paragrafo quando si ritiene di aver individuato un nuovo *focus* argomentativo¹¹.

La suddivisione in paragrafi che ho trovato adottata nell'edizione critica non chiarisce la loro funzione nel discorso dell'autore, poiché appare come una mera successione di argomenti, i cui passaggi sembrano talvolta procedere per semplice giustapposizione.

Per poter giungere ad una traduzione coerente con il senso delle opere studiate, mi è parso indispensabile quindi innanzitutto individuare la trama retorica dei testi e contemporaneamente approfondire il contesto culturale in cui erano stati prodotti, con i loro riferimenti religiosi, letterari, storici, antropologici, politici ed economici, insieme agli abbellimenti stilistici per cercare di restituire al moderno lettore tutta la *vis* che l'autore aveva voluto infondere in essi.

I testi infatti si svolgono chiaramente in senso argomentativo-dimostrativo, con uno sviluppo molto articolato ed è spesso difficile seguire i meandri dei complessi ragionamenti, dei sofismi e delle allusioni di un intellettuale ed uomo di potere del Medioevo, per noi che abbiamo perso quel sistema di riferimento.

Le traduzioni delle sei opere agobardine che seguono pertanto sono scandite secondo le *partitiones* retoriche che ho potuto individuare, ottenendo una nuova suddivisione che solo a tratti coincide con la paragrafazione proposta dagli editori del XVII e del XX sec., come accade nel caso dei discorsi entimematici, la cui suddivisione in cinque membri spesso, ma non sempre, corrisponde ad altrettanti paragrafi¹².

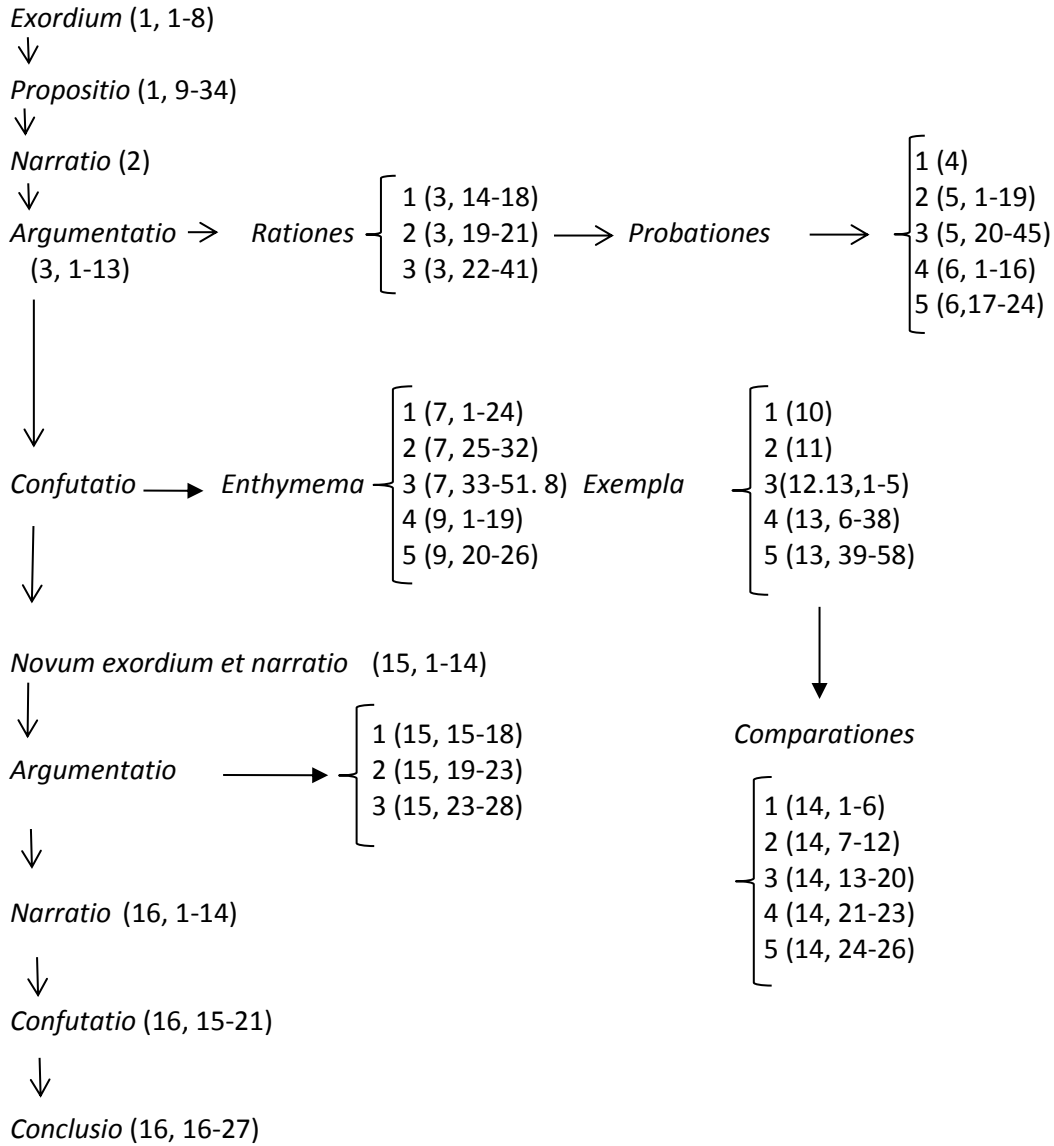
¹¹ VAN ACKER, *Agobardi*, p. LXIV.

¹² La preferenza del numero cinque si spiega sulla base di una tradizione che troviamo attestata ad esempio da ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum libri*, 2, 7, 1: *Partes orationis in rhetorica arte quattuor sunt: exordium, narratio, argumentatio, conclusio. Harum prima auditoris animum provocat, secunda res gestas explicat, tertia fidem adsertionibus facit, quarta finem totius orationis complectitur*, ma occorre tener presente che l'*argumentatio* è quasi sempre sdoppiata in una *confirmatio* ed una *refutatio*, che complessivamente quindi definiscono una struttura pentapartita. Il numero cinque ricorre anche per le altre strutture logico-argomentative, come avverte sempre ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum libri*, 2, 9, 8 - 9: *Ratiocinationis modi sunt duo. Primus enthymema, qui est imperfectus syllogismus, atque rhetoricus. Secundus epicherema, qui est inrhetoricus et latior syllogismus ... Enthymematis membra sunt quinque: primum convincibile, secundum ostentabile, tertium sententiale, quartum exemplabile, quintum collectivum. Ibidem*, II, 9, 18: *(Epicherema) quinquepartitus itaque est, qui constat ex membris quinque, id est: prima propositione, secunda eius probatione, tertia adsumptione, quarta eius probatione, quinta conclusione. Hunc Cicero ita facit in arte Rhetorica (inu 1, 12): "Si deliberatio et demonstratio genera sunt causarum, non possunt recte partes alicuius generis causae putari.*

Per comodità ho mantenuto anche la vecchia paragrafazione, riportata in numeri romani nel testo tradotto e in cifre arabe nelle note, in modo da poter indicare i luoghi di eventuali osservazioni sul testo latino dell'edizione critica.

Qui di seguito si riportano gli schemi delle strutture retoriche delle opere; accanto alle sezioni in latino, fra parentesi è riportato il numero di paragrafo e le linee occupate dalla sezione in questione.

Struttura retorica del *De grandine et tonitruis*



Struttura dell' *Aduersus legem Gundobadi*

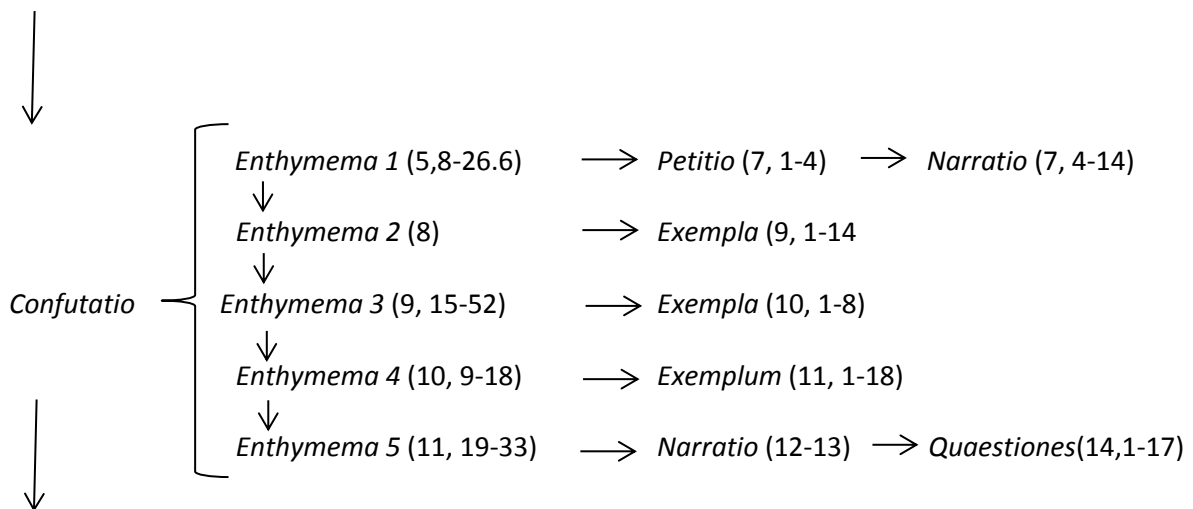
Praescriptum et captatio beneuolentiae (1, 1-10)

Exordium et thema (2)

↓
Argumentatio → *Rationes* { 1 (3, 1-24)
 2 (3, 24-37)
 3 (4, 1-11)

↓
Narratio (4, 12-22)

↓
Novum exordium (5, 1-7)



Petitio et conclusio (14, 18-23)

Struttura del *De diuinis sententiis contra iudicium Dei*

Exordium et thema (1, 1-8)

↓
Propositio (1, 9-14)

↓
Confutatio { *Enthymema* 1 (1, 15-31)
Enthymema 2 (2)
Enthymema 3 (3)
Enthymema 4 (4)
Enthymema 5 (5)

↓
Narratio (6, 1-13)

↓
Noua propositio (6, 14-18)

↓
Sententiae (6, 19-544)

Struttura del *De picturis et imaginibus*

Sectio prima: (1) *Lectio*

Sectio secunda: (2-15) *Quaestiones*

Prima quaestio (2)
Secunda quaestio (3)
Tertia quaestio (4-5)
Quarta quaestio (6-7)
Quinta quaestio (8-9)
Sexta quaestio (10-12)
Septima quaestio (13-15)

Sectio tertia: (16-28)

Exempla

Gedeone e l'*ephot* (16 - 17)
 Il martirio di Policarpo (18)
 Gli alessandrini e il *vexillum crucis* (19)
 Le statue di Cesarea di Filippo (20)
 Cristo e il denario di Cesare (21)
 Costantino e le icone di Pietro e Paolo (22, 1-10)
 Ambrogio e l'icona di Paolo (22, 11-17)
 Paolino di Nola e il ritratto suo e della moglie (22, 18-21)
 Gregorio Magno rimprovera la distruzione di immagini (22, 22-26)
 Il serpente di bronzo di Mosé (23, 1-8)
 Il libro di Cristo (23, 9-29)
 Quinto Lucilio Balbo (24)

Comparatio (24-28)

Sectio quarta: (29-30)

Lectio (29)
Commentum (30)

Sectio quinta: (30-35)

Confutatio

Enthymema 1 (31)
Enthymema 2 (32)
Enthymema 3 (33)
Enthymema 4 (34)
Enthymema 5 et *Conclusio* (35)

Struttura del *De iudaicis superstitionibus et erroribus*

Inscriptio et intitulatio (1, 1-3)

Exordium (1, 4-11)

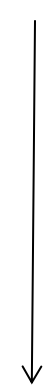


Propositio (1, 11-24)



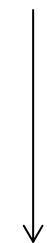
Argumentatio → *Exempla*

- 1 (2, 1-10)
- 2 (2, 11-59)
- 3 (3)
- 4 (4)
- 5 (5)
- 6 (6)
- 7 (7)
- 8 (8, 1-4)
- 9 (8, 4-8)
- 10 (9, 1-49)



Narratio →

- 1 (9, 49-50)
- 2 (10, 1-6)
- 3 (10, 6-8)
- 4 (10, 8-9)
- 5 (10, 9-13)
- 6 (10, 14-16)
- 7 (10, 16-17)
- 8 (10, 17-23)
- 9 (10, 23-24)
- 10 (10, 25-28)
- 11 (10, 28-52)
- 12 (10, 52-57)



Confutatio →

- Enthymema* 1 (10, 58-81)
- Enthymema* 2 (11, 1-9)
- Enthymema* 3 (11, 10-41) *Exempla* (12-17)
- Enthymema* 4 (18)
- Enthymema* 5 (19-23) *Exempla* (24-25)



Recapitulatio (26)



Conclusio et adprecatio (27)

Struttura del *De quorundam inclusione signorum*

Inscriptio, intitulatio, salutatio (1, 1-3)



Praefatio - Narratio (1, 4-19)



Argumentatio

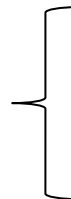


Rationes

- 1 (1, 20-22)
- 2 (1, 23-24)
- 3 (1, 24-25)



Confutatio



- Enthymema 1 Definitio* (1, 25-27) *Exempla* (1, 28 - 3, 2)
- Enthymema 2 Definitio* (3, 2-7) *Exempla* (3, 7 - 6)
- Enthymema 3 Definitio* (7) *Exempla desunt*
- Enthymema 4 Definitio* (8, 1-16) *Exempla* (8, 16 - 10)
- Enthymema 5* (11)



Conclusio (12)

Negli schemi che visualizzano la struttura retorica delle opere, si ravvisa la stessa ricerca di equilibrio e *concinnitas* che l'autore mostra di adoperare per costruire le frasi.

Le opere si aprono con un *exordium*, che nel caso delle lettere può coincidere con la *salutatio*; in un caso (*Aduersus legem Gundobadi*) c'è una *praescriptio*, che ha una funzione introduttiva, ma è quasi indipendente dal resto dell'opera. A questo punto lo schema introduce significative variazioni nella sequenza di *propositio*, *narratio* ed *argumentatio*, che saranno commentate più avanti.

La sezione della *argumentatio* è quasi sempre occupata da un sillogismo articolato in tre *rationes*, secondo il modulo classico. La *refutatio* o *confutatio* è rappresentata dall'*enthymema*, spesso nella sua forma epicherematica, infatti, sia l'*argumentatio* che la *confutatio* possono essere ampliate da sottosezioni, come *exempla* e *probationes*. Se è prevista una seconda parte, vi può essere una paragoge o ripresa, con una nuova *propositio*, una nuova *narratio* o addirittura, come nel caso del *De grandine et tonitruis*, la riproposizione dell'intera struttura in forma più sintetica.

La conclusione può contenere una *petitio*, soprattutto quando si tratta di lettere indirizzate all'imperatore. Come si vede, si tratta dell'impianto classico dell'orazione, con i contenuti e il lessico adeguati alla mentalità cristiana.

Tra le opere retoriche che influenzarono gli autori del IX sec. c'era infatti il *De inuentione* di Cicerone, mentre i contenuti cristiani erano adattati alla struttura retorica, attraverso l'opera di Agostino, specie il IV libro del *De doctrina christiana*¹³, i sei libri de *In topica Ciceronis commentariorum* di Severino Boezio, il II libro delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia e il trattato *De rhetorica et uirtutibus* di Alcuino, ma circolavano anche opere di autori meno importanti, che nel Medioevo ebbero particolare fortuna, come l'*Artis rhetoricae libri III* di Chirio Consulto Fortunaziano, articolato come un dialogo a domanda e risposta, come sono pure le opere alcuiniane, e gli *Schemata dianoeas* di autore incerto¹⁴.

¹³ ALCUINUS, *De rhetorica et uirtutibus*, PL 101. Negli schemata aggiunti all'opera di Alcuino, nel codice di S. Emmeram, al paragrafo VIII si trova l'indicazione per l'*argumentatio* che può avvenire *per inductionem* o *per ratiocinationem* e la *conclusio* può essere tripartita o, ancora una volta, pentapartita: *Schemata*, cap. VIII: *Rhetorica argumentatio tractatur aut per Inductionem, aut per Ratiocinationem. Propositio Assumptio Conclusio Tripartita Quinque partita*. Tale indicazione è già in CIC. *inu.* 1, 59: *Quinquepartitam igitur hoc pacto putant esse argumentationem*.

¹⁴ Entrambe le opere sono in *Rhetores Latini minores*, K. HALM ed., Teubner, Leipzig 1863, rispettivamente alle pp. 81-134 e 71-77. Un testimone di questi testi disponibile in età carolingia è il codice *Par. Lat.* 7530, dell'VIII sec.

Nelle opere di Agobardo si evidenzia il ricorso a suddivisioni su basi numeriche costanti di 3, 5, 10. Generalmente è rispettata l'articolazione dell'opera in 5 macrosezioni, suddivise ulteriormente in sottosezioni: *rationes*, *quaestiones*, *exempla*, *probationes*, *enthymemata*, questi ultimi suddivisi sempre in numero di cinque, talvolta corredati da prove (*epicherema*)¹⁵. Talvolta gli *exempla* o le *narrationes* possono essere raddoppiati in 10. In un solo caso è prodotta una serie di 12 *exempla*, nei paragrafi 16-28 del *De picturis et imaginibus*.

Difficile è la collocazione delle opere di Agobardo oggetto di studio in un preciso genere letterario; si tratta di componimenti per così dire polifunzionali e probabilmente con destinazione di multilivello.

1) *De grandine et tonitruis* per Boshof¹⁶ potrebbe essere una predica; mentre per van Acker¹⁷ è un trattato. L'*exordium* di tono accusatorio, le apostrofi alla seconda persona plurale, il ricorso ad esempi tratti dalla cronaca recente fanno propendere per la tesi del Boshof, anche se le numerose citazioni e la lunghezza non rendono plausibile la possibilità che sia stata pronunciata proprio nella veste in cui la leggiamo. Di recente, altri autori hanno avanzato l'idea che si tratti della rielaborazione letteraria di una predica realmente tenuta tra l'815 e l'817¹⁸.

2) *Aduersus legem Gundobadi* si apre come una lettera di supplica, ma diventa una riflessione sulla natura della legislazione franco-burgunda, unica opera del IX secolo su quest'argomento, con novità sostanziali sulla concezione giuridica, che saranno riprese e istituzionalizzate solo molti secoli dopo nell'elaborazione del concetto moderno di sovranità dello Stato. L'opera di Agobardo si può definire quindi una lettera-trattato, prefatoria alla dimostrazione contenuta nell'opera qui di seguito indicata al n° 3.

¹⁵ BARTHES, *La retorica antica*, p. 68 spiega che “nell'*epicherema* o sillogismo sviluppato, ciascuna premessa è accompagnata dalla sua prova; la struttura epicherematica può estendersi ad ogni discorso in cinque parti: proposizione, ragione della maggiore, assunzione o minore, prova della minore, *complexio* o conclusione: A ... perché ... Ora B ... perché ... Quindi C”.

¹⁶ E. BOSHOFF, *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werke*, Köln, 1969, p. 170.

¹⁷ VAN ACKER, *Agobardi*, p. XXXVIII.

¹⁸ R. MEENS, *Thunder over Lyon: Agobard, the tempestarii and Christianity*, in C. G. STEEL - J. MARENBOON - W. VERBEKE (a cura di), *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain 2012, pp. 58-60, l'articolo reca una disamina sui contributi più recenti circa gli studi e l'interpretazione del *De grandine et tonitruis*.

3) *De diuinis sententiis contra iudicium Dei* costituisce una sorta di corollario dell'opera precedente, contenendo i *fontes* e i ragionamenti entimematici che ne dimostravano la correttezza delle asserzioni, seguiti da un repertorio di citazioni, per dimostrare l'incompatibilità della legislazione burgunda con lo spirito cristiano.

4) *De picturis et imaginibus* coniuga il *florilegium* con il trattato, perché offre un di repertorio ordinato *excerpta* lunghi o brevi e una dimostrazione di tipo confutatorio; probabilmente sul materiale assemblato nel testo lavorò il concilio di Parigi dell'825, circa l'inaccettabilità del culto delle immagini per il vero cristiano.

5) *De iudaicis superstitionibus et erroribus* inizia come una lettera indirizzata all'imperatore, ma come l'opera n° 2, diventa una trattazione polemica delle concezioni religiose della comunità giudaica lionese, per giustificare la richiesta dell'intervento legislativo dell'imperatore, al fine di imporre la netta separazione dei cristiani dai giudei.

6) *De quorundam inlusione signorum* è la lettera di risposta al vescovo Bartolomeo di Narbona, che chiedeva come dovesse comportarsi in merito agli strani fenomeni che accadevano in alcune chiese della sua diocesi, in seguito ai quali il popolo si recava in pellegrinaggio e faceva elargizioni ai sacerdoti. Nell'opera si documenta la casistica presente nelle Sacre Scritture circa episodi di *percussiones* (malattie, dolori, languori, convulsioni, disgrazie) per mezzo delle quali Dio punisce malvagi e mette alla prova i buoni, e si evidenzia l'assenza dai testi biblici di episodi di *inlusiones* (allucinazioni) prodotte dal diavolo.

1.1. Segnali di passaggio e sviluppo argomentativo

I passaggi fra le varie sezioni in cui sono articolati i testi oggetto di questo studio possono essere individuati attraverso delle parole-segnaie. Ad esempio la *narratio* che attiene all'attualità è segnalata da verbi come *audiuimus* (*De grand.* 7, 15); *accidit* (*Aduers leg. Gund.* 12, 1).

In *De iudaicis superstitionibus* 10, 58, l'*enthymema*, articolato normalmente in cinque membri, inizia con *pro quibus omnibus* che ha un valore neutro e fa riferimento a tutta la dimostrazione precedente; il passaggio al secondo punto dell'*enthymema* è segnato da *igitur* (*ibi* 11,1); il terzo punto dell'*enthymema* è introdotto da *quod autem* (*ibi*, 11, 10), il quarto da *uerum quoniam* (*ibi* 18, 1), il quinto da *et enim* (*ibi* 20, 1).

L'*exordium* e la *conclusio* segnano l'inizio e la fine della composizione. Nell'*exordium* può essere esposto anche il *thema* dell'opera, come accade nel *De diuinis sententiis contra iudicium Dei*, in cui il *thema* riguarda l'unità dell'impero; la *propositio* invece verte sulla inutilità e crudeltà di due istituti di legge di origine burgunda, ancora in uso nell'impero carolingio.

Si può dire che la *propositio* presenta l'obiettivo immediato della composizione: nel caso del *De diuinis sententiis contra iudicium Dei* lo sradicamento di una credenza superstiziosa, l'abrogazione di una legge, il divieto di certi comportamenti; mentre il *thema* persegue finalità di tipo più generale o addirittura universale: il rispetto di un rigoroso monoteismo, l'unità dell'impero, l'applicazione di un'etica evangelica.

Mentre la *propositio* è sempre evidente, il *thema* è perlopiù implicito, tranne nell'*Aduersus legem Gundobadi*, in cui al *thema* è dedicata un'ampia sezione, che funge anche da *exordium* (2, 1-27). Poiché l'atteggiamento di Agobardo potrebbe risultare arrogante per l'imperatore, dato che egli entra nel merito di una prerogativa reale, come l'emanazione o l'abrogazione di una legge, nel corso dell'esposizione il vescovo ricorre ad un nuovo *exordium* e una nuova *captatio benevolentiae*, per anticipare la richiesta di abrogazione della legge burgunda, su cui insiste nella *petitio* finale.

In generale nella *propositio*, l'autore descrive cosa si propone di dimostrare e spesso è presente la *partitio* che anticipa come sarà articolata l'opera, i testi a cui farà riferimento per trarne gli *excerpta*, che forniscono le prove e gli esempi. Nel caso del *De diuinis sententiis contra iudicium Dei*, dopo la lunga dimostrazione costituita dagli *enthymemata*, in 6, 14 ricorre ad una nuova *propositio* che annuncia la lista di *excerpta*, vero nucleo dell'opera.

La successiva sezione, a seconda della tipologia dell'opera, può essere la *narratio* o l'*argumentatio*.

L'*argumentatio*, grazie al sillogismo aristotelico, stabilisce l'assunto sul quale costruire il seguito dell'opera. Infatti, una volta dimostrata la regola etica alla quale il vero cristiano si deve attenere (τεκμήριον), supportandola con le citazioni appropriate dai testi sacri, questa varrà come tacita premessa all'*enthymema* di cui si compone la *confutatio*.

Nell'*Aduersus legem Gundobadi* e nel *De iudaicis superstitionibus et erroribus* l'*argumentatio* precede la *narratio*. In particolare, nel *De iudaicis superstitionibus*, i dieci esempi prodotti valgono come *argumentatio*, perché hanno la stessa forza persuasiva del ragionamento sillogistico. Sono 10 *exempla* che presentano figure carismatiche di vescovi,

specialmente franchi o lionesi in particolare, che anche attraverso i canoni conciliari hanno raccomandato il rifiuto dei rapporti coi giudei.

Nel *De grandine et tonitruis* e nel *De quorundam inlusione signorum*, l'*argumentatio*, è posta normalmente dopo la *narratio* e si articola in un sillogismo, convalidato da 5 prove desunte dal Vecchio Testamento. È proprio dal sillogismo che comprendiamo il *thema* dell'opera, cioè l'inconsistenza o non-essere della menzogna, *thema* che attiene la discussione introdotta circa un quindicennio prima da Fridegiso di Tours circa l'effettiva sostanzialità del niente e delle tenebre.

Quando l'*argumentatio*, articolata nelle tre *rationes* o *praemissae* del sillogismo, precede la *narratio*, si evidenzia che vi è stata la trasgressione della regola etica dimostrata nel sillogismo, come nell'*Aduersus legem Gundobadi* e nel *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, entrambe lettere indirizzate all'imperatore per supplicarlo di intervenire con provvedimenti legislativi per porre rimedio ai casi descritti nella *narratio* che viene posta immediatamente dopo la dimostrazione.

Quando invece la *narratio* precede l'*argumentatio*, l'opera vuol essere una risposta ad un quesito e i fatti descritti costituiscano un caso nuovo da valutare; pertanto il fine per cui è composta l'opera è quello di ricercare nei testi sacri la regola di comportamento a cui il vero cristiano si deve attenere in situazioni dubbie, come nel *De grandine et tonitruis* e nel *De quorundam inlusione signorum*, rispettivamente destinate, la prima ai superstiziosi abitanti della regione lionese, che probabilmente ignoravano di commettere peccato dando credito ai tempestari, e la seconda al collega Bartolomeo di Narbona, incerto su come considerare gli strani fenomeni che accadevano nella sua diocesi.

La *narratio* in tutte le opere esaminate attinge la materia dall'attualità o dalla storia franca, anche recente.

La *narratio* del *De iudaicis superstitionibus et erroribus* descrive in dieci sezioni un'assoluta novità: le aberrazioni (dal punto di vista di Agobardo) delle credenze mistiche dei giudei (8 sezioni) e i racconti satirici che circolavano tra i giudei circa le figure di Cristo e di Pietro (2 sezioni).

La quarta partizione delle opere è la *confutatio* o *refutatio*, che cerca di smontare le argomentazioni contrarie alla propria tesi.

Notiamo che l'*Aduersus legem Gundobadi*, il *De diuinis sententiis contra iudicium Dei* e il *De iudaicis superstitionibus et erroribus* hanno in comune il notevole sviluppo della

sezione della *confutatio*, costituita dall'*enthymema*, articolato nelle cinque sezioni e da ampliamenti di queste; in particolare nel *De diuinis sententiis*, l'*enthymema* occupa gli unici sei paragrafi discorsivi (secondo la suddivisione di van Acker) dell'opera, che per il resto è un *repertorium* di brevi *excerpta* corredati da brevi commenti. Questo dato è importante per dimostrare, insieme ad altre evidenze, che l'opera in questione è un corollario dell'*Aduersus legem Gundobadi*, che ne costituisce un'indispensabile premessa, poiché il *De diuinis sententiis* manca delle sezioni dell'*exordium*, della *narratio* e dell'*argumentatio*, che potrebbero essere integrate ricorrendo a quelle dell'*Aduersus legem Gundobadi*, vista la correlazione tematica tra le due opere.

Anche il *De picturis et imaginibus* è un'opera in cui manca l'articolazione tradizionale dell'orazione retorica, perché unisce il repertorio di testi con la dimostrazione di tipo entimematico; gli *excerpta* sono più lunghi che nelle altre opere e sono corredati da brevi introduzioni e commenti. Ho riscontrato una possibile suddivisione di essa in cinque sezioni, di cui la prima è la *professio* del primo comandamento con relativo commento; la seconda e la terza sono suddivise rispettivamente in sette *quaestiones* e dodici *exempla*, la quarta presenta una *lectio* da Agostino che funge da *argumentatio*, mentre la quinta presenta cinque obiezioni, che hanno la funzione di *confutatio*, articolate come discorsi entimematici, prima della *conclusio*.

Molto articolata appare la *confutatio* del *De grandine et tonitruis*, che utilizza 5 prove per dimostrare che Dio è l'unico dominatore degli elementi atmosferici, 5 esempi, che mostrano che solo uomini buoni hanno avuto da Dio il potere di comandare agli elementi atmosferici, e 5 paragoni in cui si confronta il comportamento degli uomini giusti e timorati di Dio con quello dei tempestari, malvagi e mentitori.

Con la tecnica della paragoge o ripresa, presenta una seconda parte in cui sono introdotte due *narrationes* tratte dall'attualità e dalla storia recente.

Nell'*Aduersus legem Gundobadi* ogni passaggio dell'*enthymema* è corredato da una sottosezione, che, visualizzate nello schema, formano una struttura a chiasmo o circolare, perché il primo e l'ultimo membro dell'entimema sono ampliati da narrazioni (anche in questo caso rispettivamente tratti dall'attualità e dalla storia franca), da una *petitio* e da *quaestiones*, mentre i tre membri centrali sono accompagnati da *exempla*.

Le sezioni finali delle opere sono occupate dalla *petitio*, se l'opera prevede una richiesta, come nel caso delle lettere al sovrano, altrimenti si chiudono con una riflessione morale o con una citazione dai testi sacri.

Interessanti le *petitiones* dell'*Aduersus legem Gundobadi* e del *De iudaicis superstitionibus*. In entrambe infatti, la richiesta di Agobardo è formulata pur sapendo che non sarà soddisfatta. Nel primo caso la richiesta consiste nell'invitare l'imperatore ad imporre un'unica legge valida per tutti i sudditi del regno, pur essendo consapevole che questo era impossibile da ottenere nell'arco della vita sia del sovrano che sua; chiede quindi che siano almeno abrogate le dannose leggi burgunde. Nel secondo caso, la *petitio* è introdotta da un *utinam* rivolto all'imperatore che dovrebbe invitare gli intellettuali di corte ad approfondire gli studi sull'Anticristo, del cui avvento ci sono chiari segni.

In tutte le opere esaminate si può verificare che lo sviluppo del pensiero procede grazie al polisillogismo, cioè una serie di sillogismi subordinanti e subordinati l'uno all'altro, le cui relazioni assicurano il procedere argomentativo. In particolare il sillogismo completo delle *rationes* o l'enunciato iniziale è utilizzato per attestare una verità inconfutabile, dalla quale prende l'avvio il procedimento entimematico, che utilizza le conclusioni del detto sillogismo, come premessa maggiore alle ulteriori concatenazioni logiche.

Diversamente strutturato appare il testo del *De picturis et imaginibus*, probabilmente per la sua natura antologica (per la quale vedi il capitolo 6.4. *La struttura del testo*) che, pur restando fedele all'articolazione in cinque macrosezioni, che ho chiamato *partes*, non essendoci nessuna differenza nella loro funzione, che è sempre argomentativa, presenta per la *pars secunda*, *tertia* e *quinta* un'articolazione rispettivamente in sei *quaestiones*, sei *exempla* e sei *objectiones*.

1.2. Notazioni linguistiche e difficoltà di datazione

Il latino usato da Agobardo, pur basato su un impianto grammaticale tramandato dalla scuola, evidenzia molte concessioni alla lingua parlata ed è influenzato dalle circostanze che hanno prodotto il testo: l'occasione che ha motivato alla scrittura, il livello d'istruzione dei destinatari, il rapporto gerarchico con essi.

In linea generale si tratta di un linguaggio di un uomo colto, capace di padroneggiare tutte le figure retoriche e di conferire musicalità a periodi lunghi e complessi, grazie all'ausilio di figure di suono (omoteleuti, assonanze, allitterazioni) e al *cursus rithmicus* delle clausole. L'*abundantia sermonis* la ricchezza espositiva, le figure di accumulazione come la *climax* è un tratto dello stile agobardino, ma è anche distintivo della prosa della Gallia altomedievale, che traeva i suoi modelli da autori tardoantichi, come Sidonio Apollinare; la formazione ricevuta da Agobardo è già improntata alla rinascita carolina, ma vi sono spiragli, soprattutto nella fonetica, nell'ordinamento sintattico della frase, in alcune espressioni particolari che rivelano l'influenza del *sermo uulgaris* che è già lingua romanza¹⁹.

Accanto alle principali forme di subordinazione, molto frequentemente vi è il ricorso al participio, al gerundio, al *quod* o al *quia* per introdurre le dichiarative o altri tipi di proposizioni²⁰. Si possono notare strutture morfologiche e sintattiche non classiche, specie nelle sezioni di *narratio*, in particolare nel *De grandine et tonitruis* (paragrafi 2 e 16) e nel *De iudaicis superstitionibus et erroribus* (paragrafo 10) mentre restano più sorvegliate le esposizioni di tipo dottrinario, che evidentemente utilizzano un linguaggio codificato.

Le maggiori differenze col latino classico si registrano naturalmente a livello ortografico, che presenta fenomeni comuni agli autori mediolatini di questo periodo e che non si è creduto necessario evidenziare, ma si rimanda alla bibliografia di riferimento²¹.

Più difficile è stabilire se la lingua di Agobardo risenta del volgare di area gallo-romana, in un periodo in cui già si è affermato il francese antico. Maggiore interesse desta il lessico per alcuni termini, come l'aggettivo *leuatitia*, che compare per la prima volta in Agobardo; il raro sostantivo *tempestarii*, usato prima di Agobardo solo in un capitolare di Carlo Magno; il sostantivo *cupa* (nel significato di bótte) in uso nel volgare, come non manca di sottolineare Agobardo; espressioni rare come *consensu totius mundi* e *totius mundi consensu* (cfr. l'espressione francese *tout le monde*) al posto di *consensu omnium*, la prima

¹⁹ Sulla lingua della Gallia tra il VII e l'VIII sec. vedi A. DE PRISCO, *Il latino tardoantico ed altomedievale*, Jouvence, Roma 1991, pp. 175-185, e pp. 121-155 per i fenomeni linguistici degli *scripta latina rustica*.

²⁰ *De iud. superst.* 10, 4: *excepto quod*, che introduce un'eccezione.

²¹ V. VÄÄNÄNEN, *Introduzione al latino volgare* (1963), Pàtron, Bologna 20034; D. NORBERG, *Manuale di latino medievale* (1968), a cura di M. OLDONI, bibliografia aggiornata a cura di P. GARBINI, Avagliano, Salerno 1999, AA. VV., *Lo spazio letterario del Medioevo I: Il Medioevo latino, La produzione del testo*, t. I e II, Salerno, Roma 1993; P. STOTZ, *Il Latino nel Medioevo. Guida allo studio di un'identità linguistica europea*, a cura di L. G. G. RICCI, Ed. del Galluzzo, SISMEL, Firenze 2013, inoltre si rimanda agli articoli della rivista «ALMA - Bulletin Du Cange» e agli altri riferimenti bibliografici di cui si darà indicazione di volta in volta nelle note.

espressione è preente solo in Agobardo; la seconda espressione ricorre solo in Cassiodoro ed Agobardo²². Interessanti sono anche le frequenti espressioni gnomiche che oltre ad attingere all'immenso patrimonio scritturale, patristico e letterario, talvolta sembrano contenere reminiscenze di cultura popolare²³. Si darà conto in nota delle particolarità linguistiche degne di rilievo nel corso dell'esposizione.

Anche la datazione delle opere comporta notevole difficoltà, poiché mancano nella maggior parte di esse elementi che possano chiarire la loro cronologia. L'ordine in cui le opere sono esposte nel principale testimone delle opere, il codice *P*, non corrisponde a quello cronologico. Gli studiosi concordano nell'assegnare al *De grandine et tonitruis* il primato tra gli scritti dell'autore, ma, come vedremo, l'anno resta incerto. Pure incerto è l'anno di composizione del *De picturis et imaginibus*. La cronologia interna delle opere comporta qualche difficoltà.

Altro problema riguarda la successione del *De iudaicis superstitionibus et erroribus* e del *De cauendo conuictu et societate iudaica*. Secondo la datazione proposta da van Acker, la prima opera sarebbe contemporanea al *De insolentia Iudaeorum* e risalirebbe all'826-827, mentre la seconda sarebbe successiva ad entrambe e precedente la morte di Nibridio ed è collocata all'827-828²⁴.

La mia convinzione è che il *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, rappresentando la forma estesa delle istanze presenti nel *De cauendo conuictu* e mettendo in pratica ciò che viene annunciato nel *De cauendo conuictu et societate iudaica*, sia stato scritto posteriormente a queste due opere, sia pure dopo un breve lasso di tempo, come si vedrà nel paragrafo 7.1. *I cinque scritti anti-giudaici di Agobardo*. Anche le opere che da un punto di vista formale sono strutturate come lettere, come appunto l'*Aduersus legem Gundobadi*, il *De iudaicis superstitionibus et erroribus* e il *De quorundam inlusione signorum* non recano una datazione, perché non c'era l'abitudine a datare le missive. Infatti, persino le lettere dei re franchi a noi pervenute di epoca merovingia e carolingia sono tutte senza data e la datazione

²² 1) *Aduers. Leg. Gund.* 12, 17: *ex totius mundi consensu congregatorum et receptorum*; 2) *De dispensatione ecclesiasticarum rerum*, 4, 25: *consensu totius mundi, obedientia principum, consonantia Scripturarum*, 3) CASS., *Expositio Psalm.* 98, 71, 28: *totius mundi consensu*. Fonte *Data Brepols*.

²³ Per la struttura dei proverbi e il tono gnomico vedi A. J. GREIMAS, *Il senso*, Bompiani, Milano 1974 e H. WALTHER - P. SCHMIDT, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii ac recentioris aevi*, n. s., 9 voll., Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1982-1986.

²⁴ VAN ACKER, *Agobardi*, pp.XLI-XLII.

delle lettere è del tutto inusitata anche presso i re tedeschi dei secoli X, XI e della prima metà del XII, pertanto la mancanza di quest'elemento non deve destare meraviglia nelle lettere di un arcivescovo del IX secolo, come Agobardo²⁵.

²⁵ H. BRESSLAU, *Manuale di diplomatica per la Germania e l'Italia*, II, Minist. Beni Att. Culturali, vol. II, parte II, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1998, p. 1016, par. 394.

Capitolo 2. Il compito dell'intellettuale secondo Agobardo di Lione

Il giudizio espresso da Lieven van Acker, autore della più recente edizione critica dei testi di Agobardo¹, secondo il quale il vescovo di Lione nella maggior parte dei suoi trattati dimostrerebbe poca originalità e sarebbe poco capace di trarre considerazioni personali dai dati che gli vengono forniti dalle fonti, deriva probabilmente da Allen Cabaniss e da Egon Boshof², citato a questo proposito da van Acker, quando nota che lo sforzo fatto dall'autore per coordinare nel *De modo regiminis ecclesiastici* il maggior numero di citazioni ha nociuto alla chiarezza dell'esposizione. Van Acker ritiene quindi l'autore poco più che un assemblatore di testi altrui e che lo stesso Agobardo sia consapevole della propria mancanza di originalità. A riprova di ciò, riporta un passo tratto dall'*Aduersus dogma Felicis* in cui Agobardo afferma di aver prodotto o piuttosto messo insieme un piccolo trattato contro l'eresia adozionista di Felice d'Urgel³. La stessa mancanza di originalità è notata a proposito del *De diuinis sententiis contra iudicium Dei* e nel *De picturis et imaginibus*, dove non si trovano che citazioni accompagnate, e non sempre, da commenti molto concisi. L'editore cerca di giustificare questa povertà di idee, col fatto che quest'ultimo testo potrebbe essere un documento di mera consultazione, richiesto dagli organizzatori del sinodo di Parigi dell'825, in cui il vescovo (traduco da van Acker) "ha dovuto verosimilmente limitarsi alla raccolta di testi, senza poter dare al suo lavoro un colore personale e veramente originale".

In base a queste considerazioni, verrebbe da dire che la maggior parte dei testi medievali di questo genere, che ricorre alle *auctoritates* per argomentare le tesi eposte, manca di originalità; Agobardo, infatti, non è l'unico ad articolare le sue opere come una lista commentata di *excerpta*. Certamente i suoi commenti non sono molto estesi, ma questa potrebbe essere anche una scelta ponderata dell'autore.

D'altra parte – come afferma Savigni – gli intellettuali carolingi non possono più essere interpretati secondo categorie schematiche, come quelle riconducibili alla contrapposizione tra cultura monastica e pensiero scolastico, o al cosiddetto 'razionalismo carolingio', né valutati secondo parametri anacronistici di 'originalità', ma vanno compresi in

¹ VAN ACKER, *Agobardi*, p. XXXVIII

² CABANISS, *Agobard of Lyons*, p. 70; BOSHOF, *Erzbischof Agobard*, p. 303.

³ *Aduers. dogma Fel.*, 5-8: *Agobardus quidam ex ultimis fidelibus seruulis uestris, subter annexum opusculum sincerissimo ac subtilissimo sacroque acumini prudentiae uestrae diiudicandum direxi: quod edidi uel potius collegi aduersus nouam, immo ex ueteri rediuiuam haeresim, propter quosdam, quibus illud expedire putauit, sicut ibi latius continetur.*

rapporto al loro contesto, alle loro ambizioni dichiarate ed all'orizzonte di attesa dei lettori del loro tempo⁴.

Per verificare se il modo di procedere di Agobardo criticato da van Acker sia frutto di un'incapacità o di una precisa strategia, ho eseguito una disamina dei testi del *corpus* agobardino, con interessanti risultati che ho suddiviso in 5 sezioni: metodologia, originalità, specializzazione, scelta delle fonti e confronto con l'attualità.

2.1. Scopo etico della ricerca e criterio della brevità: il metodo

La ricerca di Agobardo ha come scopo precipuo quello di stabilire quale debba essere il comportamento del vero cristiano in relazione agli accadimenti della vita, ben riassunto dall'espressione *moralis quid agas* presente nel celebre distico di Agostino di Dacia sui 4 sensi della Scrittura⁵. La priorità data al senso tropologico e quindi alla costituzione di un'antropologia cristiana è propria della tradizione a cui appartengono Eucherio di Lione, Beato di Lièbana ed Eterio di Osma, autori che ritornano anche per altri motivi nelle opere di Agobardo⁶.

Le selezioni di testi che il nostro autore opportunamente propone nelle sue opere servono al lettore per capire il mondo e vederne le contraddizioni ed i limiti, come accade nel *De priuilegio et iure sacerdotii*, in cui Agobardo soddisfa il desiderio del vescovo Bernardo di Vienne di conoscere i testi sacri che servano ad indagare, riflettere e deplorare la condizione di soggezione del clero ai laici frequente in quei tempi, ma ignota ai predecessori⁷.

Talvolta anche la mancanza di testimonianze delle fonti ha un valore etico. Infatti, Agobardo nel *De quorundam inlusione signorum* afferma che il fenomeno misterioso che colpisce gli abitanti di Uzès e che provoca piaghe sulla pelle simili a bruciature non ha simili

⁴ Il concetto è esposto da R. SAVIGNI, *Agobardo di Lione tra Impero cristiano e genesi delle nationes: un sondaggio sul lessico politico carolingio*, in *Scritti di storia medievale offerti a Maria Consiglia De Matteis*, a cura di Berardo Pio, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2011, p. 656.

⁵ H. DE LUBAC, *Esegesi biblica*, 1962, pp. 1-2.

⁶ H. DE LUBAC, *Esegesi biblica*, 1962, p. 255, n. 31 e p. 995. Mi riferisco ai passi del *De grandine et tonitruis* che sembrano rimandare a contenuti dell'*Aduersus Elipandum* di Beato ed Eterio, per i quali vedi il paragrafo 3.4. *Rapporti intertestuali* della presente dissertazione.

⁷ *De priuilegio et iure sacerdotii* (an. 817-822), 1, 3-11: *Nuper dum in unum positi colloqueremur, maxime de pressuris, odiis et despectione Ecclesiarum atque clericorum, quae nunc inferuescere coeperunt saeculis inaudito et inusitato modo, praecipere mihi dignata est sanctitas uestra, ut aliqua de Scripturis sacris, uel sanctorum Patrum dictis exciperem, quae materiem nobis praeberent ad inquirenda, consideranda et deploranda mala temporis nostri, quae ignorauerunt antecessores et patres nostri; licet Spiritus sanctus loquens in prophetis non tacuerit, qui dixit: Et erit sicut populus, sic et sacerdos: et multa huiusmodi.*

nei testi sacri, ma se ne possono vedere facilmente casi per esperienza diretta. Agobardo ne deduce che si tratta di un fenomeno di natura diabolica e quindi la gente non deve considerarlo un fatto miracoloso⁸.

Secondo Agostino, è già fondamentale l'*intellectus litterae* per poter ottenere dalla storia sacra un insegnamento salutare, dei precetti utili alla condotta morale. Né si deve ricorrere a lunghe e complesse spiegazioni del testo, basta solo leggere, perché la parola divina è chiara e il messaggio evidente; come dice Agobardo ancora in *De priuilegio et iure sacerdotii* non occorre *explicare*, ma *strictim attingere*, per poi *considerare diligentius* (nel testo le due azioni sono invertite nella figura dell'*hysteron proteron*)⁹.

Altro elemento fondamentale del metodo di lavoro agobardino è la *breuitas* per evitare fastidio nel lettore e invalidare la loro capacità didattica.

In un brano tratto dal *De spe et timore* motiva la scelta della *breuitas* persino degli *excerpta* in una sorta di discorso programmatico, paragonabile a quanto dice Callimaco nel Prologo degli *Aitia*, perché il testo a cui sta lavorando dev'essere un *enchiridion* da avere *in promptu*, destinato al suo amico, il vescovo Ebbone di Reims che gli ha chiesto espressamente una selezione di testi sul tema del timore. Un'opera troppo ponderosa non servirebbe allo scopo, ma andrebbe a finire nel fondo di una libreria o di un archivio¹⁰

2.2. Agobardo compilatore su commissione: originalità e specializzazione

Poste di solito all'inizio delle sue opere, le dichiarazioni che annunciano le selezioni di *auctoritates* appaiono programmatiche, costituendo spesso un'elemento della *partitio*, la parte dell'opera nella quale, secondo la suddivisione della retorica classica, utilizzata ancora da Agobardo, si spiega cosa si intende dimostrare. Dopo la sua prima opera, nella quale ha reperito i *fontes* sul problema delle superstizioni popolari (*De grandine et tonitruis*) e quella

⁸ *De quorundam inlusione signorum* (an. 828-829), 7, 6-10: *Cuius rei exempla facile de Scripturis proferre non possumus, sed tamen nullus poene hominum est qui talia non audierit, uel uiderit, cum plerique uano terrore aut uana admiratione attoniti, inanesunt sensu et uirtute animi.*

⁹ *De priuilegio et iure sacerdotii*, 1, 12-17: *Visum itaque mihi est parituro sanctae deuotioni tuae ut, praetermissis dextra laeuaque his quae de remuneratione bonorum et damnatione malorum sacerdotum, a Patribus sollicitae ac multipliciter scripta sunt, aliquid medium quod utriusque commune est, de priuilegio scilicet et iure sacerdotii, conarer scribendo non explicare, sed considerando diligentius strictim attingere.*

¹⁰ *De spe et timore (ad Ebbonem)* (an. 823-826), 95-99: *Quia igitur si de omnibus diuinis libris huiusmodi sententias excerpimus, nimis prolixum opus efficitur, illas nunc nobis assumere sufficiat quae in promptu habentur, et magis in usu; maxime quia et uos tale fieri iussistis opus, quod paulisper manu gestetur, non quod in armario uel in scrinio reseruetur.*

contro il permanere delle leggi burgunde nel codice legislativo franco (*Aduersus legem Gundobadi*) ed il suo corollario (*De diuinis sententiis contra iudicium Dei*), Agobardo deve aver acquistato una certa fama nel campo della compilazione di repertori di citazioni su temi inusitati, trovando una sua via originale per conquistare la fama di sapiente.

Nella *praefatio* della lettera *De priuilegio et iure sacerdotii*, che abbiamo già visto, Agobardo spiega che il collega ed amico, Bernardo, vescovo di Vienne gli ha affidato il compito di selezionare per lui degli *excerpta* che possano dimostrare che lo stato clericale non può mai essere sottomesso a quello laicale, vista la consuetudine che si andava diffondendo da parte di alcuni signori di avere sacerdoti privati, che erano al loro servizio come servi. Il testo è databile tra l'817 e l'822, lo stesso periodo in cui ha composto le tre opere prima citate.

Il conferimento dell'incarico da parte di Bernardo ci dimostra che la fama di Agobardo come ricercatore e compilatore di *excerpta* si è diffusa dapprima tra la cerchia dei suoi conoscenti, ma poi, come vedremo col *De picturis et imaginibus*, è giunta a livelli più alti. Nel trattato *De spe et timore*, che abbiamo già citato, è il vescovo di Reims, Ebbone, a chiedere un repertorio di *excerpta* sul tema del timore, da portare sempre in viaggio con sé (*in equum ascendens*), ma che costituisca materia di riflessione anche a viaggio finito (*de equo descendens*), su cui si possa meditare giorno e notte, come dice Agobardo, felicemente adattando i Salmi 1 e 2¹¹.

La datazione di questo trattato è incerta, compresa in un periodo tra l'816 e l'835. Sulla base del nostro ragionamento, visto che l'attività di compilatore di *excerpta* è documentata negli anni 817-829, non si allontana molto dal vero A. Cabaniss¹², quando propone per il trattato *De spe et timore* una data posteriore all'823 e non più tarda dell'826, una data cioè non lontana dagli altri repertori su commissione compilati da Agobardo.

Nell'825 c'è il salto di qualità, come già accennato all'inizio, quando Agobardo compila un nuovo repertorio di *excerpta* corredato dai soliti brevi commenti, questa volta su una materia assai scottante: il culto delle immagini, dal titolo *De picturis et imaginibus*.

¹¹ *De spe et timore (ad Ebbonem)*, 8-15: *Cognouerunt qui praesentes aderant solertissimam intentionem tuam uelle secum semper habere de Scripturis diuinis aliqua, in quibus non solum in equum ascendens, sed etiam de equoque descendens, pro locis et temporibus congruae quantitatis secundum beatum uirum, qui non abiit in consilio impiorum, in lege Domini meditareris die ac nocte. Ps.1 Beatus uir, qui non abiit in consilio impiorum et in uia peccatorum non stetit et in conuentu derisorum non sedit; Ps. 2 sed in lege Domini uoluntas eius, et in lege eius meditatur die ac nocte.*

¹² VAN ACKER, *Agobardi*, p. XLII (8)

Il testo non ha nessuna introduzione programmatica, ma presenta solo citazioni delle Scritture e dei padri della Chiesa, con brevi introduzioni e commenti, a partire dal primo comandamento.

La posizione del vescovo lionese sull'argomento è molto dura nei confronti di coloro che sono favorevoli a venerare le immagini sacre, accusati di idolatria e paganesimo. Il culto si può tributare solo a Dio, mentre si possono venerare le tombe dei martiri, perché hanno sacrificato la vita per la fede. La presenza delle immagini si può ammettere, ma solo come un oggetto decorativo, senza vita e sensibilità¹³.

Molti degli *excerpta* presenti nell'opera di Agobardo sono gli stessi presenti nel testo prodotto dal concilio di Parigi dell'825; questo farebbe pensare che il testo fu commissionato ad Agobardo, forse dallo stesso imperatore Ludovico il Pio, per preparare il sinodo in questione, come una sorta di dossier¹⁴. Con il *De picturis et imaginibus* l'attività di compilatore di *excerpta* biblici, patristici, conciliari, sinodali raggiunge quindi alti livelli, lasciando la cerchia di amici e colleghi più intimi, per diventare parte integrante di un atto ufficiale, come il testo prodotto dal sinodo parigino.

L'assolvimento di tali incarichi da parte di Agobardo fu reso possibile grazie alla preziosa biblioteca che la cattedrale di Lione aveva a disposizione, che ne faceva un punto di riferimento per tutta la Francia centro-meridionale. L'imponente raccolta di manoscritti, iniziata dal predecessore, Leidrad, si incrementò molto sotto Agobardo, consentendo l'importante attività di ricerca. Naturalmente un'attività di tale livello ormai era un compito non assolvibile da un uomo solo. I testi biblici con le loro varie traduzioni, le opere dei padri e quelle degli esegeti costituivano un *mare magnum*, in cui occorreva saper mettere le mani, con un lavoro di spoglio e compilazione di schede, che presuppone un lavoro di squadra. Agobardo infatti ebbe dei collaboratori che lo aiutarono in questo compito per lui essenziale. Una testimonianza della presenza di uno staff resta in una lettera che è anche un piccolo trattato, il *De quorundam inlusione signorum*¹⁵.

¹³ Sul *De picturis* e le complesse questioni circa la paternità agobardina e la precedenza rispetto all'opera di Claudio di Torino e al documento finale del Concilio di Parigi dell'825, vedi il capitolo 6. *De picturis et imaginibus* della presente ricerca.

¹⁴ RUBELLIN, *Église et société chrétienne* 2003, p.199.

¹⁵ *De quorundam inlusione signorum*, 1, 4-7: *Reuerendissimo ac dilectissimo domino et fratri Bartholomeo episcopo, Agobardus, Hildigisus et Florus, in Domino Iesu Christo sempiternam salutem. Cognouimus sollicitam esse prudentiam uestram, quonam modo accipi debeat illud quod in quodam loco ceperunt fieri*

Nella risposta al vescovo Bartolomeo di Narbona, che costituisce il testo del *De quorundam inlusione signorum*, per la prima volta conosciamo i nomi dei collaboratori di Agobardo: si tratta di Ildegiso e Floro. Del primo non sappiamo nulla, ma doveva trattarsi di un canonico di Lione, mentre è ben noto per la sua attività di scrittore, copista, restauratore, glossatore e correttore, il diacono Floro di Lione, segretario di Agobardo¹⁶. Probabilmente i collaboratori compivano materialmente le ricerche sui testi che poi passavano al loro vescovo, perché li collazionasse nelle sue opere.

Non sempre la ricerca produce i suoi frutti ed Agobardo giustamente registra come un dato scientifico anche la mancanza di dati oppure la scarsa evidenza di essi, come avviene nel *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, 24, 15, dove evidenzia la difficoltà di reperire nel Vecchio Testamento luoghi che testimonino che i religiosi giudei si astennero dal mangiare e bere in compagnia di infedeli.

Un'altra simile affermazione la troviamo nel *De quorundam inlusione signorum* 1, 37, in cui Agobardo avverte che gli esempi cercati non mancano nelle Scritture, ma evidenzia la difficoltà del reperimento di dati. Anche degli esempi di illusione diabolica non è facile reperire gli esempi scritturali (7, 6-7: *Cuius rei exempla facile de Scripturis proferre non possumus*), ma alla mancanza di dati testuali sopperisce l'esperienza diretta, che dimostra l'esistenza di simili fenomeni (7, 7-8: *sed tamen nullus poene hominum est, qui talia non audierit uel uiderit*).

2.3. Fonti attendibili autentiche e apocrife

Ma quali sono le fonti dalle quali poter attingere le *sententiae*? In età carolingia si poteva contare su un vasto patrimonio di fonti, la tradizione aveva prodotto una selezione di quelle autentiche ed affidabili, ma occorreva prudenza. Possiamo farci un'idea della gerarchia

quędam percussiones, ita ut caderent quidam, modo epilepticorum, uel eorum quos uulgus demoniacos putat, uel nominat.

¹⁶ Su Floro vedi C. CHARLIER, *Les manuscrits personnels de Florus de Lyon et son activité littéraire*, in *Mélanges E. Podedard. Études des sciences religieuses offertes pour son éméritat*, Lyon 1945; ID., *La compilation augustinienne de Florus sur l'apôtre. Sources et authenticité*, in «Revue bénédictine» 59, 1949, pp. 91-99; ne parla anche BOSHOF, *Erzbischof Agobard* 1969, pp. 161-166. Sul personaggio inoltre vedi il paragrafo 8.2. *I mittenti* della presente ricerca.

di esse che Agobardo accetta seguendo la tradizione geronimiana nel *Contra obiectiones Fredegisi*¹⁷.

In un passaggio del *Contra obiectiones Fredegisi*, troviamo una sorta di *hit parade*, un elenco in cui Agobardo afferma che la discussione deve avvenire sulla base di affermazioni tratte da fonti accreditate, in primo luogo la Bibbia ebraica, attraverso i cui autori ha parlato lo Spirito Santo, dei quali non è lecito pensare niente o alterare di una sola lettera il testo; al secondo posto c'è la traduzione in greco del Vecchio Testamento denominata Bibbia dei Settanta; al terzo posto c'è la Vulgata, la versione latina dei libri sacri data da Girolamo, al quarto i venerandi e cattolici traduttori latini del testo sacro precedenti a Girolamo, i cui scritti vanno oggi sotto il nome di *Vetus Latina*. Oltre a questi ci sono altri traduttori latini, come Aquila, Teodoziona e Simmaco, giudaizzanti, che spesso cadono in errore, meritando le critiche di Girolamo ed altri traduttori ancora più approssimativi¹⁸. Tutti questi costituiscono gli *interpretes*, ma dei quali sono affidabili solo le prime 4 categorie. I loro scritti si devono leggere con la necessità della fede. Ai commentatori o *expositores* non si deve necessariamente prestare fede, ma, come dice Agostino, si possono leggere con la libertà del giudizio¹⁹.

Queste regole non sono sempre rispettate. Lo stesso Agobardo attinge talvolta a testi spuri, come nel caso del ricorso ai libri dello Pseudo Clemente, utilizzati sebbene apocrifi, poiché molti hanno tratto materia da questi testi e non sembra che essi si discostino da quanto

¹⁷ Sulla polemica con Fredegiso, capo della cancelleria di Ludovico il Pio, vedi il paragrafo 3.4. *Rapporti intertestuali* della presente ricerca.

¹⁸ VAN ACKER, *Agobardi*, p. XVII-XIX fa notare che quest'attitudine critica verso i testi biblici è una cifra caratteristica del modo di condurre l'esegesi da parte del nostro autore.

¹⁹ *Contra obiectiones Fredegisi* 9, 7-32 e 10, 1-19: *Exiguitati nostrae uidetur quod neque uos neque nos de hac re aliquid sentire aut dicere debemus, nisi ea quae orthodoxos magistros sensisse aut dixisse legimus. Ista tamen inconcussa et firma auctoritas illorum auctorum est, per quos Spiritus sanctus Noui et Veteris Testamenti uolumina confecit; de quibus nulli unquam homini licuit aut licet cogitare uel unam litteram aliter eos dicere debuisse quam dixerunt, quoniam eorum auctoritas firmiter est coelo ac terra, secundum quod Dominus ait: Facilius est coelum et terram transire, quam de lege unum apicem cadere. Post hos quoque firma auctoritas est Septuaginta Interpretum, quos constat ante aduentum Domini de Hebraico in Graecum eloquium Vetus Testamentum transtulisse. Interpretis quoque nostri Hieronymi presbyteri fidelis est editio, quae de Hebraico in Latinum magnifice transtulit. Fuerunt praeterea aliqui uenerandi catholici interpretes Latini, qui Septuaginta editionem in Latinum transtulerunt eloquium. Extra hos itaque multi fuerunt interpretes reprehensibiles, et iuste reprehensi ... Haec de interpretibus idcirco ita dicimus, quia magistri spirituales non omnes aequaliter receperunt, aut indifferenter laudauerunt, sicut uos facere uidemini, neque omnibus aequaliter fidem adhibuerunt. De expositoribus quoque multo aliter quam uos dicitis, beatus Pater Augustinus tenendum tradidit: qui non solum de illis qui reprehensi sunt a doctoribus, etiam de probatissimis, in libro quem aduersus Faustum Manichaeum scripsit, ita dicit: "Quod genus litterarum, id est, expositionum, non cum credendi necessitate, sed cum iudicandi libertate legendum est. Soli namque diuinae auctoritatis libri legendi sunt, non cum iudicandi libertate, sed cum credendi necessitate".*

l'Apostolo voglia significare, malgrado ciò, Agobardo ha la necessità di giustificarne la presenza²⁰.

La stessa Bibbia non è univoca, infatti, ha dato vita a numerose traduzioni ed interpretazioni, perché se il contenuto è divino, la forma, vale a dire le parole e le immagini, sono umane, adatte ai tempi in cui sono elaborate e nulla di ciò che è umano può pretendere di avere l'infallibilità²¹.

2.4. Un motore di ricerca *ante litteram*

Dalla disamina presentata, mi sembra che si possa desumere che compito precipuo dell'intellettuale, secondo Agobardo, è la ricerca di testimonianze nei testi sacri, al fine di trovare *exempla* illuminanti sulla condotta che i veri cristiani devono osservare nelle più diverse contingenze e fornire i repertori di tali testi alla comunità degli intellettuali e dei credenti.

Talvolta, anche la mancanza di riferimenti nei testi sacri costituisce un'indicazione, come in *De quorundam inlusione signorum*.

Il compito di *excerptor* è addirittura salvifico, quando mette in guardia da pericoli o condotte scorrette, fonte di peccato. Poiché gli inganni del maligno sono continui e risiedono ovunque, l'intellettuale ha il dovere di studiare e condurre sempre nuove ricerche, per smascherarli ed individuare i pericoli per la fede.

Infatti, il popolo di Dio è continuamente minacciato da nuove insidie, nei confronti delle quali il buon pastore ha il compito di essere vigile e proteggere il suo gregge, come dice in *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, in cui spiega che l'azione dei vescovi è intesa *ad confirmandam piam gubernationis uigilantiam bonorum pastorum*²², avendo Agobardo ed altri colleghi trovato nuovi motivi di accusa ai giudei, per le loro credenze superstiziose che deformavano l'idea di Dio e per le affermazioni eretiche sul cristianesimo, elementi che aveva conosciuto per testimonianze dirette. Sulla base delle ricerche di *excerpta*, che si estendono

²⁰ *De iud. superst.*, 16, 1-4 e 16-19: *Sed et in libris Clementis Ecclesiae Romanae pontificis inueniuntur aliqua a supramemorato Apostolo de huius rei obseruatione dicta, quae in his inserere non incongruum existimauimus. Nam licet iidem libri iudicentur apocryphi, pleraque tamen ex his testimonia inueniuntur a doctoribus usurpata. ... Haec de scriptis Clementis necessario a nobis prolata sint, uolentibus euidenter ostendere ab apostolis traditam huius rei antiquissimam obseruationem. Vera enim et ista ducenda sunt, et eo maxime quo ab apostolicis actibus in nullo uidentur discrepare.*

²¹ *Contra obiectiones Fredegisi*, 7-13.

²² *De iud. superst.*, 1, 23-24, per cui vedi pure *Conclusioni: Agobardo di Lione pastor uigilans*.

dai testi biblici a quelli apostolici e sinodali, propone la netta separazione dei cristiani e dei giudei, per evitare i contatti tra i due popoli, fonte di commistioni da lui giudicate pericolose. Per questo Agobardo è stato accusato, forse in modo un po' superficiale, di essere il padre dell'antisemitismo europeo, ma questo è argomento che sarà approfondito in un'altra parte della presente dissertazione.

In un brano del *De iudaicis superstitionibus*, ostentando il *topos* della modestia, sembra volersi mettere da parte, lasciando ad altri dotati di più sottile senso critico e maggiori capacità oratorie, la facoltà di approfondire il discorso e dice che ha trattato brevemente l'argomento del pericolo costituito dalle superstizioni ed eresie professate dai giudei, per lasciare il posto a chi è più preparato e più eloquente di lui. In realtà sembra più verosimile che egli stia dando una definizione dei ruoli: il compilatore di repertori è funzionale all'esegeta.

Il compito di Agobardo quindi è quello di individuare i problemi e fornire il materiale di studio e riflessione a chi deve spiegare gli aspetti più complessi e nascosti della questione, in un periodo in cui ci sono tutti segni dell'avvicinarsi dell'Anticristo²³.

Subito dopo questo brano, aggiunge, in chiusura del *De iudaicis superstitionibus*, l'augurio che l'imperatore inviti qualcuno dei suoi intellettuali della *Schola palatina* a raccogliere testi biblici sul grande pericolo rappresentato dall'Anticristo. Non sappiamo se esso sia una velata critica agli intellettuali di corte, che non svolgendo il compito di studio e selezione dei testi sacri, lasciano il popolo di Dio in pericolo di peccato, o non nasconda la speranza di ottenere per sé un simile incarico²⁴.

Mi si permetta di concludere queste riflessioni sul compito dell'intellettuale secondo Agobardo di Lione con un paragone azzardato: oggi, quando abbiamo bisogno di reperire informazioni in breve tempo, accendiamo un computer e ci colleghiamo ad internet; un motore di ricerca provvede a selezionare gli argomenti che hanno attinenza con la nostra *quaestio*. Resta il problema di verificare l'attendibilità delle fonti selezionate. Infatti, se è vero

²³ *De iud. superst.*, 27, 1-6: *Breviter ergo ista a nobis perstricta sint. Nam et cedendum est maioribus, subtilioribus, ac facundioribus, quibus perfacile est altiora et occultiora huius rei pandere: quod iam iamque fieri oportet, frigescente multorum charitate, abundante ubique iniquitate, incredulorum convalescente improbitate, Antichristi fallacia appropinquante.*

²⁴ *De iud. superst.*, 27, 6-11: *Atque utinam iuberet religiosissimi Imperatoris industria alicui de suis ut colligeret omnia quae a magistris Ecclesiarum in Scripturis sanctis de Antichristo intelligenda, uel exposita, uel signata sunt. Valeret profecto ad cautelam fidei, ad erectionem spei, ad roborandam et commendandam dulcedinem dilectionis Christi. Amen.*

che il web è il mezzo d'informazione più democratico a disposizione, è altrettanto vero che non è possibile operare un controllo capillare su tutto il materiale immesso in rete. Pertanto il ricercatore dovrà a sua volta selezionare le informazioni, scegliendo quelle che provengono da siti accreditati.

Nel Medioevo, non disponendo dei nostri strumenti tecnologici, gli studiosi dovevano svolgere le loro ricerche nella rete testuale costituita dall'immensa produzione biblica, patristica, conciliare, esegetica, selezionando il materiale utile. I testi consultati si disponevano secondo una precisa gerarchia, che era difficile e pericoloso non rispettare. Agobardo di Lione ed i suoi collaboratori si possono paragonare in qualche modo ad un moderno motore di ricerca, che operava una selezione tra il vasto materiale di consultazione a disposizione nella Biblioteca della cattedrale di san Giovanni Battista di Lione, su temi di attualità e inusitati, per metterla a disposizione di altri intellettuali, svolgendo così un lavoro propedeutico all'azione spirituale dei vescovi e a quella culturale di quanti volessero utilizzare quei repertori per corredare le loro opere di testimonianze.

Capitolo 3. De grandine et tonitruis

Il cristianesimo ancora nel IX sec. si contrapponeva a tradizioni antichissime, talmente radicate nelle coscienze, che la popolazione di intere regioni le condivideva, senza rendersi conto che esse erano in antitesi coi principi religiosi della Chiesa. Agobardo cerca di convincere i suoi diocesani che credere di poter provocare o fermare la grandine e le tempeste con la magia è un'offesa a Dio, perché si attribuisce all'uomo una prerogativa solo divina: quella di dominare gli elementi naturali.

3.1. Un'opera prima

L'opera di Agobardo di Lione qui esaminata documenta l'esistenza nel IX sec. di una credenza popolare nel territorio lionese: quella che attribuiva lo scatenarsi di tempeste improvvise e della grandine ai maghi chiamati tempestari¹.

Il testo è tramandato nel principale testimone delle opere del nostro arcivescovo, il ms. 2853 della Bibliothèque Nationale de France, all'ottavo posto, mentre nell'edizione di van Acker del 1981² è al primo posto, secondo il criterio cronologico seguito dall'editore. Pertanto il *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis*³ sarebbe la prima delle opere composte da Agobardo a noi note; secondo A. Cabaniss, potrebbe essere stata scritta quando Agobardo era ancora corevescovo⁴.

¹ Il problema dell'inclemenza meteorologica doveva essere molto sentito, soprattutto in periodi in cui la sopravvivenza dipendeva strettamente dall'andamento climatico delle stagioni, la cui alterazione comportava periodi di carestia. Il territorio lionese e la città di Lione in particolare non godono di un clima favorevole. Come risulta dalle tabelle del sito *meteo de France*, la regione lionese è particolarmente piovosa e nebbiosa e le tempeste si scatenano con una media di dieci giorni in più rispetto alla media nazionale. L. JOSSERAND, *Le climat de Lyon d'après l'ouvrage du professeur Piéry*, in «Revue de géographie jointe au Bulletin de la Société de géographie de Lyon et de la région lyonnaise», vol. 24-2, 1949, pp. 121-126, recensendo il volume di M. PIÉRY *et alii*, *Le climat de Lyon et de la région Lyonnaise*, riporta che "le Rhône est, de beaucoup, le département le plus grêlé de France".

² VAN ACKER, *Agobardi*, pp. 1-15.

³ Così suona il titolo tramandato nel ms. 2583, abbreviato nella moderna edizione critica del testo in *De grandine et tonitruis*.

⁴ Secondo la tesi di CABANISS, *Churchman and Critic*, pp. 24-26, il testo del *De grandine et tonitruis* è databile all'815, quando Agobardo era ancora corevescovo. Il corevescovo era un incaricato del vescovo che dirigeva le chiese rurali, una carica, la cui istituzione risalirebbe al IV sec., vedi T. M. SALZANO, *Lezioni di diritto canonico pubblico e privato*, vol. II, Napoli 1840. Due sono gli elementi che egli considera per tale datazione: l'espressione usata all'inizio del testo *in his regionibus* (*De grand.* 1, 1), che indicherebbe le zone rurali del vescovato e l'espressione *ante hos paucos annos* (*De grand.* 16, 1), che si riferisce alla peste bovina dell'810, che sarebbe giustificata se egli scrivesse nell'815. Per l'uso dell'espressione *in his regionibus* vedi paragrafo 3.7. *Traduzione: La grandine e i tuoni*. Per una datazione più recente si pronuncia BOSHOF, *Erzbischof Agobard*, p. 170, secondo cui l'opera risale all'816, primo anno di vescovato effettivo.

La datazione alta dell'opera segnerebbe così l'inizio in giovane età per Agobardo dell'attività di compilatore di repertori biblici riguardanti temi inusitati, come le superstizioni popolari. Proprio per l'autorevolezza acquisita in questo campo grazie al *De grandine et tonitruis*, l'amico e collega Bartolomeo, vescovo di Narbona, in seguito si sarebbe rivolto ad Agobardo per averne il parere in merito alla questione dei *signa* verificatisi ad Uzès. La lettera di Agobardo indirizzata a Bartolomeo costituisce il testo del *De quorundam inlusione signorum*, risalente all'828-829⁵, che è uno dei testi analizzati nella presente ricerca. Il rapporto tra le due opere è testimoniato dalla presenza di uguali citazioni bibliche e il ricorso ad argomentazioni simili, come il fatto che il diavolo ha la volontà di fare il male, ma non il potere, che gli è conferito da Dio quando decide di punire i malvagi⁶.

Anche Cesario di Arles (470-543), nei suoi *Sermones*⁷, e Martino di Braga (520-580), nel suo *De correctione rusticorum*⁸, e Pirmino di Reichenau (670-753), nel suo *Scarapsus*⁹

⁵ VAN ACKER, *Agobardi*, p. XLIII.

⁶ Il brano di Eccli. 39, 33-36 è citato sia in *De grand.* 7, 26-31 che in *De quorund. inl. sign.* 9, 14-16. L'argomento che il diavolo ha la volontà, ma non il potere di fare il male si trova in *De grand.* 5, 32-45 e in *De quorund. inl. sign.* 2, 16-19 e 3, 5-7, vedi pure cap. 8. *De quorundam inlusione signorum*.

⁷ G. MORIN ed., *Sancti Caesarii Arelatensis sermones*, CCCM 104, Brepols, Turnhout 1953, in particolare i sermoni 103, p. 67; 192, pp. 779-782; 193, 2, pp. 782-786; vedi pure R. ARBESMANN, *The 'Cervuli' and 'Anniculae' in Caesarius of Arles*, in «Traditio» 35, 1979, pp. 89-119. In queste omelie, il vescovo riferisce la persistenza dei *Saturnalia*, in cui c'era la consuetudine dei travestimenti con maschere di animali. Per compensare i peccati rappresentati da queste pratiche pagane la Chiesa imponeva il digiuno il primo giorno dell'anno.

⁸ M. NALDINI, *Contro le superstizioni: Catechesi al popolo*, *De correctione rusticorum*, Nardini, Firenze 1991, pp. 66-68, Martino di Braga nei paragrafi 9-12 riferisce genericamente le credenze dei pagani negli dei, equiparati a demoni, e la loro sopravvivenza nei nomi dei giorni della settimana, mentre nel capitolo 16 fa l'elenco delle credenze e delle azioni che chiama *cultura diaboli*: *Nam ad petras et ad arbores et ad fontes et per triuia cereolos incendere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Diuinationes et auguria et dies idolorum obseruare, quid est aliud nisi cultura diaboli? Vulcanalia et Kalendas obseruare, mensas ornare, et lauros ponere, et pedem obseruare, et fundere in foco super truncum frugem et uinum, et panem in fontem mittere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Mulieres in tela sua Mineruam nominare et Veneris diem in nuptias obseruare et quo die in uia exeatur adtendere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Incantare herbas ad maleficia et inuocare nomina daemonum incantando, quid est aliud nisi cultura diaboli? Et alia multa quae longum est dicere. Ecce ista omnia post abrenuntiationem diaboli, post baptismum facitis et, ad culturam daemonum et ad mala idolorum opera redeuntes, fidem uestram transistis et pactum quod fecistis cum deo disruptistis. Dimisistis signum crucis, quod in baptismum accepistis, et alia diaboli signa per auicellos et sternutos et per alia multa adtenditis. Quare mihi aut cuilibet recto Christiano non nocet augurium? Quia, ubi signum crucis praecesserit, nihil est signum diaboli. Quare uobis nocet? Quia signum crucis contemnitis, et illud timetis quod uobis ipsi in signum configitis. Similiter dimisistis incantationem sanctam, id est symbolum quod in baptismum accepistis, quod est credo in deum patrem omnipotentem, et orationem dominicam, id est Pater noster qui es in caelis, et tenetis diabolicas incantationes et carmina. Quicumque ergo, contempto signo crucis Christi, alia signa aspicit, signum crucis, quod in baptismum accepit, perdidit. Similiter et qui alias incantationes tenet a magis et maleficis adinuentas, incantationem sancti symboli et orationis dominicae, quae in fide Christi accepit, amisit et fidem Christi inculcauit, quia non potest et deus simul et diabolus coli.*

⁹ E. HAUSWALD, *Pirmin's Scarapsus. Einleitung und Edition*, B, Universität Konstanz, 2006, pp. 79-89 e 141-143; inoltre *Sancti Pirmini de singulis libris canonicis Scarapsus*, PL 89, coll. 1041C-1042C e 1047D-1048A.

avevano affrontato tematiche analoghe a quelle trattate da Agobardo, testimoniando così la lunga e radicata permanenza di tradizioni, credenze popolari e sopravvivenze pagane, malgrado l'impegno dei vescovi sin dal VI secolo per contrastarle. Mentre gli altri scrittori citati si limitano ad elencare in forma di prescrizione negativa (*noli / nolite adorare / credere*, dice ad esempio Pirmino) le pratiche superstiziose o le sopravvivenze pagane che osservano nella popolazione, Agobardo denuncia in modo circostanziato concreti episodi che lo vedono anche protagonista e non formula solo generiche accuse circa credenze e pratiche registrate nel suo territorio, ma diffuse comunque anche in altre aree europee. Inoltre, Agobardo accanto al biasimo per il peccato commesso da coloro che hanno credenze superstiziose, cerca di correggerne il comportamento col ragionamento, condotto sia in modo apodittico attraverso le testimonianze delle Scritture, sia in forma argomentativa, evidenziando i vizi della loro logica, perché i superstiziosi sono disposti a credere a cose che anche il normale buon senso, oltre che la documentazione biblica, esclude dalla probabilità.

3.2. Superstizione e conseguenze giudiziarie

La credenza che la zona intermedia fra cielo e terra sia il regno di spiriti aerei maligni risale all'antichità e serviva a spiegare i fenomeni atmosferici negativi, contrapposti a quelli positivi, rappresentati dalla pioggia fecondante e dalla luce del sole. Già Paolo nella *Lettera agli Efesini* 6, 12, invitava i cristiani a combattere gli spiriti maligni dell'aria. Origene e Agostino confermano l'esistenza di questi spiriti mediani e attraverso gli studi dei teologi si giunge a ciò che riporta Tommaso d'Aquino, che stabilisce che Dio ha destinato due sedi ai diavoli: l'inferno, dove sono puniti, e l'aria, per provare gli uomini¹⁰.

La Chiesa, almeno fino al IX sec. disapprovava la credenza popolare diffusa in tutta Europa circa il fatto che il diavolo con la sua potenza potesse provocare i tuoni, le tempeste, la siccità. Condanne canoniche per queste superstizioni sono registrate nel sinodo di Braga del 563 e nella *Lex Wisigothorum*. Nel IX secolo altre credenze si sovrappongono a queste di antica data; l'esistenza della magia tempestaria è per la prima volta documentata da Agobardo di Lione nel suo testo noto anche come *Liber de grandine et tonitruis*¹¹.

¹⁰ La sede del diavolo è l'aria, ma è improprio parlare di sede, in quanto lo spirito non ha una collocazione, vedi THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 51, a. 1; q. 64, a. 4, arg. 1-3.

¹¹ Per i riferimenti contenuti nel passo, vedi A. M. DI NOLA, *Il diavolo*, Newton Compton, Roma 1987, pp. 301-302. Inoltre *ibi*, p. 11, l'antropologo nota che nelle tradizioni medievali europee, la grandine, la tempesta e la

Secondo l'opinione dei contadini lionesi, infatti, uomini dotati di poteri magici, i tempestari, in combutta con esseri soprannaturali provenienti da misteriose regioni, provocavano l'improvviso scatenarsi di uragani, con conseguenti grandinate e tuoni dagli effetti devastanti. I maghi tempestari vendevano poi le messi rovinate a questi misteriosi esseri, venuti a prelevarle su navi volanti sulle nubi. Nel folclore francese, le nubi sembrano essere considerate agglomerati non ben definiti, dotati di una certa densità e spessore, sufficienti a sopportare il peso delle navi dei magici esseri di Magonia, venuti a cercare il grano rovinato dalle tempeste¹². Il motivo degli esseri magici (soprattutto femminili) che fanno furti alimentari è ben documentato in area mediterranea, come dimostrano i racconti della regione del Roussillon, dove esiste il motivo di fanciulle che portano via con le loro barche volanti i prodotti della terra in cui arrivano, ma racconti di donne che usano barche volanti sono documentati anche nell'arcipelago delle Eolie¹³.

Tali storie sono varianti del motivo del furto alimentare perpetrato da esseri magici, che nascono probabilmente dal terrore delle carestie e rimandano alle epiche lotte intraprese per difendere i raccolti, presenti in molte credenze popolari¹⁴.

I fenomeni atmosferici, con la loro spesso spaventosa potenza, furono sempre guardati con timore reverenziale dagli uomini antichi, che credevano di scorgere in essi un segno della volontà degli dei. Alcuni epiteti di Giove, come Pluvio, Tonante, mostrano appunto che le manifestazioni meteoriche erano ritenute attività del dio. Le sue armi tradizionali non a caso erano i fulmini, fabbricati dai Ciclopi. La grandine e i danni che essa provoca alle colture sono sempre stati oggetto di attenzione da parte degli studiosi sin dall'antichità. Seneca nelle *Naturales quaestiones* parla diffusamente dei tuoni nel II libro e della grandine nel IV, dove

pioggia invadente vengono mitizzate come azioni malefiche dei tempestari, che attraverso le loro stregonerie convocano i demoni delle tempeste, erroneamente tuttavia pone la composizione del *De grand.* all'840.

¹² P. SÉBILLOT, *Le folk-lore de France*, t. I, *Le ciel et la terre*, Guilmoto, Paris 1904, p. 5; altri riferimenti al testo agobardino a p. 99 con confronti con la tradizione popolare successiva che ancora credeva all'origine magica delle tempeste.

¹³ P. SÉBILLOT, *Le folk-lore de pêcheurs*, Maisonneuve, Paris 1901, pp. 361-364 ed inoltre M. M. MAFFEI, *La danza delle streghe: cunti e credenze dell'arcipelago eoliano*, Armando, Roma 2008, pp. 31-37.

¹⁴ Nel racconto di Agobardo si possono individuare alcuni motivi fiabeschi registrati da S. THOMPSON, *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, Indiana University Press, Bloomington 1955-1958, ascrivibili alla categoria D: Magic; D 930: Magic land features; D 1118: Magic airships; D 2087.6: Food stolen by magic. Per quanto riguarda le lotte per impedire i furti magici dei raccolti, ricordo quella presente in Friuli tra '500 e '600, dei *Benandanti*, protettori della fertilità dei campi, dai quali allontanavano il male causato da streghe e stregoni, inviati dai diavoli, combattendoli con mazze di finocchio, in particolari giorni dell'anno. Vedi C. GINZBURG, *I Benandanti*, Einaudi, Torino 1979.

affronta la questione della grandine nei mesi estivi e della neve invernale¹⁵ ed attribuisce il fenomeno a flussi di aria fredda in un clima umido e caldo. Quella che sarebbe stata pioggia, a contatto con l'aria fredda si congelava e diventava grandine. Seneca nota inoltre che delle persone esperte erano capaci di prevedere la caduta della grandine, avendo notato il colore delle nubi, tutte le volte che seguiva la grandinata¹⁶; riporta inoltre alcune superstizioni nate per scongiurare la grandine al tempo di Cleone, quando furono istituiti dei meteorologi pubblici. Quando essi davano il segnale che ci sarebbe stata la grandine, la gente si preoccupava di sacrificare agnelli e polli per scongiurare che essa cadesse sul proprio campo, e in mancanza di animali, alcuni si perforavano un dito, sacrificando il sangue che fuoriusciva alle nubi. Seneca evidenzia che tale pratica era ritenuta inutile da alcuni, mentre secondo altri il sangue stesso aveva il potere di scacciare le nubi. Il filosofo nota che anticamente le persone non istruite pensavano che le piogge potessero essere attirate o evitate grazie a canti magici¹⁷.

Anche Plinio il Vecchio parla della grandine nel II libro della *Naturalis historia*, dove si dice che essa si genera in particolari momenti dell'anno¹⁸ ed è portata dai venti freddi, la bora e il maestrale¹⁹. Alcune osservazioni di Plinio, come il fatto che la grandine ci sia solo d'estate e che cada più spesso di giorno che di notte, sono presenti anche in un testo attribuito a Beda il Venerabile²⁰. Secondo l'autore inglese, la grandine è dovuta al raffreddamento della terra, mentre Agobardo imputa la caduta della grandine estiva e della neve invernale all'eccessivo innalzamento delle nubi.

Nel paragrafo 8 del testo, Agobardo dopo aver spiegato che Dio è autore di tutti i fenomeni atmosferici, della neve d'inverno e della grandine d'estate, dà di questi due

¹⁵ SEN. *nat. quaest.* 4, 4, 1: *quaeritur autem quare hieme ningat, non grandinet, uere iam frigore infracto grandio cadat.*

¹⁶ SEN. *nat. quaest.* 4, 6, 1: *Quosdam peritos obseruandarum nubium esse affirmant et praedicere cum grandio uentura sit. Hoc intellegere usu ipso potuerunt, cum colorem nubium notassent, quem grandio totiens insequatur.*

¹⁷ SEN. *nat. quaest.* 4, 6, 2 – 7, 3.

¹⁸ PLIN. *nat.* 2, 39, 106: *Arcturi uero sidus non ferme sine procellosa grandine emergit.*

¹⁹ PLIN. *nat.* 2, 48, 126.

²⁰ BEDA, *De mundi coelestis terrestisque constitutione liber*, PL 90, col. 886D: *Grandio. Nubes, ut diximus, uentorum, uel solis calore dissolvuntur, et fit pluvia; quae si terreno frigore in cadendo praueeniuntur, in grandinem commutantur et dealbantur: quarum duplex est genus. Nam minuta nivi admista uenit in frigore. Alia in uernis et aestiuis diebus et magis quam in nocte. Nubes etiam quanto altius elevantur, incipiunt attenuari, et per aerem dispergi.*

fenomeni anche una spiegazione scientifica; essi avvengono quando in entrambe le stagioni le nuvole si levano più in alto del solito²¹.

La parentesi scientifica nel *De grandine et tonitruis* è fornita dal commento alla citazione tratta dall'Ecclesiastico, 43, 12-25, in cui si attribuiscono tutti gli agenti atmosferici al soffio di Dio. Non sembrano esserci riferimenti ai testi classici prima nominati; al tempo di Agobardo, la magia tempestaria a Lione aveva preso il posto degli studi condotti in età classica. Neppure le argomentazioni fornite dalle Sacre Scritture possono far mutare le idee superstiziose che si erano radicate nel popolo e che attribuivano gli eventi negativi ad una volontà maligna.

Secondo alcuni studiosi, l'economia rurale dell'età carolingia era particolarmente fragile e la figura del mago delle piogge doveva occupare un posto importante nei villaggi, la cui sopravvivenza era garantita dall'andamento climatico favorevole. Pertanto gli episodi narrati da Agobardo all'inizio e alla fine dell'opera testimonierebbero un momento critico per l'economia agricola del suo tempo, vessata da fenomeni negativi protrattisi per varie annate: continue tempeste, con grandinate nei mesi della raccolta e una violenta peste bovina. Il vescovo però non si preoccupa delle condizioni della sua gente, ma solo degli aspetti teologici delle pratiche adottate per scongiurare i pericoli del clima. Anche la Chiesa però aveva rituali per scongiurare l'abbattersi delle tempeste e certamente anche i preti erano ritenuti validi protettori dalle incursioni degli agenti atmosferici, vista la presenza di preghiere utili allo scopo nei sacramentari²². Proprio nel IX secolo inoltre era invalso l'uso di suonare le campane per allontanare le tempeste, come risulta dalle epigrafi iscritte sull'orlo di esse (*tempestates fugo*). Anche l'uso di innalzare croci o di aspergere con acqua benedetta i campi aveva il potere di disperdere la grandine e nei casi più gravi si ricorreva a processioni²³.

C'erano due tipi di maghi, secondo il racconto di Agobardo, quelli che provocavano la grandine e quelli che la impedivano. Entrambe le categorie traevano un vantaggio economico da questo potere. Infatti i maghi provocatori di grandine erano pagati dai fantomatici esseri

²¹ *De grand.* 8, 19-20: *Nam et utriusque una est ratio ut fiat, quando nubes utroque tempore solito altius eleuantur.*

²² MEENS, *Thunder over Lyon*, pp. 162-163 che riporta anche una disamina delle recenti ipotesi sul testo agobardino da parte di studiosi come Paul Dutton, Jean Jolivet, Karl Heidecker che evidenziano gli aspetti economici della credenza nei *tempestari* e l'incapacità di Agobardo di calarsi nei problemi di sopravvivenza dei suoi parrocchiani.

²³ DINOLA, *Il diavolo*, p. 304.

che viaggiavano su navi aeree provenienti dalla misteriosa terra di Magonia per acquistare le messi ormai rovinata dalla grandine, mentre quelli che la impedivano, ricevevano dai contadini una parte del raccolto, una sorta di 'pizzo', che Agobardo chiama *canonicum*, per allontanare il pericolo di grandinate sui loro campi.

Se il primo tipo di guadagno, fino all'arresto dei quattro presunti aeronauti di Magonia, era poco dimostrabile, probabilmente il secondo tipo di lucro doveva essere comune nella società contadina lionese, visto che il vescovo si lamenta di questo spreco di denaro da parte degli stessi contadini che rifiutavano di pagare il denaro delle decime alla Chiesa.

I meccanismi psicologici di isteria collettiva sono ben documentati da Agobardo non solo nelle reazioni di paura nei confronti della grandine che devasta i raccolti, per impedire la quale i contadini non esitano a pagare questa sorta di tassa, ma anche nelle persecuzioni attuate nei confronti di presunti untori inviati da Grimoaldo, principe longobardo di Benevento, ritenuto responsabile della morte dei bovini di Gallia, grazie allo spargimento di polveri venefiche.

L'aneddotica riportata da Agobardo alla fine del trattato è particolarmente interessante, perché chiarisce bene il meccanismo che intercorre tra il senso di insicurezza generato dalla precarietà dei mezzi di sussistenza e i rapporti conflittuali con gli altri popoli, come si può vedere da questo caso, le crisi alimentari potevano essere imputate ai nemici e non ad eventi naturali. D'altra parte i rapporti che intercorrevano fra Franchi e Longobardi, anche dopo la caduta del dominio di questi ultimi a Pavia, continuarono ad essere tesi. Infatti, sebbene il regno fosse ufficialmente finito nel 774, la sopravvivenza del principato longobardo di Benevento creava inquietudine nell'impero, vista l'autonomia di cui esso godeva. Si erano verificati continui contrasti coi Beneventani e ciò alimentava la diffidenza dei Franchi nei confronti degli ultimi Longobardi, ritenuti pericolosi nemici, capaci di utilizzare armi non convenzionali, come polveri velenose e incantesimi.

Infatti, quando si verificò la peste bovina dell'810, si scatenò una caccia all'untore, con arresti, torture ed esecuzioni di quelli che erano ritenuti emissari del principe beneventano, venuti a spargere polveri venefiche nei campi.

Non solo Agobardo con pertinenti argomentazioni di ordine logico evidenzia l'assurdità della credenza in una simile superstizione, ma testimonia la ventata di follia collettiva che investì la popolazione e persino uomini di cultura, come i giudici, narrando con

raccapriccio le prove ordaliche a cui erano sottoposti gli accusati di simili reati, destinati ad una morte orribile per annegamento.

Da alcuni passaggi del testo possiamo farci un'idea della mentalità dell'epoca in materia di procedura giudiziaria, in particolare circa la validità delle confessioni estorte con la tortura come prova testimoniale²⁴. Dalle affermazioni di Agobardo, appare chiaro, infatti, che egli ritiene che le confessioni ottenute in tal modo non siano frutto della violenza dei metodi inquisitori, ma che siano rese volontariamente dai sospetti, malgrado la severità della procedura, come per una testarda loro ostinazione a credersi capaci di improbabili poteri soprannaturali, alla quale non rinunciavano neppure sotto minaccia di morte, convinti com'erano di avere veramente a disposizione polveri magiche. Di queste fallaci convinzioni non poteva che essere responsabile il diavolo, che provocava una sorta di delirio di onnipotenza nelle sue vittime.

Quindi per il fatto che gli accusati stessi confessavano di aver avvelenato il bestiame, tutti erano disposti a credere alla loro colpevolezza e solo pochissimi si rendevano conto che ciò che dicevano in confessione era assurdo. La credulità dei cristiani ad Agobardo sembra peggiore di quella manifestata dai pagani, che avevano almeno la scusante di non aver conosciuto la rivelazione dei Vangeli.

Tale razionalismo di Agobardo ha convinto alcuni che si fosse in presenza di un illuminista *ante litteram*²⁵. In realtà, l'atteggiamento del vescovo di Lione è in sintonia con la linea di condotta tenuta dalla Chiesa fino a quel momento nei riguardi delle pratiche magiche e che subirà una brusca inversione di tendenza alcuni secoli dopo. Agobardo, infatti, sostiene l'idea che sarà codificata dal *Canon Episcopi* nei riguardi dei fenomeni magici, considerati illusioni diaboliche. Il *Canon* seppure redatto due decenni dopo la morte di Agobardo, evidentemente registrava le tendenze che investivano la Chiesa fino a quel momento²⁶.

²⁴ *De grand.* 16, 9-10; 12-14: *ipsi aduersum se dicebant testimonium, habere se talem puluerem, et spargere ... et neque disciplina, neque tortura, neque ipsa mors deterrebat illos, ut aduersum semetipsos falsum dicere non auderent.*

²⁵ F. KEMPF - H. G. BECK - E. EWIG- J. A. JUNGSMANN (1972), *Il primo medio evo: progressivo distacco da Bisanzio. L'epoca carolingia. Gli Ottoni e la riforma gregoriana (VIII-XII sec.)* in *Storia della chiesa* vol. IV, (2 ed. italiana), Jaca Book, Milano 1992-1995 p. 152. Per il giudizio degli Illuministi su Agobardo, vedi il paragrafo 4.2. *Personalità e territorialità della legge in età carolingia*; per la formazione razionalistica di Agobardo, vedi pure *Conclusioni: Agobardo di Lione, pastor uigilans.*

²⁶ Il testo del *Canon Episcopi* è una breve istruzione data ai vescovi sull'atteggiamento da tenere nei confronti della divinazione e della magia, in particolare si riferisce alle donne, ritenute per la loro debolezza spirituale facili vittime delle illusioni del demonio. Esse infatti potevano ritenere reali le esperienze vissute solo

3.3. La pluralità del linguaggio

La lingua di Agobardo presenta le variazioni ortografiche e le costruzioni sintattiche tipiche del latino medievale; nella narrazione degli episodi di superstizione e nel commento ad essi emergono termini e costrutti di un latino sempre più vicino alle lingue romanze, come *cupa* (7, 14) che l'autore stesso identifica come voce usata dal popolo, e *cum ternis carris pulvere caricatis* (16, 20-21), che ha elementi morfologici e sintassi piuttosto lontani dal latino classico. Altra espressione in uso tra le genti della regione lionese del IX sec. è *aura leuatitia*, spiegata dalle persone che la usano, secondo quanto riferisce l'autore, come un vento che si solleva per gli incantesimi di maghi chiamati tempestari²⁷, riguardo alla quale si può notare che nel *patois lyonnais* si registra il termine *aura* col significato di vento, brezza, ancora nel 1890²⁸.

Le sette occorrenze di *leuatitia* mostrano quest'aggettivo sempre al femminile e sempre in unione del sostantivo *aura* anticipato o posposto ad esso, al singolare o plurale e con variante grafica *leuatitia* / *leuaticia*²⁹. Il maschile **leuaticius* non è attestato ed anche la forma femminile compare per la prima volta in Agobardo.

spiritualmente e suggestionare anche altre persone coi loro racconti, diffondendo così idee superstiziose e pagane. Nel Medioevo si riteneva che esso risalisse al Concilio di Ancira del 314, ma forse è un capitulare franco molto più tardo, come sostenne Etienne BALUZE, che inserì il *Canon Episcopi* tra i frammenti dei capitolari di Ludovico II, nell'867, in *Capitularia regum Francorum*, II, Muguet, Parisiis 1677, coll. 365-366; il testo del *Canon* è riportato anche nel *Decretorum liber viginti* di Burcardo di Worms (lib. 10, 1, in *PL* 140). Fino al decreto di GRAZIANO (prima metà del XII sec.), si attribuivano le presunte capacità dei voli notturni, delle trasformazioni in animali e di suscitare tempeste e grandine appunto ad illusioni diaboliche che facevano presa su certe donne depravate, convinte di aver svolto veramente tali azioni. Per loro, le punizioni prevedevano solo l'allontanamento dalla comunità dei fedeli, vedi S. ABBIATI - A. AGNOLETTI - M. R. LAZZATI (a cura di), *La stregoneria*, Milano, Oscar Mondadori, 1991, pp. 21-26. Poi la legislazione canonica introdotta da Giovanni XXII, basata sulle speculazioni di Enrico del Carretto, segnò un drastico cambiamento della visione circa la magia e la stregoneria, perché con la bolla *Super illius specula* di Giovanni XXII (1326-1327) si considerava il potere diabolico come operante sulla materia e non più solo capace di suggestionare gli animi; si prevedevano pertanto per l'accusa di magia e stregoneria sia la scomunica che la confisca dei beni in prima istanza e, in caso di recidività, la morte, dopo il patimento di pene corporali, vedi A. BOUREAU, *Satana eretico. Nascita della demonologia nell'Occidente medievale (1280-1330)*, Dalai Editore, Roma 2006, pp. 22-26 e 77-93.

²⁷ *De grand.* 1, 7-8: *confirmant ... incantationibus hominum, qui dicuntur tempestarii, esse leuatam, et ideo dici leuatitiam auram.*

²⁸ N. PUITSPÉLU (DE), *Dictionnaire étimologique du patois lyonnais*, Lyon 1887-1890 registra la forma *aurisse / orisse* del dialetto di Forez, sobborgo di Lione, che indica vento forte, tempesta. L'autore del dizionario nota che si tratta di un composto di *aura* con il suffisso accrescitivo peggiorativo *-isse* che è molto raro e che ha il valore del suffisso francese *-asse*. Il suffisso *-isse* ha la stessa valenza di *-icius* latino.

²⁹ Le occorrenze nel *De grand.* sono: *aura leuatitia*, 1, 4 e 5; 11, 20; *leuatitiam auram*, 1, 8; *auras leuaticias*, 12, 13; *auras leuatitias*, 13, 4; *leuaticias auras*, 14, 12.

Nel *Glossarium* di Du Cange³⁰ alla voce *aura* è riportata l'espressione *aura leuatitia*, che si fa derivare dal verbo *levare*, con la spiegazione: “*Tempestat excitata in aere a Tempestaris vi incantationis*”. In un altro dizionario³¹, la forma *leuatitia* si fa risalire sempre al verbo *leuare*, secondo la spiegazione che dà lo stesso Agobardo del termine³².

In particolare, il suffisso *-itius / -icius* sembra avere un legame con la sfera della magia o del soprannaturale, ma anche dell'inganno e della finzione, come appare nell'uso di *aduexaticius*, utilizzato da Amolone, vescovo di Lione e successore di Agobardo, nella lettera indirizzata a Teobaldo, vescovo di Langres, nell'espressione: *qui se daemoniacos aduexaticios esse simularent*; ulteriore esempio dell'uso di tale specializzazione del suffisso è nell'aggettivo *areptitius*³³, ma trovo interessante segnalare che aggettivi con suffisso in *-iccio* che sembrano avere una specializzazione semantica attinente alla sfera della magia sono presenti anche in un caso italiano, anche se assai più tardo³⁴.

Questi elementi mi hanno fatto propendere per una traduzione che tenesse conto:

1. della probabile origine volgare dell'espressione *aura leuatitia*, che potrebbe quindi essere un calco latino prodotto da Agobardo, testimoniato dalla permanenza nel *patois lyonnais* del termine *aura* col significato di ‘vento’;
2. del fatto che l'aggettivo *leuatitia* sia un neologismo utilizzato per la prima volta in Agobardo;
3. della probabile specializzazione semantica del suffisso latino *-itius / -icius* nell'ambito di fenomeni connessi con la magia.

³⁰ DU CANGE, *Glossarium*, t. I, col. 099C.

³¹ F. BLATT, *Novum glossarium Mediae Latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC*, fasc. L, col. 99, Hafniae, Munksgaard 1957.

³² *De grand.* 1, 4-8, *Interrogati uero, quid sit aura leuatitia, alii cum uerecundia, ... alii autem confidenter, ... confirmant incantationibus hominum, qui dicuntur tempestarii, esse leuatam et ideo dici leuatitiam auram.*

³³ In DU CANGE, *Glossarium*, t. I: *advexaticius, a daemonibus vexatus*; inoltre DU CANGE, *Gloss.* t. III, alla voce *daemoniacus*, troviamo l'aggettivo *areptitii, qui malo spiritu agitantur, vexantur, tribulantes*, in *Epistola Nicetii Episc. Trevirensis ad Chlodowindan* del 562, anche qui troviamo il suffisso *-itius* che come abbiamo visto è usato come equivalente ad *-icius* per indicare un fenomeno magico e diabolico, come quello della possessione. Per il contenuto della lettera di Amolone e i rapporti di essa con i testi di Agobardo, vedi paragrafo 8.4. *Amolone e i casi di Digione.*

³⁴ Molti secoli dopo Agobardo, il suffisso *-icius* sembra ancora produttivo persino nel volgare italiano, con la stessa specializzazione semantica attinente alla sfera della magia, come risulta dal primo verbale che possediamo di un processo per stregoneria, celebrato a Todi nel 1428, dove sono riportate le parole che l'imputata Matteuccia di Francesco recitava per liberare gli infermi dai loro mali, in parentesi quadre le mie osservazioni: “*Omne male percussiccio [convulsioni, da percussiones] / omne male travalcaticcio [?] / omne male fantasmaticcio [allucinazioni, da phantasmata?] / deccho et toglia / et la terra la recoglia / et non nocchia ad cristiano*”, vedi D. MAMMOLI (a cura di), *Processo alla strega Matteuccia di Francesco. Todi 20 marzo 1428*, in *Res Tudertinae* 8, Spoleto 1969, p. 16.

In base a queste osservazioni, ho pensato di utilizzare l'espressione 'vento levaticcio' per la traduzione italiana, creando, come ha fatto Agobardo, un vocabolo nuovo: *levaticcio, che grazie alla presenza del suffisso -iccio, possa indicare qualcosa di artificiale o innaturale e negativo insieme.

Poco convincente mi sembra l'etimologia fornita da P. A. Gramaglia³⁵, che, non tenendo in nessun conto la spiegazione fornita dallo stesso Agobardo, dice che "poiché le grandinate erano ritenute opera dei tempestari, pagati per questo da fantomatici astronauti, si può presupporre l'origine del termine dal linguaggio tributario (*levare* nel senso di riscuotere un tributo; *levata* nel senso di esazione tributaria). Si potrebbe tradurre: 'vento da tributo' o anche 'aria tassata', comunque un vento che faceva perdere una parte dei prodotti esattamente come le esazioni fiscali".

Tale interpretazione non si accorda a mio avviso al senso di repentinità e mistero che accompagnava fenomeni atmosferici distruttivi, lasciando sgomente le popolazioni e che dovrebbe essere insito nell'espressione *aura leuatitia*. L'articolo di Gramaglia contiene notazioni interessanti sotto molti rispetti, ma volendo spiegare tutte le opere contro le superstizioni sulla base della sola idea che il trattato *De grandine et tonitruis* serva a smascherare l'opera del demonio, perde di vista la complessità dell'opera e della personalità dell'arcivescovo lionese, riducendo il suo intervento a quello di un prete ossessionato dalla presenza diabolica e non considerando il fatto che il nostro autore è principalmente un uomo di potere ed un intellettuale, calato nelle questioni politiche e culturali del suo tempo e parte integrante di un'élite, molto autoreferenziale³⁶. In particolare l'opera che stiamo analizzando in queste pagine non ha "una sola vera finalità teologica³⁷", cioè accusare i tempestari di eresia, ma ha lo scopo di dimostrare che i destinatari della predica³⁸, i diocesani che credono al potere dei tempestari, commettono un grave peccato, in senso morale e teologico.

³⁵ P. A. GRAMAGLIA, *Magia e demonismo in Agobardo di Lione*, in «Archivio teologico torinese», n. 1, a. 4, 1998, p.166.

³⁶ Pur nei limiti della sua analisi, mi sembra che J. JOLIVET, *Agobard de Lyon et les faiseurs de pluie*, in *La méthode critique au Moyen Âge*, a cura di M. CHAZAN – G. DAHAN, Brepols, Turnhout 2006, p. 24, colga maggiormente nel segno notando quante poche volte ricorra la parola *diabolus* (per altro sbagliando, perché la conta 4 volte, mentre essa compare 6 volte, vedi par. 3.7. *La struttura del testo*, nota 76) conclude: "Rien ici qui concerne la sorcellerie".

³⁷ GRAMAGLIA, *Magia e demonismo*, p. 178.

³⁸ *De grand.* 13, 8-9: *Isti autem, contra quos sermo est ostendunt nobis homunculos ... a quibus dicant uehementissimos imbres, sonantia atque tonitrua, et leuaticias auras posse fieri*. Mi sembra che l'autore qui specifichi chiaramente quale sia la tipologia (*sermo*) e chi siano i destinatari del testo.

Sono probabilmente di natura popolare anche le formule per maledire i tempestari, che Agobardo ci trasmette: “*Maledicta lingua illa, et arefiat, et iam praecisa esse debebat quae hoc facit*”³⁹, mentre il nome del paese da cui arriverebbero gli aeronauti, *Magonia* (*De grand.* 2, 3), secondo Grimm è una parola che testimonia l’uso del latino nella regione, essendo riconducibile alla parola mago, che deriva dal nome greco degli antichi sacerdoti persiani, i magi, ritenuti sapienti per antonomasia, in latino *magus*⁴⁰. L’uso di tale termine per indicare persone esperte di cose occulte, probabilmente nacque dal racconto evangelico dei re magi, esperti di astrologia. In *Magonia* si riconosce la radice *mag-* unita al suffisso, forse con valore accrescitivo *-on-* e al suffisso *-ia* presente in latino nei nomi di nazione: come Italia, Francia, Germania etc.

Di notevole interesse è anche il rapporto magico-economico che i contadini stabiliscono coi tempestari, dei quali si assicuravano le prestazioni per impedire che cadesse la grandine, versavano, infatti, volentieri loro un’offerta, che chiamavano *canonicum* (*De grand.* 15, 6 e 10), ma evitavano di pagare la *decima* dovuta alla chiesa (*De grand.* 15, 7)⁴¹.

Per la sua forma aggettivale, la parola *canonicum* potrebbe aver accompagnato in origine un sostantivo neutro (vedi l’italiano: diritto canonico) che probabilmente si è poi perduto, sostantivando l’aggettivo⁴². Il sostantivo da cui deriva *canonicum* è *canon* che ha in latino il significato di norma, legge, imposta in denaro o natura.

Mentre il *canonicum* rientra nelle obbligazioni naturali, ha carattere di spontaneità ed offre ipoteticamente un vantaggio immediato al contadino, non facendo cadere la grandine sul

³⁹ *De grand.* 11, 21-22.

⁴⁰ J. GRIMM, *Teutonic Mythology*, (1883) vol. II, Dover Phoenix Editions, 2004, p. 641, trad. inglese: “It is not known whether Agobard was born in Germany or Gaul, though his name is enough to shew his Frankish or Burgundian extraction, just as little we tell whether he composed the treatise at Lyons or previously at some other place. The name *Magonia* itself seems to take us to some region where Latin was spoken, if we may rely on its referring to magus and magic land”.

⁴¹ Un tale rapporto di natura magico-economica si ripropone anche nel *De quorundam inlusione signorum*, 1, 15-19 (vedi qui il capitolo 8.7. *Traduzione: La natura ingannevole di certi miracoli*), dove sacerdoti privi di scrupoli percepiscono le donazioni spontaneamente elargite dal popolo spaventato da fenomeni di origine soprannaturale, vedi VAN ACKER, *Agobardi*, pp. 235-243.

⁴² La sostantivazione dell’aggettivo è un fenomeno tipico delle lingue romanze: è avvenuto ad esempio per la parola italiana fegato, che deriva dall’aggettivo *ficatum*, presente nell’espressione *iecur ficatum* una particolare pietanza, in cui il fegato (*iecur*) era cotto assieme ai fichi; il sostantivo italiano strada deriva dall’espressione *uia strata*, che indicava la strada lastricata; un fenomeno analogo è accaduto al nome delle patate fritte nell’espressione francese *frites*, che abbrevia il nome completo del piatto: *pommes de terre frites*. Vedi L. SERIANNI, *La grammatica italiana. Italiano comune e lingua letteraria*, UTET, Torino 1991², cap.V, pp. 45-55.

suo campo; la decima è un obbligo fiscale, che serviva a mantenere le parrocchie rurali, assicurando le funzioni religiose anche in luoghi periferici.

Le grandi chiese, i monasteri, le abbazie potevano godere di rendite provenienti da case, terreni e beni mobili ricevuti come donativi o lasciti testamentari, mentre le chiese rurali in genere non avevano rendite immobiliari e spesso i loro sacerdoti non avevano che le decime e le oblazioni dei fedeli per vivere.

Le decime erano tasse istituite assai anticamente, erano dovute alle chiese rurali dapprima come contributo volontario dei fedeli, ma poi erano state rese obbligatorie dalle leggi della Chiesa. Già i concili merovingi ne avevano stabilito l'obbligatorietà, ma non essendoci sanzioni, le prescrizioni restavano lettera morta. Carlo Magno provvide a rendere esecutive le disposizioni circa le decime, creando un sistema che sarebbe durato più di mille anni, stabilendo in vari *capitularia* che ciò che Dio elargiva agli uomini doveva essere parzialmente restituito a Dio⁴³. Tutti dovevano pagare le decime, compreso l'imperatore, infatti, gli amministratori delle sue *uillae* ricevettero l'ordine di pagare la decima alla chiesa a cui ciascuno di essi faceva capo⁴⁴. Il tributo era versato direttamente alla chiesa parrocchiale da tutti i proprietari. Quando la decima era percepita da monasteri, ciò avveniva perché erano di loro pertinenza le chiese ricadenti su terreni da essi ricevuti in donazione o che avevano fatto erigere loro stessi. Ai vescovi spettava la quarta parte della decima, il resto doveva coprire le spese per l'ufficio divino nelle parrocchie, l'addobbo per la chiesa, l'assistenza ai poveri e agli pellegrini.

Non tutti corrispondevano la tassa; quando ciò avveniva i sacerdoti avrebbero dovuto prendere nota di coloro che non pagavano e richiamarli per tre volte. Ai recalcitranti era vietato l'ingresso in chiesa. L'autorità civile avrebbe provveduto ad erogare inizialmente multe (6 soldi), per poi procedere al pignoramento dei beni o a una multa maggiore (60 soldi), infine comminare la prigione, l'esilio, la confisca⁴⁵.

⁴³ *Capitulare XVII, MGH, Capitularia regum Francorum, I, Capitulatio de partibus Saxoniae (775-790)*, A. BORETIUS ed., Hannover 1883, p. 69: *Ut omnes decimam partem substantiae et laboris sui ecclesiis et sacerdotibus donent ... iuxta quod Deus dederit unicuique christiano partem Deo reddant.*

⁴⁴ *Capitulare de uillis VI, in MGH, Capitularia regum Francorum, I, Capitulatio de partibus Saxoniae (775-790)*, A. BORETIUS ed., Hannover 1883, p. 83.

⁴⁵ L'argomento delle proprietà ecclesiastiche e della opposizione alla creazione di ingenti patrimoni nelle mani dei vescovi, insieme alle questioni relative alla decima sono trattate da AMANN, *L'epoca carolingia*, p. 94-96, testo e note, che qui abbiamo ripreso.

Vista la difficoltà di obbligare i fedeli al pagamento della decima da parte del clero e dell'autorità civile, risulta comprensibile il risentimento di Agobardo verso gli stessi contadini, che non pagavano la tassa dovuta alla chiesa, ma generosamente versavano il *canonicum* a coloro che ritenevano capaci di liberarli dalla grandine.

3.4. Rapporti intertestuali

Le *rationes* elaborate da Agobardo nell'*argumentatio* affrontano tematiche che hanno una portata ben più ampia di quella della semplice superstizione popolare e sembrano alludere ai grandi dibattiti che si stavano svolgendo in quel periodo tra gli intellettuali di corte. Credo che si possano individuare due direzioni rispetto a questa sezione dell'opera: una, per così dire, in entrata, che è rappresentata dall'opera da cui Agobardo ha tratto le idee per le argomentazioni utilizzate; l'altra, in uscita, rappresentata dall'opera contro la quale sono dirette tali argomentazioni, che occupano interamente il paragrafo 3 e parte del 4.

In questa sezione del testo Agobardo attacca violentemente coloro che credono nei tempestari, poiché essi vogliono far credere che una menzogna sia la verità. Poiché la verità esiste e la menzogna no, chi sostiene la menzogna sostiene il non-essere che è la negazione di Dio, l'essere per eccellenza.

Agobardo discute un tema che era stato particolarmente caro al dibattito culturale carolingio e che terrà banco dall'800 all'860 (dagli scritti di Fredegiso di Tours fino a quelli di Pascasio Radberto): il rapporto tra *res* e *nomen*, che già Agostino aveva sollevato nel *De ordine* e nel *De genesi*. I maestri della *Schola palatina* se ne occuparono, soprattutto attraverso argomentazioni di tipo logico, grammaticale ed anche teologico. La questione venne sollevata in particolare dalla pubblica lettura dell'opera di Fredegiso, anglosassone e allievo di Alcuino di York, che accompagnò alla corte palatina, dove divenne anch'egli maestro, e successore, alla morte di Alcuino, come abate a San Martino di Tours⁴⁶.

La lettera-trattato di Fredegiso, scritta nell'800, ha come titolo *De substantia nihili et tenebrarum*⁴⁷ (o *Epistula de nihilo et tenebris ad proceres palatii*). In essa Fredegiso sostiene, con argomentazioni grammaticali, una perfetta corrispondenza tra *nomina* e *res*, giungendo ad

⁴⁶ Fredegiso era forse di stirpe reale, fu successore di Helisacharo, nella cancelleria di Ludovico il Pio, vedi BRESSLAU, *Manuale di diplomatica*, vol. I, parte II, p. 343.

⁴⁷ *Fridugisi Turonensis epistola de substantia nihili et tenebrarum*, E. DÜMLER ed., *MGH, Epp.* 4, Berlin 1895, pp. 552-555. e *PL* 105, coll. 751-756.

affermare che il nulla da cui Dio creò le cose deve avere una qualche realtà sostanziale, come pure le tenebre di cui si parla nella Genesi⁴⁸. Le tenebre infatti non sono semplicemente assenza di luce, ma una realtà in sé. Ogni risposta ai paradossi di Fredegiso implicava la necessità di dare ai passi biblici un significato diverso da quello strettamente letterale (*nudam litteram rem nudam significantem*), come ebbe ad osservare Carlo Magno preoccupato per le possibili implicazioni eretiche del ragionamento di Fredegiso, quando lo sottopose alla verifica di Dungal Scoto.

Evidentemente la posizione di Fredegiso non dovette piacere ad Agobardo, perché, dando consistenza al nulla, poteva giustificare anche credenze come quelle dell'esistenza dei tempestari o di una terra chiamata Magonia o altre convinzioni di tipo eretico. Agobardo con il suo ragionamento deduttivo (la verità ha un'essenza che coincide necessariamente con Dio; chi si allontana dalla verità si allontana dall'essere e perciò si allontana da Dio) implicitamente dimostra l'inconsistenza della tesi di Fredegiso, eliminando di fatto la possibilità che esista una dimensione psicologica reale o almeno valida quanto quella materiale.

Le polemiche con Fredegiso divennero palesi molto più tardi, quando Agobardo, nel trattato *Contra obiectiones Fridegisi abbatis liber* dell'830, confutò le teorie, sostenute in altri testi scritti da Fredegiso e non pervenutici, ma che conosciamo appunto dalla replica di Agobardo contro due idee di Fredegiso: 1) chi è umile è consapevole dei propri peccati; 2) le anime preesistono al corpo. Agobardo rifiuta queste teorie, sostenendo che Gesù era umile, ma non certamente peccatore e che ogni anima è creata contemporaneamente al corpo.

Le argomentazioni logiche utilizzate da Agobardo nel citato paragrafo 3 del *De grandine et tonitruis*, per smontare la credenza nel potere dei tempestari sono mutuare probabilmente da Beato, abate di Liébana, ed Eterio, vescovo di Osma, che avevano scritto una *Epistola adversus Elipandum*⁴⁹, il vescovo di Toledo, diffusore della dottrina adozionista

⁴⁸ Cfr. Gen. I, 1-5.

⁴⁹ *Beati Liebanensis et Heterii Oxomensis Epistola adversus*, B. LÖFSTED ed., CCCM 59, Turnhout 1984, pp. 105, 45-60 e PL 96, coll. 979AB: *Mendacium nihil aliud est nisi absentia ueritatis. Mendax uero substantia est, mendacium autem non est substantia, sed qualitas in substantia. Omnis ergo substantia quae a Deo bono creata est, bona est. Vitium uero non est a Deo creatum, sed a diabolo inuentum. Nam Deus Pater genuit ueritatem Filium: et natus est Veritas de Veritate, id est, substantia de substantia.* Questo invece il testo del *De grand.* 3, 14-27: *Atque ut apertius loquamur, ueritas essentiam habet, uel potius essentia est in propria substantia, quia subsistit; mendacium uero, quia nullam habet essentiam, nihil enim est, non subsistit. Solus ergo Deus est, quia solus uerum esse habet, qui non accepit ut esset. Omnes autem res ab eo creatae, et quidem sunt; sed uerum et*

che, come si vede dal trattato agobardino *Adversum dogma Felicis*, risalente almeno all'818, era combattuta anche da Agobardo, che doveva quindi conoscere bene il testo di Beato ed Eterio⁵⁰.

Nella lettera scritta intorno al 780, Beato ribatte all'idea di Elipando che Gesù fosse figlio adottivo di Dio. Infatti, Cristo per il vescovo di Toledo non era il vero figlio, ma aveva solo il nome di figlio di Dio. Questa affermazione, secondo Beato, è una menzogna e poiché la menzogna è assenza di verità, come tale manca di sostanza ed è perciò un prodotto del diavolo.

Le parole di Beato suonano del tutto simili a quelle che Agobardo usa nel terzo paragrafo del *De grandine et tonitruis* quando afferma che il potere dei tempestari è una menzogna, poiché solo la verità, che coincide con Dio, ha un'essenza e quindi sussiste; la menzogna, che non ha essenza, non può neppure sussistere, quindi, tutto ciò che non viene da Dio è falso.

In tal modo, il tentativo di Agobardo di estirpare la credenza popolare dei tempestari si collega alla stessa matrice ideologica che ha prodotto i testi contro Fredegiso di Tours e contro Felice d'Urgèl e mostra la coerenza della posizione di Agobardo in materia legislativa, anti giudaica, politica, liturgica, teologica, che costituiscono le tematiche delle sue opere in difesa della validità del principio unico: una sola legge: quella franca; un solo popolo: quello cristiano; un solo diritto di trasmissione del potere imperiale: quello stabilito con giuramento a Dio; una sola liturgia: quella ereditata dalla tradizione cattolica; una sola divinità: Dio.

3.5. Fortleben del *De grandine et tonitruis*

La credenza nei poteri magici di alcune persone, capaci di comandare gli elementi naturali è molto antica e diffusa in tutte le culture umane⁵¹, come dimostrano molte tradizioni

summum illud esse non habent, quia acceperunt ut essent. Interessanti riflessioni su Beato, Fredegiso ed Agobardo sono in G. D'ONOFRIO, *Tra Antiqui e Moderni. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale*, in *Comunicare significare nell'Alto Medioevo*, Atti della settimana LII, t. 2, Spoleto 15-20 aprile 2004, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2005, pp.821-886; in particolare su Beato, p. 842 e nota 32.

⁵⁰ Felice d'Urgèl, eretico adozionista della Marca Spagnola, fu condotto in carcere a Lione proprio da Leidrad, il predecessore di Agobardo, malgrado l'abiura che egli aveva pronunciato nel concilio di Aix-la-Chapelle nell'800. Felice morì a Lione nell'818. Dopo la sua morte, Agobardo sostenne di aver trovato degli appunti del vescovo eretico, che dimostravano che non aveva rinunciato alle sue idee. Sull'argomento Agobardo scrisse *Adversum dogma Felicis*, in VAN ACKER, *Agobardi*, pp. 71-111.

⁵¹ Le testimonianze letterarie sulla capacità magica di persone dominanti gli elementi atmosferici sono molto antiche; già l'episodio omerico del magico otre contenente i venti donato da Eolo ad Ulisse (*Od. X*, 19-52)

popolari, che conservano fiabe, leggende e aneddoti con esseri umani o soprannaturali, che comandano ai venti, in particolare le streghe erano ritenute capaci di provocare tempeste⁵².

Agobardo sosteneva l'illusorietà di simili credenze, suggerite dal diavolo, capace di convincere gli uomini di avere poteri che non avevano affatto. Una simile concezione è presente in un testo del 1489, *De lamiis et pythonicis mulieribus dialogus* del professore svizzero Ulrich Molitor⁵³, un autore che prese una posizione del tutto originale nei confronti della stregoneria. La prima questione che questi pone nel primo capitolo della sua opera è appunto se le streghe siano capaci di provocare fulmini e grandine e la risposta è che tali poteri sono frutto di illusione diabolica. Pertanto, pur essendo apostate e per questo meritevoli di morte, per Molitor le streghe non hanno reali poteri. Per le sue idee controcorrente, sostenute nello stesso periodo in cui la pubblicazione del *Malleus maleficarum* degli inquisitori Sprenger e Kramer⁵⁴ imponeva invece l'idea della reale capacità delle streghe, in combutta col demonio, di compiere prodigi, Molitor fu condannato a morte. Non sappiamo se Molitor avesse avuto la possibilità di leggere il testo di Agobardo, ma certo è che la sua rimase una voce isolata per oltre cento anni, fino alla pubblicazione della *Cautio criminalis* di Friedrich von Spee (1591-1635), che criticava la forma di processo inquisitorio e cominciava a dubitare della genuinità delle confessioni estorte con la tortura⁵⁵.

dimostra la credenza che il potere sugli elementi può essere in mano umana. Leggiamo in Diogene Laerzio (*Vitae* VIII, 59) che Satiro riferiva di aver sentito Empedocle vantarsi di comandare ai venti, di poter scatenare la tempesta in periodo di siccità e far succedere a questa poi la siccità. Anche ai nostri giorni, sulla *Stampa* di Torino del 21 agosto 2012, si legge che in Colombia, un tal Jorge Elias Gonzales ha affermato di poter controllare la pioggia al 90 % e per questo avrebbe ricevuto una proposta di contratto dagli organizzatori dei Mondiali di calcio *under 20*.

⁵² Sulla credenza di uomini che comandano agli elementi atmosferici, vedi M. C. FERRARI, *Aura levatitia. Naturbeherrschung und Naturexegese im Frühmittelalter*, in *Natur im Mittelalter. Konzeptionen, Erfahrungen, Wirkungen. Akten des 9. Symposiums des Mediävistenverbandes*, Marburg, 14-17 marzo 2001, pp. 163-177. Vedi pure J. DUCOS - C. THOMASSET, (textes réunis par), *Le temps qu'il fait au Moyen Âge. Phénomènes atmosphériques dans la littérature, la pensée scientifique et religieuse*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 1998. Per la sopravvivenza della credenza nei tempestari, vedi F. CORAZZINI, *Componimenti minori della Letteratura popolare italiana nei principali dialetti*, Benevento 1877, *Il dragone*, pp. 475-479, con interessanti possibilità di confronto col testo di Agobardo, circa il pagamento di un dazio da parte dei contadini sanniti di Apice per proteggersi dalla tempesta di origini magiche.

⁵³ U. MOLITOR, *De lamiis et pythonicis mulieribus* (1489), Cornelius von Zierickzee Editor, Köln 1500, pp. 8-9: *Itaque quaerendum primo duxi Ulricum ex facto lamiarum possent prouocari tonitrua pluuiiae et grandines*, in cui le argomentazioni prodotte da Molitor suonano molto simili a quelle esposte da Agobardo nel paragrafo 7 del *De grand*. Dice infatti il Molitor che se le streghe fossero veramente in grado di dominare gli elementi, verrebbero utilizzate dai principi contro i loro nemici, argomento che suona molto simile a ciò che Agobardo propone nel paragrafo 7 del *De grand*.

⁵⁴ H. KRAMER (INSTITOR) - J. SPRENGER, *Malleus maleficarum* (1487), Marsilio, Venezia 1977.

⁵⁵ F. VON SPEE, *Cautio criminalis* (1631), Salerno, Roma 2004, pp. 47-48.

Per ironica eterogenesi dei fini, l'opera che, secondo le intenzioni di Agobardo, doveva stroncare la superstizione, divenne, dopo la pubblicazione dell'edizione del 1665, ad opera di Etienne Baluze, la più autorevole certificazione dell'esistenza di aeronavi spaziali e creature aeree. Infatti, l'episodio degli stranieri creduti viaggiatori aerei provenienti dalla fantastica regione di Magonia, catturati dai contadini lionesi e liberati dal tentativo di un'esecuzione sommaria grazie al buon senso del vescovo Agobardo, com'è narrato al paragrafo 2 del *De grandine et tonitruis*, fu ripreso nel 1670 a Parigi in un curioso libro, intitolato *Le comte de Gabalis*⁵⁶, dell'abate Pierre Montfaucon de Villars, che faceva riferimento al testo dell'arcivescovo lionese per documentare la reale esistenza degli spiriti dell'aria o silfidi⁵⁷.

Il nome Magonia, alla fine degli anni '70 del XX secolo divenne una testata giornalistica specializzata in ufologia⁵⁸.

Il 29 maggio 2010, nel comune di Saint-Jean des Arrêts nell'Haut Beaujolais si è inaugurata la nuova decorazione della chiesa parrocchiale, realizzata dall'artista lionese Jean Fusaro. Tra le tele da lui dipinte, una è intitolata *Agobard* e mostra il vescovo lionese durante l'incontro con i presunti abitanti di Magonia, mentre alle sue spalle in un cielo tempestoso volteggiano strani velivoli.

⁵⁶ N. P. MONTFAUCON DE VILLARS, *Le comte de Gabalis, ou entretiens sur les sciences secrètes*, in *Voyages imaginaires*, t. XXXIV, Amsterdam 1788, p. 107: "Le peuple crut plus à ce que disoit son bon père Agobard qu'à ses propres yeux. S'appaisa, donna la liberté aux quatre ambassadeurs de sylphes, et reçut avec admiration le livre qu'Agobard écrivit pour confirmer la sentençe qu'il avoit donné; ainsi le témoignage de ces quatre témoins fut redu vain".

⁵⁷ In realtà il libro di Montfaucon irrideva alle dottrine esoteriche in voga dopo la pubblicazione di Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim detto Paracelsus (Einsiedeln, 14 novembre 1493 – Salisburgo, 24 settembre 1541), ma la pubblicazione de *Le comte de Gabalis* fu censurata a causa del suo contenuto irriverente anche verso la Chiesa, poiché aveva passaggi piccanti sui monaci, ed era permeata di deismo, evidente dall'affermazione sul Giansenismo, che è definito come una delle tante sette buone per gli ignoranti, mentre la vera religione è quella degli antichi filosofi, MONTFAUCON DE VILLARS, *Le comte*, p. 35. L'autore fu privato della facoltà di predicare, malgrado ciò, il successo del libro fu enorme e si continuò a stamparlo clandestinamente in Olanda, mentre il suo autore, soli tre anni dopo fu ucciso, mentre si recava a Lione. Il delitto restò impunito. I cinque dialoghi filosofici o, come sono definite nel libro, le cinque conversazioni segrete, svoltesi tra il misterioso conte di Gabalis, un sapiente tedesco, e l'autore, erano dedicate alle unioni tra gli uomini e gli spiriti dei quattro elementi e ai vantaggi e pericoli derivanti da tali unioni.

⁵⁸ Il primo numero della rivista risale all'autunno del 1979 in Gran Bretagna. Oggi ha un sito web ed un archivio consultabile all'indirizzo: <http://pelicanist.blogspot.it/p/magonia-archive-contents.html>.

3.6. La struttura del testo

Il *De grandine et tonitruis* presenta elementi che mostrano che il genere a cui l'opera appartiene è quello del sermone o predica⁵⁹: il ricorso all'apostrofe⁶⁰ e l'uso della seconda persona plurale⁶¹.

La struttura del testo segue la tecnica della *Ringkomposition*, poiché inizia e finisce con la descrizione della superstizione degli abitanti della regione lionese.

Si può suddividere l'opera in due parti: la prima (paragrafi 1-14) dimostra che non possono esistere uomini capaci di produrre gli elementi atmosferici; la seconda (paragrafi 15-16) dimostra che non possono esistere uomini capaci di fermare gli elementi atmosferici. Alla seconda parte è dedicato uno spazio più breve, avendo già dimostrato l'assurdità della credenza nei tempestari nella prima parte.

L'opera utilizza il sillogismo aristotelico, si articola secondo le *partitiones* della retorica classica, dedica ampio spazio alle *rationes*, alle *probationes*, agli *exempla* e agli *enthymemata*, che sviluppano le sezioni dell'*argumentatio* e della *confutatio*⁶². Il ragionamento esposto da Agobardo nell'opera segue spesso la via *per absurdum* ed altri procedimenti della logica aristotelica. L'autore articola le *rationes* su tre livelli ed elenca le prove, gli esempi, le comparazioni sempre in numero di cinque, un numero che si ritrova nell'articolazione dell'*enthymema*.

Lo scopo di Agobardo è quello di dimostrare l'infondatezza della superstizione dal punto di vista scritturale e logico, ma anche la sua pericolosità dal punto di vista teologico, poiché induce ad un duplice peccato: attribuire all'uomo un potere che è solo divino ed espropriare Dio delle sue prerogative, in quanto Dio non sarebbe l'autore dei fenomeni naturali. Quindi, chi crede che i tempestari siano capaci di comandare gli agenti atmosferici offende Dio due volte.

Si evidenzia così la dicotomia tra la cultura agraria, paganeggiante e rigidamente deterministica, legata all'immutabilità dei cicli naturali e soggetta al timore irrazionale che le

⁵⁹ Per BOSHOF, *Erzbischof Agobard*, p. 170 si tratta di una predica; per VAN ACKER, *Agobardi*, p. XXXVIII è un trattato.

⁶⁰ Apostrofe ai suoi ascoltatori, *De grand.* 11, 6: *audite nunc*, segnalato da BOSHOF, vedi nota precedente; ma si può ascrivere all'apostrofe anche la critica contro chi maledice i tempestari, *De grand.* 16, 11: *Dic, rogo, cui maledicis?*

⁶¹ *De grand.* 13, 3-6: *obtinētis apud tempestarios uestros... possitis... nec fecists ...nec... uidistis et audistis*, segnalato da BOSHOF *Erzbischof Agobard*, p. 170, n. 3.

⁶² Vedi capitolo 1. *La struttura retorica delle opere agobardine*.

alterazioni di questi cicli siano dovute esclusivamente ad interventi magici, e la cultura clericale e intellettuale, che cerca di svincolarsi dalla sudditanza ai cicli naturali, attribuendone la scansione più o meno regolare alla volontà di Dio, che manifesta proprio per mezzo di cataclismi ed epidemie la sua giustizia imperscrutabile⁶³.

Già l'*exordium* (1, 1-8) sembra indicare che si tratti di una predica, probabilmente arricchita e rivista per conferirle dignità letteraria; esso suona come un atto d'accusa nei confronti degli abitanti delle campagne lionesi colpevoli di credere ad assurde superstizioni, come l'*aura levatitia*, cioè l'improvviso insorgere di tempeste e grandinate.

Segue la *propositio* (1, 9-34) con la dichiarazione programmatica dell'uso delle Sacre Scritture per rispondere alla *quaestio* della veridicità della credenza.

La *narratio* (2, 1-15) ci consegna uno dei più antichi episodi di caccia alle streghe mai registrati⁶⁴: tre uomini ed una donna, presumibilmente stranieri, ritenuti abitanti della fantastica regione di Magonia ed in combutta coi tempestari, furono catturati ed imprigionati dagli abitanti di una zona non indicata della regione lionese, rischiando di essere lapidati. Agobardo dopo una difficile opera di persuasione, grazie alle armi della dialettica e della logica, riuscì a far liberare i malcapitati. Non sappiamo se le cose si svolsero effettivamente come ci narra il vescovo diventato indagatore dell'occulto e smascheratore di finti maghi. Forse i suoi metodi non furono sempre così razionali e pacati, come vuol darci ad intendere nell'opera, visto che il suo successore, Amolone, in una lettera indirizzata a Thibault, vescovo di Langres, racconta di metodi ben più sbrigativi e di persuasioni ottenute a furia di bastonate⁶⁵, quando qualcuno diceva di essere indemoniato.

Subito dopo la *narratio*, Agobardo inserisce un capitolo interamente dedicato alla natura della menzogna, che si articola in tre punti secondo il sillogismo aristotelico, inserito nell'*argumentatio* (3, 1-13):

⁶³ Osserva la presenza di tale dicotomia nella cultura medievale anche J. LE GOFF, *Tempo della Chiesa tempo del mercante*, Torino, Einaudi 1977, pp. 200 e segg.

⁶⁴ In realtà siamo ben lontani dal clima della caccia alle streghe del XVII sec. perché manca l'elemento fondamentale, elaborato solo a partire dal XIII sec., cioè il patto diabolico. I misteriosi aeronauti di Magonia non hanno rapporti col diavolo e i tempestari sono definiti *serui diaboli* (*De grand.* 5,15) se paragonati ai *serui Dei* che ottengono da Dio il potere di comandare gli elementi naturali, come Mosè. Nelle sei occorrenze in cui viene nominato il *diabolus* (*De grand.* 5, 15; 13, 10. 17. 22; 15, 12; 16, 10) solo negli ultimi due casi si dice che questo può ispirare comportamenti peccaminosi o può impadronirsi di una persona, ma avendo ricevuto il permesso da Dio.

⁶⁵ *Amolonis episcopi Lugdunensis epistola ad Theobaldum Lingonensem episcopum*, E. DÜMLER ed., *MGH*, 5, *Epp.* III, t. 2, Berlin 1899, pp. 363-368.; per la vicenda della lettera di Amolone e le sue affermazioni sui sistemi di Agobardo, vedi cap. 8. *De quorundam inlusione signorum*.

1) *Praemissa a maiore* (3, 14-18): Dio è l'Essere supremo e la Verità suprema, le creature ricevono da Lui l'essenza e perciò sussistono;

2) *Praemissa a medio* (3, 19-21): la menzogna non ha essenza e perciò non ha neppure sussistenza;

3) *Praemissa a minore* (3, 21-37): chi sostiene la menzogna sostiene il non essere e perciò è lontano da Dio.

A sostegno delle sue tesi sulla impossibilità per gli uomini di dominare gli agenti atmosferici al posto di Dio, Agobardo riporta passi biblici, soprattutto dai libri profetici, ma non mancano i Salmi, i libri storici, il libro di Giobbe, il vangelo di Giovanni, alcune lettere di san Paolo. Le prove riguardano varie tipologie di interventi divini manifestatisi per mezzo di catastrofi naturali:

- 1- interventi diretti di Dio: le piaghe d'Egitto (4, 1-26);
- 2- interventi di Dio su richiesta di uomini giusti e pii, come Mosè (5, 1-29);
- 3- interventi operati dagli angeli del male, ma per volere di Dio (5, 29-45);
- 4- potere di Dio di colpire con grandine e tempeste i suoi nemici (6, 1-15);
- 5- incapacità dei tempestari di fare altrettanto (6, 15-24);

A questa *argumentatio*, volta a provare che è Dio il solo dominatore degli agenti atmosferici, segue la *confutatio*, articolata su cinque livelli entimematici, in cui si dimostra che gli uomini non hanno poteri magici sugli elementi, infatti:

1- non possono far cadere la grandine senza che vi sia anche la pioggia, né far cadere la grandine concentrata su un unico punto, (7, 1-14); in questa sezione è inserita anche una *narratio* (7, 15-24);

2- Dio ha creato anche altri fenomeni naturali come l'arcobaleno, la neve e i fulmini (7, 25-32);

3- Dio talvolta concede ai santi il potere di comandare alle nubi o agli altri agenti atmosferici *ad correctionem vel exhortationem* degli uomini (da 7, 33 a 8, 20);

4- Dio governa gli elementi e l'uomo iniquo non ha potere su essi (9, 1-19);

5- Dio conosce i sentieri delle nubi, ma l'uomo non sa dove esse vadano (9, 20-27).

La casistica presentata riporta in cinque sezioni gli esempi positivi di personaggi biblici contrapposti all'esempio negativo dei contadini lionesi che invece di pregare Dio per ottenere o per fermare i fenomeni atmosferici, si rivolgono ai tempestari. Gli *exempla* sono i seguenti:

1- Elia prega ed ottiene da Dio di non far piovere (10, 1-14);

2- Samuele prega ed ottiene da Dio di scatenare l'uragano sui nemici (11, 1-31);

3- Achab prega il Signore e non i tempestari di fermare la siccità chiesta ed ottenuta da Elia (12 e 13, 1-5);

4- i contadini lionesi per ovviare alla siccità chiedono aiuto ai tempestari e non a Dio (13, 6-38);

5- Giobbe sebbene abbia perso i suoi beni per le insidie del diavolo, mostra paziente rassegnazione ed è ricompensato dal Signore con la restituzione dei beni (13, 39-58).

Da tale casistica, Agobardo trae spunto per operare paragoni tra l'atteggiamento di Giobbe e quello dei suoi diocesani superstiziosi che si articolano anch'essi in cinque punti:

1- Dio ha i depositi della grandine, che apre e chiude a suo piacimento e neppure Giobbe li ha potuti vedere, pertanto neppure i tempestari hanno potuto farlo (14, 1-6);

2- Giobbe è un uomo santo e pio ed attribuisce il potere degli elementi al solo Signore; i contadini lionesi sono peccatori e malvagi e credono che siano i tempestari gli autori di piogge violente e del cosiddetto vento levaticcio (14, 7-12);

3- Dio usa gli elementi per vendicarsi dei nemici e i tempestari dicono di poter fare altrettanto, ma sono essi stessi nemici di Dio, dopo coloro che alterano i confini, che affamano vedove, bambini ed uomini, che scacciano i poveri e che operano il male (14, 13-20);

4- Dio è il creatore e il padrone degli elementi, ma chi crede nei tempestari ritiene che essi siano proprietari degli elementi (14, 21-23);

5- Dio ha creato meraviglie come l'arcobaleno o il ghiaccio, ma se le avessero create i tempestari non sarebbero più meraviglie (14, 23-26).

Dal paragrafo 15 un nuovo *exordium* (15, 1-6) e una *narratio* (15, 7-14) introducono alla seconda parte dell'opera, mettendo in guardia da un altro tipo di credenza: alcuni uomini sostengono di poter impedire le tempeste. La *narratio* riguarda il pagamento di una sorta di tassa (*canonicum*) da parte dei contadini a coloro che sono ritenuti dotati di tale potere magico. Agobardo esprime il suo disappunto, nel constatare che la gente rifiuta di pagare le decime alla Chiesa, ma non esita a sborsare denaro per usufruire dei millantati poteri di alcuni malvagi bugiardi. Questo dà lo spunto per un nuovo sillogismo (15, 15-28), che dimostra che avere simili superstizioni equivale ad una totale mancanza di fede. Infatti le tre virtù fondamentali, fede, speranza e carità devono riguardare solo Dio e non essere divise tra Dio e gli uomini, quando si ripone fede o speranza in essi. A corredo segue una *narratio* (16, 1-14), tratta dalla storia contemporanea: la peste bovina dell'810, che si credeva dovuta ad avvelenatori inviati dal principe beneventano Grimoaldo.

La nuova *confutatio* (16, 15-21) mette in evidenza le incongruenze logiche di simili superstizioni e le loro drammatiche conseguenze sia sul piano giudiziario che su quello religioso.

Nella *conclusio* (16, 22-27), Agobardo inserisce una frase che riecheggia il *tantum religio potuit suadere malorum* di Lucrezio col quale in un certo qual modo condivide l'atteggiamento razionalista e la battaglia contro la superstizione: "*Tanta iam stultitia oppressit miserum mundum, ut nunc sic absurde res credantur a Christianis, quales nunquam antea ad credendum poterat quisquam suadere paganis creatorem omnium ignorantibus*"⁶⁶.

Il senso della frase presente nella *conclusio* di Agobardo è abbastanza vicino a quello della frase pure conclusiva del cosiddetto *Canon Episcopi*, redatto probabilmente un paio di

⁶⁶ È difficile stabilire se si tratti di un'allusione consapevole al testo lucreziano (LUCR. 1, 101). Quanto si conoscesse Lucrezio in età carolingia per lettura diretta e quanto fosse filtrato attraverso la lettura di altri autori, come Lattanzio, Agostino, Girolamo, non è misurabile. L. ALFONSI, *L'avventura di Lucrezio nel mondo antico ... E oltre*, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, t. XXIV, Vandœuvre-Genève 22-27 août, 1977, p. 306, sostiene che tutte le citazioni lucreziane di età carolingia siano di origine grammaticale, dipendenti al più da Lattanzio ed Isidoro, tranne alcuni casi isolati, come quello di Dungal, se è il correttore del codice *Oblongus*, testimone di Lucrezio. Altra presenza lucreziana è in Incmaro di Reims, che cita in due luoghi diversi LUCR. 5, 905. Ma G. SOLARO, *Lucrezio*, Dedalo, Bari 2000, p. 101, segnala la presenza di una probabile citazione lucreziana in THEODULPHUS AURELIANENSIS, *Contra iudices*, vv. 9-10, in *Carmina*, 28, E. DÜMMLER ed. *MGH, Poëtae I*, c. 28, Berlin 1881, p. 494, in base ad un commento di Servio a *georg.* 2, 42-44, che attribuisce questi versi a fonte lucreziana. Lo stesso Solaro precisa che "questa testimonianza non ha riscontro nel testo tramandato del *De rerum natura*". Potrebbe essere esistita una tradizione di Lucrezio a cui attingano sia Servio che Teodulfo? In tal caso si potrebbe ammettere anche la conoscenza dello stesso testo da parte di Agobardo, vista la vicinanza di questi a Teodulfo. Circa i rapporti tra questi due personaggi vedi capitolo 5, *Dalla polemica contro la legge burgunda a quella contro i giudici corrotti e gli spegiatori della tradizione*.

decenni dopo la morte di Agobardo, nel quale analogamente coloro che credono di avere poteri magici sono ritenuti degli infedeli, peggiori dei pagani⁶⁷.

⁶⁷ BURCHARDUS WORMIACENSIS, *Decretorum Liber*, 10, 1, PL 140, coll. 831C-833D: *Quisquis ergo credit fieri posse, aliquam creaturam aut in melius aut in deterius immutari, aut transformari in aliam speciem vel in aliam similitudinem, ab ipso creatore, qui omnia fecit, et per quem omnia facta sunt, proculdubio infidelis est, et pagano deterior.*

3.7. Traduzione: La grandine e i tuoni

[*Parte prima: se possono esistere uomini capaci di comandare agli elementi*⁶⁸]

Exordium et narratio I) In queste contrade⁶⁹ quasi tutti gli abitanti, nobili e non, cittadini e contadini, vecchi e giovani⁷⁰, credono che grandini e tuoni possano determinarsi a capriccio degli uomini. Dicono, infatti, non appena abbiano sentito dei tuoni e abbiano visto dei fulmini: “È vento levaticcio⁷¹”. Interrogati poi su che cosa sia il vento levaticcio, alcuni con vergogna, con la coscienza che rimorde un po', altri invece sfacciatamente, come di solito è abitudine degli ignoranti, assicurano

⁶⁸ Il sottotitolo tra parentesi e quelli successivi sono una mia aggiunta indipendente dal testo originale.

⁶⁹ CABANISS, *Churchman and Critic*, pp. 24-26 preferisce datare il trattato all'epoca in cui Agobardo era ancora corevescovo (812-815), basandosi appunto sull'espressione di *De grand.* 1.1: *In his regionibus*, e BOSHOFF, *Erzbischof Agobard*, p. 170 pone il trattato ai primi anni dell'episcopato, quindi poco dopo l'816. Cercando di conciliare le varie posizioni, VAN ACKER, *Agobardi*, p. XXXIX propone una datazione compresa tra gli anni 815-817. Su questo punto vedi il paragrafo 3.1. *Un'opera prima* in questo capitolo. L'avvio del trattato sembra presupporre la consapevolezza da parte del lettore che l'autore stia descrivendo fatti delle campagne del Lionese. Tuttavia, il riferimento ad un territorio definito (*regio* o anche al plurale, *regiones*), in cui l'autore è materialmente presente, si trova in vari punti delle opere di Agobardo, anche di quelle la cui cronologia le pone sicuramente negli anni dell'episcopato dell'autore. Ad es. ancora in *De grand. et tonit.* 3, 1: *Verum quia hic error, qui tam generaliter in hac regione pene omnium mentes possidet*; in *Aduers. leg. Gund.*, 7, 3: *et haec regio ab squaloribus miseriarum quantumcumque subleuaretur*; in *De iniustitiis*, 24: *Noverit namque prudentia vestra, in istis regionibus, quibus nos vicini sumus ...*; nel *Liber apologeticus* II, 8, 1: *Commotio itaque huius temporis et harum regionum*. Qui utilizzo il sostantivo 'contrade' per marcare l'aspetto localistico ed anche rurale, visto che nel testo sembra emergere un'ambientazione georgica, con i riferimenti alle colture e ai raccolti.

⁷⁰ *De grand.* 1, 1: *pene omnes homines, nobile et ignobiles, urbani et rustici, senes et iuuenes*. L'elenco evidenzia uno schema tripartito della popolazione secondo la classe sociale, la residenza e l'età, ma anche una visione dicotomica per ognuna delle categorie individuate, distinguendo due estremi possibili nell'insieme di tutti gli uomini residenti in quelle contrade, si noti l'assonanza di *omnes homines*. L'elenco, che vuole essere esaustivo ed indicare la diffusione capillare della superstizione, è un espediente assai ricorrente, ad esempio BEDA, *De temporum ratione*, cap. LXVI, PL 90, col. 571B: *His temporibus multi Anglorum gentis, nobiles et ignobiles, viri et feminae, duces et privati, divini amoris instinctu, de Britannia Romam venire consueverant*.

⁷¹ In italiano non esiste l'aggettivo *levaticcio; con questo neologismo ho inteso rendere la novità linguistica prodotta da Agobardo. Infatti, l'aggettivo *leuatitia* compare per la prima volta in Agobardo e sempre al femminile. Lo stesso Agobardo provvede a fornire una spiegazione del termine poche righe più avanti, affermando che si tratta di un vento che si leva all'improvviso per gli incantesimi operati da una sorta di maghi, chiamati thestari. La ricostruzione etimologica di Agobardo mi sembra convincente, anche perché spiegherebbe così l'uso del suffisso *-icius / itius*, equivalente al suffisso italiano *-iccio*, per il suo valore spregiativo, come in molliccio, umidiccio, appiccaticcio, e che aveva, secondo la mia ricostruzione, anche una sorta di specializzazione semantica che indicherebbe fenomeni di natura magica, come riferito a paragrafo 3.3. *La pluralità del linguaggio*. A. Calmet, *Dissertations sur les apparitions des Ésprits et sur le Vampires ou les Revenans de Hongrie de Moravie etc.*, Einsiedeln 1746, p. 122, a proposito di quest'opera di Agobardo sostiene che “en ce pays-ci le peuple appelle encore ces pluies violentes *alvace*”. La forma *alvace* sembra vicina al retico occidentale *alver*, registrata accanto a *levar* nel *ThLL*, voce *levo*, vol. VII.2, p. 1227, l. 45.

che si leva per gli incantesimi di uomini che sono detti tempestari⁷², e perciò è detto vento levaticcio.

Propositio

È necessario provare se ciò sia vero, come si crede comunemente, sulla base dell'autorità delle divine Scritture. Se poi è falso, come crediamo senza ombra di dubbio, si deve porre in evidenza, con la maggior cura, di quale grave menzogna sia reo colui che attribuisce un'opera divina all'uomo. Infatti, con quest'affermazione è costretto tra due grandissime e mortifere menzogne, nell'asserire che l'uomo può fare ciò che è in potere solo di Dio e che Dio non fa quello che fa. Se poi, nelle bugie di minor conto, si deve tenere come vero ciò che è stato scritto: *Un discorso ingannevole non cadrà invano, ma la bocca che mente uccide l'anima*⁷³; e ancora: *Manderai in rovina tutti coloro che dicono il falso*⁷⁴; e: *Il falso teste morirà*⁷⁵; o: *Il falso teste non resterà impunito*⁷⁶; o anche ciò che si legge nell'*Apocalisse* dell'apostolo Giovanni: *Beati coloro che lavano le loro vesti per avere diritto all'albero della vita ed entrare attraverso le porte nella città. Stiano fuori i cani, gli stregoni, gli impudichi, gli omicidi, gli schiavi degli idoli e ognuno che ami e*

⁷² J. F. NIERMEYER, C. van DE KIEFT, G. S. M. LAKE-SCHOONEBEEK, *Mediae Latinitatis lexicon minus*, Leiden 1976, alla voce *Tempestarius o Tempestuarius, pronostiqueur du temps, faiseur de pluie - weather prophet, rain maker*. Il termine fu usato da Carlo Magno, vedi *MGH, Capit. I*, 4, n. 65, A. BORETIUS ed., Hannover 1883, pp. 58-59 (ca. a.769): *Item habemus in lege Domini mandatum: Non auguriabimini. Et in Deuteronomio: Nemo sit, qui ariolos sciscitetur vel somnia observet vel auguria intendat. Item: Nemo sit maleficus nec incantato nec fitonis consulator. Ideo praecipimus, ut calculatores et incantatores vel tempestarii vel obligatores non fiant et, ubicumque sunt, emendentur vel dampnentur. Item de arboribus vel petris vel fontibus, ubi aliqui stulti luminaria vel alias observationes faciunt, omnino mandamus, ut iste pessimus usus et Deo exsecrabilis, ubicumque invenitur, tollatur et destruat*. Troviamo la forma *tempestarius* anche in *Sancti Pirmini de singulis libris canonicis Scarapsus*, 22, 12, PL 89 e E. HAUSWALD, *Pirmins Scarapsus. Einleitung und Edition*, Universität Konstanz, 2006, B, p. 82. Altrove il termine *tempestarii* è sostituito da *tempestuarii* come in HERARDUS, vescovo di Tours (856 – 871): *“Et de maleficis, incantatoribus, divinis, sortilegis, somnariis, tempestuariis, et brevibus pro frigoribus, et de mulieribus veneficis, et quae diversa fingunt portenta, ut prohibeantur, et publica poenitentia multentur”*, vedi *Capitula Herardi Archiepiscopi Turonensis*, cap. III, PL 121. Inoltre vedi M. MONTESANO, *Il culto del beato Andrea da Spello e la tradizione dei tempestari*, in *Il beato Andrea Caccioli da Spello*, Spoleto, 1997, pp. 121-138. R. MEENS, *Thunder over Lyon*, p. 160, riferisce che la maggior parte degli studiosi ritiene che i *tempestarii* siano una sorta di sacerdoti pagani, che resistevano alla cristianizzazione. Più probabilmente, si trattava di personaggi, che traevano i loro guadagni dai loro presunti poteri magici, come se ne trovano ancora oggi tra i cosiddetti operatori dell'occulto, e certamente si basavano su antichi rituali e tradizioni radicate.

⁷³ Sap. 1,11.

⁷⁴ Ps. (G) 5,7.

⁷⁵ Prou. 21, 28.

⁷⁶ Prou. 19, 5.

*pratici la menzogna*⁷⁷”; quanto più in una menzogna così grave, come si può rivelare codesta e della quale ora abbiamo intrapreso a parlare, che non di meno si trova nelle menzogne di alcuni eretici⁷⁸! Il Beato Apostolo Paolo dice: *Risultiamo anche falsi testimoni di Dio, poiché abbiamo detto testimonianza contro Dio che ha resuscitato Cristo, che non avrebbe resuscitato, se i morti non risorgessero: infatti se i morti non risorgono, neppure Cristo è risorto*⁷⁹. Come dunque tutti coloro che affermano che Cristo Signore sia stato resuscitato dal Padre sarebbero trovati falsi testimoni di Dio, se i morti non risorgessero, così anche costui, che priva Dio di un'opera ammirevole e veramente tremenda di Dio per attribuirgli all'uomo, è senza dubbio un falso testimone di Dio.

Narratio

II) Invece abbiamo visto e ascoltato molti⁸⁰, avvolti da così grande demenza, alienati da così grande stoltezza, che credono e dicono che esiste una regione, che si chiamerebbe Magonia⁸¹, dalla quale arriverebbero sulle nubi delle navi, nelle quali sarebbero trasportate in tale regione le messi che cadono in rovina per la grandine e si perdono a causa delle tempeste; sono trasportate nella medesima regione, poiché evidentemente gli stessi aeronauti pagherebbero i tempestari, ricevendo frumento e altre messi⁸². Tra questi parimenti accecati da una così profonda stoltezza, al punto da credere che queste cose possano avvenire, ne abbiamo visti molti esibire, in mezzo ad una folla di

⁷⁷ Apoc. 22, 14-5.

⁷⁸ Sembra qui di cogliere un riferimento all'eresia adozionista, anch'essa sostenitrice di una menzogna che espropria Dio dell'azione miracolosa dell'incarnazione, ritenendo che Cristo non fosse vero figlio di Dio.

⁷⁹ I Cor. 15, 15-16.

⁸⁰ I verbi di percezione introducono la sezione della *narratio*.

⁸¹ Per il significato e le ipotesi sul nome Magonia, si veda il paragrafo 3.3. *La pluralità del linguaggio* in questo capitolo. La misteriosa terra di Magonia e i suoi strani abitanti, capaci di solcare il cielo con navi aeree provengono probabilmente da antiche leggende popolari, che qui sono documentate per la prima volta in un eccezionale documento etnografico.

⁸² I tempestari sono assoldati dai misteriosi aeronauti di Magonia, che stranamente si ciberebbero di alimenti che gli uomini normalmente scarterebbero. Gli esseri magici non si cibano di alimenti comuni; gli dei greci mangiavano ambrosia e bevevano nettare, alimenti purissimi utili alla loro natura celeste. La preferenza per il cibo alterato mostra la natura non umana degli abitanti di Magonia, ma nello stesso tempo la loro inferiorità o piuttosto infernalità.

persone, quattro uomini legati, tre maschi e una femmina, come fossero caduti da quelle stesse navi: cioè dopo averli detenuti in catene per diversi giorni, finalmente radunata una folla di persone, li esibirono, alla nostra presenza, come dissi, quasi dovessero essere lapidati⁸³.

Ma, poiché vinse la verità, dopo una lunga discussione per farli ragionare, quegli stessi che li avevano esibiti *restarono confusi*, come dice quel famoso passo del profeta, *come è confuso il ladro quando è colto in flagrante*⁸⁴.

Argumentatio

III) Ma poiché quest'errore, che tanto diffusamente in questa regione risiede quasi nelle menti di tutti⁸⁵, deve essere oggetto di giudizio da parte di tutti coloro che sono forniti di ragione, vorrei produrre le testimonianze delle Scritture, attraverso le quali si possa sottoporre a giudizio. Dopo che esse siano state esaminate, non noi, ma la verità stessa espugni lo stoltissimo errore e tutti coloro che pensano secondo la verità rendano palesi i vasi dell'errore, dicendo con l'apostolo: *Nessuna menzogna viene dalla verità*⁸⁶ e ciò che non proviene dalla verità, assolutamente non proviene da Dio e ciò che non viene da Dio non ascolta le sue parole, come la stessa Verità dice attraverso di sé: *Chi proviene da Dio ode le sue parole. Per questo motivo voi non udite,*

⁸³ Fa notare giustamente H. PLATELLE, *Agobard, évêque de Lyon (t. 840), les soucoupes volantes, les convulsionnaires*, in «Apparitions et miracles», 2, a cura di A. Dierkens, Editions de l'Université de Bruxelles 1991 p. 88 che la lapidazione è una forma di condanna ignorata dai penitenziali e poco rappresentata nel diritto germanico, ma si accorda con il retroterra culturale biblico della vita religiosa dell'epoca. La riunione di villici che portano i quattro presunti abitanti di Magonia, secondo l'autore dell'articolo, potrebbe essere ricondotta ad un'assemblea giudiziaria, un sinodo parrocchiale, svoltosi durante una visita pastorale del vescovo, che lo presiede. Tali riunioni, note dalla legislazione riportata da Reginone di Prüm, si aprivano con la denuncia delle infrazioni pubbliche alla disciplina ecclesiastica.

⁸⁴ Ier. 2, 16. Agobardo sembra manifestare in questo passaggio una certa fiducia nella ragione umana, che opportunamente guidata riconosce i propri errori. Strumenti di emancipazione sono la discussione ed il ragionamento, che Agobardo utilizza per stimolare nei suoi parrocchiani una crisi di straniamento. La nuova visione delle cose prospettata dalla logica getta nella confusione i sostenitori dei poteri dei *tempestarii*. La logica e la discussione però sono al servizio della verità; naturalmente non emergono *δίσσοι λόγοι* alla maniera dei sofisti, può esistere un'unica visione dei fatti.

⁸⁵ La constatazione della diffusione generalizzata della credenza è un dato estremamente interessante per comprendere la faticosa penetrazione del cristianesimo in certe provincie, dove sopravvivevano antiche religioni, tradizioni e credenze millenarie, che resistevano ai tentativi di sradicamento ed omologazione

⁸⁶ Ioh. 2, 21. Con questo brano, Agobardo richiama l'attenzione sul valore apodittico delle Scritture, prese come oggettiva fonte di verità, da tutti condivisa.

*poiché non provenite da Dio*⁸⁷. Cosa che dice anche in qualche altro passo anche con altre parole: *Le mie pecore odono la mia voce. Per questo motivo voi non l'udite, perché non fate parte delle mie pecore*⁸⁸. E ancora altrove: *Chiunque proviene dalla verità, ode la mia voce*⁸⁹.

Praemissa a maiore Pertanto chiunque creda alla menzogna o la pratici o assicura ciò che non è e sostenendo qualsivoglia cosa che non è, dove tende se non al non essere?⁹⁰ Parimenti per il fatto che tende al non essere, senza dubbio si allontana da colui che è, il quale disse a Mosè: *Così dirai ai figli di Israele: Colui che è mi ha mandato da voi*⁹¹; e di lui il beato Giobbe dice: *Infatti Egli solo è*⁹².

Praemissa a medio E per parlare più apertamente, la verità ha un'essenza o piuttosto è essenza nella propria sostanza, perché sussiste; la menzogna invece, poiché non ha alcuna essenza, di fatto non è niente, non sussiste.

Praemissa a minore Dunque solo Dio è, perché Egli solo possiede il vero, egli che non l'ha ricevuto per essere. Invece tutte le cose da Lui create, certamente anche esistono; ma non posseggono quel vero e sommo essere, perché l'hanno ricevuto per essere. A loro volta le menzogne, poiché non l'hanno ricevuto per essere, non posseggono alcun essere. E perciò colui che consente alla menzogna, d'altra parte, consente ad una cosa, tale che

⁸⁷ Ioh. 8,47.

⁸⁸ Ioh. 10, 26-7.

⁸⁹ Ioh. 18, 37.

⁹⁰ Agobardo sembra qui utilizzare le stesse argomentazioni che Beato di Liébana ed Eterio di Osma avevano usato nel *Contra Elipandum* per accusare di eresia il vescovo adozionista. I superstiziosi, oggetto della critica di Agobardo, sembrano essere colpevoli degli stessi errori di Fredegiso di Tours, che sosteneva la realtà sostanziale del nulla e delle tenebre. Su questi argomenti vedi il paragrafo 3.4. *Rapporti intertestuali* in questo capitolo. Non coglie le complesse relazioni che collegano l'opera di Agobardo a quelle di altri autori del circolo palatino carolingio GRAMAGLIA, *Magia e demonismo*, p.178, quando afferma: "L'esposizione piuttosto arzigogolata sulla menzogna della magia, la quale, asserendo il falso, sarebbe un *tendere ad non esse*, è solo un drappoggio retorico del vescovo di Lione, il cui intento non ha alcun interesse per la filosofia, poiché egli ha una sola vera finalità teologica: accusare i maghi di eresia ...". Non si vede perché allora Agobardo abbia voluto inserire inserire il brano di schietto tono filosofico, se il suo interesse è un altro.

⁹¹ Ex. 3, 14.

⁹² Iob 23, 13.

non esiste, sebbene non si dovrebbe dire neppure “cosa”. Invece colui il quale aderisce a ciò che non è, non solo si allontana da colui che lo ha generato, ma anche da quel motivo stesso per cui è stato creato. Dal momento che non vi sono più di due modi di essere: uno sommo, che non riceve il suo essere da un altro, l'altro grande, che riceve il suo essere da Dio, cioè il creatore e la creatura, dunque la menzogna, poiché non è creatrice, non è sommo essere; poiché non è creatura non è grande essere; poiché non ha alcuna essenza, non è affatto essere.

Chi dunque vuole persistere in ciò che è, non si allontani da quello che gli ha dato l'essere; e chi invece non vuole allontanarsi da colui che veramente è, fugga ciò che non è affatto, cioè la menzogna⁹³.

Probatio I

IV) Poiché dunque ogni bugiardo è assertore di falsità ed ogni assertore di falsità è un falso testimone, che agisce contro la verità, occupiamoci ormai di questi che dicono che un'opera divina avviene essendone autore un uomo, se siano sostenuti da una qualche autorevolezza.

Nelle Sacre Scritture, dunque, quando per la prima volta si parla di grandine, la si trova senz'altro tra quelle piaghe dalle quali fu colpito l'Egitto: questa è per l'appunto la settima piaga d'Egitto⁹⁴. Disse dunque

⁹³ *De grand. 3, 35-37: Qui ergo uult persistere in eo quod est, non recedat ab eo qui ei dedit esse. Qui autem non uult recedere ab eo qui uere est, fugiat quod omnino non est, id est mendacium.* A conclusione della *ratio*, Agobardo pone due periodi costruiti con grande arte, ognuno dei quali divisibile in due proposizioni. La quadripartizione consente un grande equilibrio strutturale, malgrado l'uso di numerosi pronomi relativi e dimostrativi in poliptoto, grazie all'isomorfismo strutturale. Anche il numero di parole contribuisce a dare questa sensazione di equilibrio, 16 nel primo periodo e 17 nel secondo, in cui si può anche vedere 16+1 (dove 1 è *mendacium*).

⁹⁴ Nel libro dell'Esodo si racconta di come Dio abbia ordinato a Mosè di chiedere al faraone Ramses di lasciar partire gli schiavi Ebrei verso la Terra Promessa, sotto la sua guida. Dapprima il faraone chiese a Mosè che era accompagnato da suo fratello Aronne di mostrare dei segni che dimostrassero che essi erano inviati dal Signore alla presenza dei sapienti e maghi di corte. Il segno prodotto da Aronne fu la trasformazione del suo bastone in un serpente. Anche i maghi fecero altrettanto, ma il serpente prodotto da Aronne divorò quelli prodotti dai maghi. Visto che il faraone non accettò per buono quel segno, Dio comandò Mosè che Aronne toccasse l'acqua del fiume col suo bastone. Le acque si mutarono in sangue. Ma anche i maghi fecero altrettanto ed il faraone non credette al segno. Ancora Dio ordinò a Mosè che Aronne stendesse la sua mano sul fiume; da esso fuoriuscirono caterve di rane che invasero l'Egitto. Ma anche i maghi seppero far uscire le rane. Il faraone allora chiese a Mosè di far rientrare le rane nel fiume per liberare il regno da quel flagello; le rane morirono ma i maghi non riuscirono a fare altrettanto. Ciò non bastò a convincere il faraone e seguirono un'altra piaga: l'invasione di zanzare, che i maghi non riuscirono a produrre e si dichiararono sconfitti. Seguì l'invasione di mosche (tafani, secondo la traduzione della Bibbia CEI 2008); la morte degli animali allevati; la pestilenza di uomini ed animali;

il Signore: *Ecco farò piovere a questa stessa ora, domani una grandine, così violenta, quale non ci fu mai in Egitto, dal giorno nel quale fu fondato fino al tempo presente*⁹⁵. E così con queste parole, Dio dice che proprio Lui manderà la grandine il giorno dopo, non un uomo, certo né Mosè o Aronne, che erano giusti e uomini di Dio, né Iamne e Mambre⁹⁶, gli incantatori egizi, che sono descritti come maghi del Faraone, che l'apostolo dice che si siano opposti a Mosè, come anche questi si oppongono alla verità⁹⁷. Ed infatti in precedenza essi, come sta scritto, con degli incantesimi egizi ed alcune magie, uno per volta avevano gettato a terra le loro verghe alla presenza del Faraone ed erano state trasformate in serpenti, sebbene la verga di Aronne abbia divorato le loro verghe. Poi avevano trasformato le acque in sangue ed avevano fatto venir fuori le rane dai fiumi, sebbene non fossero in grado di arrestarle, come fece Mosè nel nome del Signore, in modo che rimanessero solo nel fiume. Ma quando si giunse alle zanzare e poiché non avevano potuto fare niente da quel momento in poi, dissero che il

la pioggia, i tuoni e la grandine mista a fuoco; l'invasione di locuste; le tenebre; la morte dei primogeniti egizi. Dopo questa piaga, il faraone lasciò partire gli Ebrei.

⁹⁵ Ex. 9, 18.

⁹⁶I loro nomi variano a seconda dei testi. Per Iamne (greco *Ίάμνης*), troviamo le forme Janne, Johnai e Ianne; per Mambre (greco *Μάμβρες*) le forme Jambres, Mamre o Mambres. Secondo la tradizione, sono da identificare coi maghi egizi presenti in Ex. 7, 11 che sfidarono nella magia Mosè ed Aronne dinanzi al faraone. Dio concesse a Mosè ed Aronne di operare dei prodigi (che produssero le 10 piaghe d'Egitto) per indurre il faraone a convertirsi, ma anche i maghi egizi riuscirono, con le loro arti, ad operare prodigi simili, anche se in maniera imperfetta. Ad esempio, come Mosè ed Aronne, i maghi trasformarono le loro verghe in serpenti, ma la verga di Aronne divorò i serpenti dei maghi. Ancora, fecero uscire le rane dai fiumi, ma non riuscirono più a farvele rientrare, mentre Mosè ed Aronne, grazie alla loro preghiera a Dio, ottennero che le rane, penetrate dovunque in Egitto, morissero. Vista la loro sconfitta, i maghi dissero che le loro magie non riuscivano perché Dio era contro di loro ed abbandonarono la sfida. Mentre nel libro dell'Esodo, erano personaggi anonimi, in altri testi ricevono un'identità: i maghi egizi Iamne e Mambre sono nominati nel *Vangelo di Nicodemo* V, 1. Compagno pure nella lettera di Paolo a Timoteo (II *Tim.* 3, 8: *Quemadmodum autem Iannes et Mambres restiterunt Mosi ita et hii resistunt veritati homines corrupti mente reprobi circa fidem*). Origene, in *Contra Celsum* IV, 51 menziona uno scritto su Mosè, Jannes e Jambres, e nel commentario a Matth. 27, 9, cita un libro su Jannes e Jambres. Si trovano ancora nelle *Memorie Apostoliche di Abdia, Primo Vescovo di Babilonia* VI, 15 e nel *Decretale* del 520 di Papa Gelasio sui libri canonici e non canonici, in cui compare un "*Liber qui appellatur Poenitentia Jamne et Mambre, apocryphus*"

⁹⁷ Cfr. II *Tim.* 3, 8.

dito di Dio era puntato contro di loro e che non si sarebbero più sforzati in nulla di simile⁹⁸.

Certamente se un uomo qualsiasi avesse potuto far scatenare la grandine, anche Iamne e Mambre l'avrebbero fatta scatenare, perché cambiarono le acque in sangue e produssero le rane dai fiumi, cosa che costoro che si chiamano tempestari non possono fare.

Probatio 2

V) Segue, poi, nello stesso passo delle Scritture: *Mosè tese la verga verso il cielo e il Signore scatenò tuoni, grandine e fulmini che saettavano dappertutto sopra la terra e il Signore fece piovere la grandine sulla terra d'Egitto. E la grandine e il fuoco si riversavano mischiati in pari misura*⁹⁹.

Ecco, anche questo passo mostra solo Dio come creatore e autore della grandine, non un qualche uomo.

Costoro che attribuiscono tale virtù agli uomini, potrebbero forse dire che Mosè abbia teso la sua verga al cielo e che perciò la tempesta sia stata prodotta per opera dell'uomo. Certamente Mosè era un buono e giusto servo del Signore; ma costoro non oserebbero¹⁰⁰ dire che quelli che chiamano tempestari siano buoni e giusti, ma piuttosto malvagi ed iniqui e degni di dannazione temporale ed eterna, né tanto meno servi di Dio, se non forse per condizione¹⁰¹, non tuttavia per un volontario asservimento. Infatti, se, ad imitazione di Mosè, autori della grandine fossero gli uomini, sarebbero sicuramente servi di Dio, non servi del diavolo, sebbene le argomentazioni precedenti dimostrino che né questi né quelli ne siano gli autori, ma solo Dio onnipotente; appunto perché anche il Salmista, il quale si ricorda di questo e della grandine, dice di Dio: *Distrusse le loro vigne con la grandine e i loro gelsi con il*

⁹⁸ Cfr. Ex. 7, 11-8, 19. La parola *scynifas* (*De grand.* 4, 21) si trova anche in *De quorund. inl. sign.* 1, 30, in altro contesto. Nella *Vulg.* compare come *scinifes*.

⁹⁹ Ex. 9, 23-4.

¹⁰⁰ *De grand.* 5, 10, ha il presente *audent*, ma il senso logico richiederebbe un congiuntivo. Si potrebbe ipotizzare perciò che *audent* sia corruzione per *audeant*.

¹⁰¹ Cioè in quanto uomini.

ghiaccio e consegnò alla grandine il loro bestiame ed i loro possedimenti al fuoco¹⁰². Ma poiché nel passo in oggetto il Salmista aggiunge: *La devastazione per opera degli angeli del male*¹⁰³, bisogna sapere che Dio scaglia i flagelli delle vendette o delle dimostrazioni attraverso servi malvagi, i quali hanno, sì, da parte loro la volontà di nuocere, ma ricevono il potere di farlo da Lui¹⁰⁴. Come, infatti, è loro propria la volontà di nuocere, così è del solo Signore la potestà che essi possano ciò che vogliono¹⁰⁵. Non è certamente potestà degli uomini, né buoni né malvagi, non è potestà delle forze contrarie, ma del solo Signore, il quale concede potestà alla loro malvagia volontà, nella misura in cui vuole che possano e gliela toglie se non vuole¹⁰⁶.

Probatio 3

Infatti, anche in un altro salmo, il Salmista così dice di Dio: *Fece loro piovere come piogge la grandine, il fuoco bruciante sulla loro terra e*

¹⁰² Ps. (G) 77, 47-8. In Ps. (G) 77, 48 *possessionem*, in *De grand. 5, 19: possessiones*.

¹⁰³ Ps. (G) 77, 49. La stessa citazione ricorre in *De quorund. inlus. sign. 8, 13-14*, dove il termine *inmissiones* è al plurale.

¹⁰⁴ Sul rapporto di subordinazione dei diavoli a Dio e la loro funzione nel progetto divino, vedi A. TZVETKOVA-GLASER, “*Evil is not nature*”: *Origen on Evil and Devil*, in E. KOSKENNIEMI – I. FRÖLICH a cura di, *Evil and Devil*, Bloomsbury Tautd Clark, London-New York 2013, pp. 180-189. Origene elabora il concetto di angelo decaduto, per giustificare l’esistenza del male nel mondo, che deriva da un atto di insubordinazione a Dio, contro gli Gnostici ed i Marcioniti che accettavano l’esistenza di un principio del male, indipendente ed in lotta con Dio. Gli angeli malvagi, i servi malvagi sono le schiere di angeli decaduti che seguirono Lucifero nella sua ribellione a Dio e furono per questo privati della grazia divina. Tale visione dei diavoli come angeli decaduti si richiama alla tradizione ebraica, accettata anche dai padri della Chiesa come Taziano, Tertulliano, Clemente d’Alessandria. Gli angeli decaduti erano stati scacciati dal paradiso a causa del loro peccato di superbia; tale concezione permetteva agli scrittori cristiani di rifiutare l’esistenza di qualcosa di ontologicamente negativo. Come si vede, la concezione di Agobardo sulla subordinazione del diavolo e del suo ruolo funzionale alle disposizioni divine è del tutto simile a quella origeniana. Sull’influenza di Origene vedi il par. 8.6. *Linguaggio tecnico e cautele religiose*.

¹⁰⁵ *De grand. 5, 27-29: (Deus) qui earum malę uoluntati tribuit potestatem, in quantum uult, et abrogat, in quantum non uult ut possint*. Nella frase si possono cogliere le allitterazioni di -u- e -t- che rendono la dizione cupa e martellante. Sembra un’anticipazione del dantesco “*Vuolsi così colà dove si puote*” di *Inf.*, III, 95-96. V, 23-24. VII, 10-11. La subordinazione del diavolo e dei suoi angeli decaduti alla volontà di Dio li rende esecutori di ordini, che spesso consistono in prove per gli uomini, finalizzate ad educarli oppure a ripristinare la giustizia laddove essa è stata infranta. Tale concezione è debitrice della tradizione giudaica anticotestamentaria, vedi DI NOLA, *Il diavolo*, pp. 152-164.

¹⁰⁶ Gli stessi argomenti sono utilizzati da Agobardo in *De quorund. inlus. sign. 2, 16-19* e *3, 5-7*. DI NOLA, *Il diavolo*, p. 302, giustamente, osserva che la visione di Agobardo, che riservava al diavolo e ai suoi angeli una posizione di inferiorità, potendo questi scatenare le tempeste solo *per praeceptum Dei*, si oppone a quella dei teologi successivi che sosterranno che il demonio possiede, per natura intrinseca, la capacità di produrre grandine, tempesta, vento, fulmini e tuoni, non per opera naturale, ma per artificio, dottrina questa che sarà utilizzata per incriminare le presunte streghe di agire in combutta col diavolo.

*colpì le loro vigne e le loro ficaje, consumò gli alberi dei loro territori*¹⁰⁷. Colpì davvero e davvero consumò, ma non un uomo e neppure un angelo del male, ma solo Dio, senza il quale la legione degli angeli del male non avrebbe potuto nuocere neppure ai porci e precipitarli in mare¹⁰⁸; chiaramente Dio, del quale si dice: *Per il fulgore al suo cospetto passarono le nubi come grandine e carboni di fuoco. E tuonò il Signore dal cielo e l'Altissimo levò la sua voce: grandine e carboni di fuoco*¹⁰⁹; e colui al quale cantammo: *Fa' brillare il baleno e li sgomberai; scaglia le tue frecce e li confonderai*¹¹⁰. *Colui che apre il cielo alle nubi e prepara alla terra la pioggia*¹¹¹, *colui che dà la neve come lana, invia il suo ghiaccio come pezzi di pane, manderà la sua parola e li scioglierà; soffierà il suo spirito e le acque scorreranno*¹¹²; colui che lodano *dalla terra non solo i serpenti dell'abisso, ma anche il fuoco, la grandine, la neve, il ghiaccio, il soffio delle tempeste, cose che crea la sua parola*¹¹³, non la parola dell'uomo, non la parola dell'angelo del male.

¹⁰⁷ Ps. (G) 104, 32-3

¹⁰⁸ Matth. 8, 32-3; si riferisce all'episodio in cui due indemoniati pregano Gesù di liberarli dalla possessione diabolica. I demoni allora chiedono di essere inviati in alcuni porci che stanno pascolando nei pressi. Così Gesù ordina ai demoni di abbandonare i due uomini e di entrare nei porci. Quando ciò avviene, i porci si precipitano, come presi da un raptus, nel mare sottostante. 8,32: *et ait illis ite at illi exeuntes abierunt in porcos et ecce impetu abiit totus grex per praeceps in mare et mortui sunt in aquis* - 8,33: *pastores autem fugerunt et venientes in civitatem nuntiaverunt omnia et de his qui daemonia habuerant*. La posizione di Matteo circa i miracoli è particolare, poiché sembra influenzato dalla visione giudaica in cui i miracoli sono collegati a forze diaboliche piuttosto che positive, che hanno sempre attinenza con la magia. Anche i demoni sono capaci di miracoli, come nel caso della precipitosa fuga e morte dei maiali indemoniati, che dimostrano quale fine, oltre alla perdita dell'anima, attendeva i due indemoniati, se Gesù non li avesse liberati. Sulla particolare visione dei miracoli nel vangelo di Matteo, vedi in E. KOSKENNIEMI, *The Miracles of the Devil and his Assistants in Early Judaism and their Influence on the Gospel of Matthew*, in E. KOSKENNIEMI – I. FRÖLICH a cura di, *Evil and Devil*, Bloomsbury Tautd Clark, London-New York 2013, pp. 84-97.

¹⁰⁹ Ps. (G+H) 17, 13-4.

¹¹⁰ Ps. (G) 143, 6.

¹¹¹ Ps. 146, 8.

¹¹² Ps. 147, 16-18, con omissioni di alcune frasi poiché il testo completo è: *Qui dat nivem sicut lanam, pruinam sicut cinerem spargit. 17- Mittit crystallum suam sicut buccellas; ante faciem frigoris eius quis sustinebit? Emittet verbum suum et liquefaciet ea, flabit spiritus eius, et fluent aquae*¹¹³. Anche Sant'Agostino commenta il Salmo 147, *In Psalmum 147 enarratio* in un suo *Sermo ad plebem*, parr. 23-26.

¹¹³ Ps. 148, 7-8.

Probatio 4 VI) Leggiamo della grandine anche nel libro di Gesù di Nave¹¹⁴: *Dunque riunitisi, si mossero cinque re Amorrei: il re di Gerusalemme, il re di Hebron, il re di Herimot, il re di Lachis, il re di Eglon, insieme con i loro eserciti e posero l'accampamento intorno a Gabaon assediandola*¹¹⁵. E dopo poco: *E disse il Signore a Giosuè: "Non temerli; infatti li ho consegnati nelle tue mani*¹¹⁶". E dopo poco: *E poiché sfuggivano ai figli [di Israele] e si trovavano nella discesa di Bethoron, il Signore fece piovere sopra di essi delle grandi pietre dal cielo fino ad Azecha e morirono molti più per i sassi di grandine che quelli che i figli di Israele avevano colpito con la spada*¹¹⁷. Ecco dunque anche in questo passo appare che, senza nessuna invocazione degli uomini, Dio abbia mandato la grandine su quelli che giudicò degni di tale flagello. Infatti se uomini malvagi, come sono coloro che questi, sbagliando, chiamano tempestari, avessero potuto fare ciò, certamente la grandine sarebbe caduta sopra i figli di Israele e non sopra i loro avversari. Ma che non possano fare questo né i malvagi sui buoni, né i buoni sui malvagi, è dimostrato molto chiaramente in questa testimonianza.

Probatio 5 E ciò lo attesta anche il libro della Sapienza, quando dice al Signore: *È impossibile sfuggire alla tua mano. Infatti, gli empi che rifiutarono di*

¹¹⁴ L'espressione *Gesù di Nave* si trova come titolo al sesto libro della Bibbia, oggi noto come il *Libro di Giosuè*, da Origene che traduceva dall'ebraico l'espressione 'Giosuè figlio di Nun', interpretando la parola Nun come un tipo di barca. Il nome rimase poi nei Padri della Chiesa, come riferimento alla barca di Gesù, con la quale traghettava il genere umano verso salvezza. Giosuè è collaboratore e continuatore dell'opera di Mosè nell'*Esodo*, poiché guida il popolo d'Israele verso la Terra Promessa. Vedi ORIGENE, *Omèlie su Giosuè*, (a cura di R. SCOGNAMIGLIO e M. I. DANIELI), *Prima omelia*, Città nuova, Roma 1993, 9-13 e 48-51.

¹¹⁵ Ios. 10, 5. Il brano si riferisce alla guerra intrapresa dal re di Gerusalemme e dai suoi alleati contro la città di Gabaon, colpevole di essersi alleata con Israele, guidato da Giosuè. Saputo dell'imminente attacco, gli abitanti di Gabaon mandarono a chiamare Giosuè per avere aiuto contro gli Amorrei. Prima che partisse, il Signore si manifestò a Giosuè per rassicurarlo, potente contare sul suo aiuto. Marciando tutta la notte, Giosuè riuscì a raggiungere Gabaon e a gettare lo scompiglio tra i nemici, colti di sorpresa, ma oltre a ciò, Dio cominciò a far piovere sassi sugli Amorrei, mietendo più vittime che lo stesso Giosuè. Il brano è narrato per dimostrare che Dio può inviare la grandine senza bisogno di alcuna richiesta umana. Inoltre se i tempestari fossero reali, gli Amorrei avrebbero potuto utilizzarli contro gli Israeliti.

¹¹⁶ Ios. 10, 8.

¹¹⁷ Ios. 10, 11.

conoscerti, con la forza del tuo braccio furono colpiti: soffrirono l'oppressione di tempeste inaudite e delle grandini e delle piogge e furono consumati dal fuoco. Infatti, ciò che era più straordinario, nell'acqua, che spegne tutto, il fuoco acquistava più forza. Infatti il mondo si fa vendicatore dei giusti¹¹⁸. E dopo un po': "La neve e il ghiaccio sostenevano la forza del fuoco e non si scioglievano, come se riconoscessero che il fuoco sterminava i frutti dei nemici, ardendo nella grandine e scintillando nella pioggia¹¹⁹.

Confutatio

Enthymema 1

VII) Se dunque Dio onnipotente con la forza del suo braccio colpisce i nemici dei giusti con acque e grandini e piogge inaudite ed alla sua mano è impossibile sfuggire, hanno completa ignoranza di Dio coloro che credono che gli uomini possano fare queste cose.

Infatti se gli uomini potessero far cadere la grandine, sicuramente potrebbero far cadere anche le piogge; nessuno mai infatti ha visto la grandine senza pioggia. Potrebbero anche vendicarsi dei loro nemici, non solo con la sottrazione delle messi, ma anche con la privazione della vita. Quando infatti tocca ai nemici dei tempestari essere in viaggio o nei campi, per ucciderli potrebbero riversare su di loro, concentrata in un unico mucchio, la grandine e distruggerli. Infatti, dicono anche questo in verità, cioè di conoscere tempestari capaci di far cadere il flusso della grandine sparsa e diffusa per vasto tratto sul territorio in un unico punto di un fiume o di una selva infruttuosa o

¹¹⁸ Sap. 16, 15-7. Il libro della Sapienza fu attribuito da San Girolamo a Filone d'Alessandria, è scritto in greco e ritenuto l'ultimo libro del Vecchio Testamento in ordine cronologico. Fu composto tra I sec. a. C. e I d. C. Contiene precetti e lodi del Signore, alcuni brani sono contro l'idolatria ed il culto dell'imperatore (Caligola). Il brano fa parte di una lunga critica alla religione politeistica degli Egizi, che vengono chiamati stolti, perché credono di poter forgiare statue di dei con elementi mortali come l'argilla. Quegli idoli non hanno vita, perché gli uomini non hanno potere di infondere la vita. Per questa loro idolatria, gli Egizi furono colpiti dalla mano del Signore, alla quale è impossibile sfuggire.

¹¹⁹ Sap. 16, 22. Gli Egizi furono colpiti dalle famose piaghe che consistevano in fenomeni misteriosi, cataclismi mai prima verificatisi, durante i quali l'acqua non spegneva e fiamme, ma le alimentava. Il brano vuol mostrare che il creatore della natura ha anche il potere di sovvertire le leggi della natura stessa.

sopra una, come dicono, *cupa* sotto la quale egli stesso si nasconderebbe¹²⁰.

Narratio

Frequentemente di certo abbiamo udito che molti dicevano di sapere che tali cose erano per davvero avvenute in dei luoghi, ma non abbiamo ancora sentito che qualcuno testimoniassero di aver visto queste cose. Mi è stato detto talvolta di qualcuno che diceva di aver visto ciò. Ma io con molta premura ho fatto in modo di incontrarlo, come anche feci. Ma quando parlavo con lui ed egli cercava di assicurare di aver visto così, io, incalzandolo con domande, con molte preghiere e giuramenti solenni ed anche con ammonimenti di divini castighi lo costringevo a non dire altro che la verità. Allora quello affermava che era vero ciò che diceva, dicendo il nome di un uomo, il tempo e il luogo; ma tuttavia confessava che non era stato presente proprio in quel momento¹²¹.

¹²⁰ Ho lasciato il termine *cupa* usato da Agobardo, segnandolo in corsivo; egli infatti riferisce trattarsi di vocabolo della lingua popolare (*De grand.* 7, 14-15: *ut aiunt*); il procedimento qui utilizzato da Agobardo è comune a molti autori, che per amore di precisione utilizzano un termine di origine volgare, vedi STOTZ, *Il latino nel Medioevo*, p. 166, § 52.14. Nei dialetti campani il termine *cupa* è ancora in uso, vedi *infra*. DU CANGE, *Glossarium* 1883, vol. II, 656 e segg., ne dà diversi significati, 1. *Vas vino condendo paratur*; 2. *Certa navigii species*, oppure *recentioribus vero usurpantur pro poculo seu vase potori*; 3. *Mensura frumentaria*; 4. *Tributa vel pensationis species apud Occitanos*; 5. *Urna, arca sepulchralis*. Che sia una voce popolare è attestato anche dalla *Vita Sancti Columbani* n. 58 di Jonas Monachus: *Vas magnum, quod vulgo cupam vocant*. D. N. LE NOURRY, *Studio introduttivo ai sette libri di Arnobio contro i pagani, Dissertatio praevia in septem Arnobii disputationum adversus gentes libros*, II, cap. XXVI, art. 4, a cura di B. Amata, LAS, Roma 2012, p. 59, *De verbis barbaris, obsoletis, inusitatis, aut obscuris, quibus Arnobius usus est: Cupa est vas, in quo bibitur; vel, ut quibusdam placet, vas vinarium maius*. AUG. *Enarr. in Ps.* 136, 5: *Non acuit cupa tua*, la tua botte non sa d'aceto. Il significato più comune è quindi quello di 'botte'. In altre accezioni di derivazione popolare, probabilmente per estensione metaforica del senso di concavo, la *cupa* è di norma una strada campestre stretta e con il fondo più in basso rispetto ai terreni adiacenti. A dare luogo ad una *cupa* è generalmente lo scolo delle acque piovane, vedi R. ANDREOLI, *Vocabolario napoletano-italiano*, Torino 1887, alla voce *cupa*: 'sentiero incavato tra due siepi o muri di campi, callaia'. In archeologia si chiama 'cupa' il coperchio dei sarcofaghi a bauletto. Nel testo di Agobardo, indica la botte, sulla quale prodigiosamente, il tempestario riesce a concentrare la grandine, mentre egli stesso si protegge sotto di essa, quasi in una prova di destrezza.

¹²¹ La propensione ad indagatore dell'occulto spinge Agobardo a interrogare testimoni di presunti fenomeni soprannaturali determinati dai poteri dei tempestari. Dietro la pressione dell'incalzante interrogatorio però la testimonianza si sgonfia e ciò che era dato per certo si rivela solo un sentito dire. In tal modo Agobardo smaschera il meccanismo psicologico della mitomania, che si alimenta di menzogne pur di attirare l'attenzione e godere di un sia pur futile momento di gloria.

Enthymema 2

Parimenti nel libro dell'Ecclesiastico, che è intitolato Gesù figlio di Sirach¹²², è scritto: *Vi sono venti che sono stati creati per castigo e nel loro furore hanno rafforzato i loro flagelli e nel tempo del compimento manifesteranno il potere e placheranno il furore di colui che li generò. Fuoco, grandine, fame e morte, tutte queste cose furono create per il castigo. Denti delle fiere e scorpioni e serpenti e spada vendicatrice per la rovina degli empi*¹²³.

Se dunque la grandine è stata creata, come anche le altre cose che qui sono citate, è stata creata certamente da Dio, non dall'uomo.

Enthymema 3

Ancora nel libro citato leggiamo scritto: *Vedi l'arcobaleno e benedici colui che lo ha creato. È veramente magnifico nel suo splendore. Avvolse il cielo nel circolo della sua gloria, le mani dell'Eccelso lo tesero. Con un suo comando fece cadere la neve, fa guizzare i fulmini del suo giudizio. Così si aprirono i depositi e le nubi ne volarono via come uccelli. Nella sua grandezza condensò le nubi, si fransero i chicchi di grandine. Al suo cospetto sussulteranno i monti e secondo il suo volere soffierà Noto. La voce del suo tuono colpirà la terra, come pure l'uragano del nord e il turbine di vento. E spargerà la neve come uccelli che scendono a posarsi, la sua discesa è come la cavalletta che cala. L'occhio ammirerà la bellezza del suo colore e il cuore si spaventerà alla sua caduta. Spanderà sulla terra la brina come il sale,*

¹²² Il Libro del Siracide, vedi G. VIGINI, (a cura di), *Siracide. Testo e note di commento a fronte*, Paoline ed. Milano 2007, 7-10; in greco Σοφία Σειράχ, sapienza di Sirach; in latino *Siracides* o più raramente Ecclesiastico (da non confondere con l'Ecclesiaste o Qoelet) è un testo contenuto nella Bibbia cristiana (Settanta e Vulgata) ma non accolto nella Bibbia ebraica (Tanakh). Come gli altri libri deuterocanonici è considerato ispirato nella tradizione cattolica e ortodossa, mentre la tradizione protestante lo considera apocrifo. Rappresenta l'unico testo dell'Antico Testamento del quale è possibile identificare con certezza l'autore, poiché fu composto attorno al 180 a.C. da Gesù (o Giosuè) figlio di Sirach, nome grecizzato di Ben Sira, scriba di Gerusalemme e maestro di sapienza vissuto tra I e II sec. d. C., poi tradotto in greco dal nipote, come afferma lui stesso in un prologo, quando si trovava in Egitto, nel XXXVIII anno di regno di Tolomeo Evergete, che corrisponde al 132 a.C. circa. Il titolo latino *Ecclesiasticus* è un appellativo recente risalente a san Cipriano: sottolinea forse l'uso ufficiale che ne faceva la chiesa, contrariamente alla sinagoga. Benché non sia stato accolto nel canone ebraico, il Siracide è citato frequentemente negli scritti rabbinici; nel Nuovo Testamento la lettera di Giacomo vi attinge molte espressioni; il vangelo di Matteo vi si riferisce più volte e ancor oggi la liturgia si fa portavoce di questa antica tradizione di sapienza.

¹²³ Eccli. 39, 33-36; lo stesso brano è utilizzato nel *De quorundam inlusione signorum*, 9, 14-16.

che gelandosi diventerà come punte di trebbiatrice. Soffierà la gelida tramontana, dall'acqua si condenserà il ghiaccio; esso si sovrapporrà sull'intera massa d'acqua, e si addosserà alle acque come una corazza. Divorerà i monti e brucerà il deserto; come il fuoco, estinguerà tutto ciò che è verde. Il rimedio per gli uomini¹²⁴ sarà nell'annuvolamento improvviso, ma la rugiada opponendosi all'ardore che sopraggiunge, lo renderà debole. Nella sua parola tacque il vento, nel suo pensiero placherà l'abisso e il Signore Gesù lo pianterà¹²⁵.

VIII. Ecco in questo grande e lungo passo del Libro dell'Ecclesiastico, con sottilissima ammirazione si attribuisce al comando di Dio qualunque cosa avvenga nell'aria, qualunque cosa discenda dal cielo sulla terra, qualunque cosa sia dal mare e nei venti, un'apparizione, un bagliore e l'arcobaleno, il turbinio della neve, il terrore del fulmine, la velocità della nuvola, l'assenza dei venti, lo scuotimento della terra, la lotta dei venti, il congelamento dell'acqua, non solo nelle nuvole, come quello della grandine e della neve, ma anche sulla terra, delle nevi, della pioggia e delle acque stagnanti o dei fiumi che scorrono e il disseccamento a causa del gelo delle specie vegetali, come spesso vediamo, ed anche lo scioglimento di tutte queste cose, che avviene nella stagione delle nubi apportatrici di pioggia e col soffio dell'Austro e del Favonio. Dice anche che alla parola di Dio tutto questo si ferma e placa.

Dunque in tali cose non si cerchi l'uomo perché non lo si troverà, se non forse i santi di Dio, che molto ottennero e molto otterranno. E alcuni di questi avranno il potere di chiudere il cielo, perché non piova nei giorni

¹²⁴ *De grand.* 7, 49: *hominum*; *Vulg.*: *omnium*.

¹²⁵ Eccli. 43, 12-25. Il secondo editore di Agobardo, BALUZE *cit.* nota: "Così in genere il codice regio; né tuttavia dubito che sia più sicura la versione della Vulgata che ha *plantavit in illa Dominus insulas.*" (mia trad.). Nella *Vulg. Stuttgart.* il versetto di Eccli. 43, 25 invece risulta: *in sermone eius silebit ventus et plantavit illum Dominus Iesus.* Il testo risulta abbastanza simile a quello riportato da Agob. che però inserisce un'ulteriore frase che manca nella *Stuttgartensia*, pur essendo presente in altre edizioni bibliche: *in sermone eius siluit ventus, cogitatione sua placabit abyssum, et plantabit illum Dominus Iesus.* Nel testo di Agobardo le differenze del versetto citato rispetto alla *Vulgata Stuttgart.* riguardano l'uso dei tempi verbali: Agobardo usa il perfetto *siluit* e il futuro semplice *plantabit* al posto del futuro semplice *silebit* e del perfetto *plantavit* della *Vulgata*.

della loro profezia, come Elia¹²⁶, e di convertire le acque in sangue e percuotere la terra con ogni piaga, quante volte abbiano voluto, come Mosè ed Aronne l'Egitto¹²⁷. In verità nessun altro manda la grandine nella stagione estiva, se non colui che manda anche le nevi nella stagione invernale¹²⁸. Infatti vi è una sola ragione per entrambi i fenomeni perché accadano, ed è quando le nubi in entrambe le stagioni si levano più in alto del solito¹²⁹.

Enthymema 4

IX. Anche nel libro del beato Giobbe è scritto: *Dalle zone interne avanzerà l'uragano e il freddo dal settentrione. Al soffio di Dio si forma il ghiaccio e di nuovo per vastissimo tratto le acque sono riversate. Il frumento desidera le nuvole e le nuvole spargono il loro lampo; esse fanno splendere tutto intorno, dovunque la volontà [di Dio che governa] le conduca, per fare tutto ciò che abbia comandato ad esse sulla faccia della terra*¹³⁰. Si deve ascoltare attentamente ciò che è detto: *Le nuvole fanno splendere tutto intorno, ma dovunque la volontà di Dio che governa le conduca*. Se dunque Dio le governa, l'uomo iniquo non può volgerle in un altro luogo, perché non può né comandare a Dio, né merita di ottenerlo con le preghiere. Inoltre viene aggiunto questo: *Per*

¹²⁶ Elia è il primo dei profeti dell'Antico Testamento. Si presta in modo particolare al discorso di Agobardo, perché in lui si concentrano lotta alla superstizione e all'idolatria e potere sugli elementi atmosferici per concessione divina. Infatti Elia, che vive in Israele nel IX sec. a. C. sotto il re Acab o Achab, seguace del dio Baal, impone al re di abbandonare quel culto e di convertirsi a Dio, minacciando una siccità di tre anni se non l'avesse fatto. Il rifiuto di Acab fece avverare la profezia. Per convincere ulteriormente il re e la popolazione della falsità del loro culto, Elia sfidò i sacerdoti di Baal sul monte Carmelo ad offrire alle rispettive divinità in sacrificio un bue, pregando ognuno il proprio dio di accendere il fuoco del sacrificio. Mentre il dio Baal rimase sordo alle invocazioni dei suoi sacerdoti, Dio fece scendere dal cielo il fuoco che incendiò la legna ed il bue. La folla si inginocchiò dinanzi al prodigio e guardando il cielo vide una piccola nube all'orizzonte, che si avvicinò divenendo sempre più grande e scura ed infine rovesciando una gran quantità d'acqua sulla terra ormai sfinite dalla lunga siccità. In II Reg. 2, 11 inoltre si narra che mentre Elia camminava conversando con Eliseo, un carro di fuoco e cavalli di fuoco si interposero fra loro due. Elia salì nel turbine verso il cielo, vittima di un fenomeno di abduzione, che per certi versi ricorda il fenomeno descritto da Agobardo degli aeronauti di Magonia.

¹²⁷ III Reg. 17, 1-2. Per le piaghe d'Egitto, come si è visto, Mosè ed Aronne produssero straordinari fenomeni, grazie all'aiuto di Dio.

¹²⁸ Cfr. Ex. 7-11.

¹²⁹ Vedi le notazioni a proposito di questo brano nel paragrafo 3.2. *Superstizione e conseguenze giudiziarie*.

¹³⁰ Iob 37, 9-12. Il brano riportato si colloca nel momento in cui Giobbe, colpito da numerose disgrazie causate dal diavolo che vuole screditarlo agli occhi di Dio, sperando di provocare il suo risentimento, si lamenta della sua condizione con suoi tre amici. Il sopraggiungere di Eliu amplia la discussione, egli risponde a Giobbe circa la potenza e la giustizia di Dio.

*fare tutto ciò che abbia comandato ad esse sulla faccia della terra. Che cos'altro si deve intendere, se non che a tutto ciò che Dio abbia comandato alle nubi, o in punizione o in aiuto degli uomini, sia da intendere le nevi, le grandini, le piogge, le folgori, i fulmini o i tuoni¹³¹, dai quali per lo più di solito gli alti edifici sono abbattuti, certamente non per comando di un uomo, ma per ordine di Dio, come si legge in questo passo? Nel quale anche dopo un po' si aggiunge: *Forse che sai quando Dio abbia ordinato di mostrare alle piogge la luce delle sue nubi? Forse che conosci i grandi sentieri delle nubi e le perfette sapienze¹³²?**

Enthymema 5

In queste parole si deve notare anche ciò, che se l'uomo non conosce i sentieri delle nubi, né le loro perfette sapienze¹³³, conosce ancor meno che con il loro compito¹³⁴ giovano o nuocciono agli uomini; eccetto, come si è detto, i santi, i quali possono, secondo la volontà di Dio, molte cose attraverso di lui, se Dio lo concede, non certamente per la propria o per una qualche potenza contraria, ma per volontà del creatore: come spesso molti tra i servi di Dio ottennero, grazie alle preghiere, che Dio si degnasse di elargire le piogge in tempo di siccità.

¹³¹ Lo stesso argomento con una simile lista di eventi atmosferici è presente anche in *De quorund. inl. sign.* 1, 31-32.

¹³² Iob 37, 15-16. Continua il discorso di Eliu a Giobbe.

¹³³ In questo punto, Agobardo interpreta il passo biblico precedente, (Iob 37, 15-16, *Numquid scis quando praeceperit Deus pluviis ut ostenderent lucem nubium eius? Numquid nosti semitas nubium magnas et perfectas scientias?*) attribuendo le *perfectae scientiae* anche alle nubi, rappresentate dal pronome *earum* (*si homo non novit semitas nubium nec perfectas earum scientias*). Nel testo biblico però, mentre il genitivo *nubium* è sicuramente pertinente all'accusativo *semitas magnas*, vista l'interposizione tra il sostantivo e l'aggettivo, potrebbe non essere collegato all'altro accusativo, *perfectas scientias*, dove l'inversione di posizione dell'aggettivo e del sostantivo forma un chiasmo col precedente sintagma. Le *perfectae scientiae* potrebbero essere quelle delle intelligenze angeliche.

¹³⁴ In *De grand.* 9, 21-22: *multo minus novit earum officio hominibus prodesse*, non è molto chiara la funzione sintattica di *officio*. Ci si aspetterebbe *officium* e non *officio* come appare nel testo. Per mantenere la costruzione seguita da Agobardo ho perciò introdotto una proposizione oggettiva retta dal verbo *novit*, conosce, anomala sintatticamente per l'ellissi del soggetto *eas*, riferito alle nubi.

Exemplum 1

X. Così infatti il beato Giacomo apostolo¹³⁵, proponendoci come esempio ciò che fu fatto dal profeta Elia, ci esorta a ricorrere alla preghiera contro la tristezza, contro la malattia, per la remissione dei peccati, dicendo: *Pregate l'uno per l'altro perché vi salviate: infatti vale molto l'assidua preghiera del giusto. Elia era un uomo simile a noi, sensibile alla sofferenza e pregò che non piovessse, e non piovve per tre anni e sei mesi. E di nuovo pregò: e il cielo diede le piogge e la terra diede il suo frutto*¹³⁶. Pertanto Elia pregò che non piovessse e non piovve per tre anni e sei mesi. Fece questo per riprendere e correggere il suo popolo, cioè prima perché si riprendessero dalla pazzia, per il fatto che avevano abbandonato il culto di Dio onnipotente e, poi, perché si allontanassero le abiezioni degli idoli e, dopo, flagellati e oppressi, si correggessero nell'attesa delle piogge e ritornassero al Signore Dio che avevano abbandonato¹³⁷.

Exemplum 2

XI. Così anche Samuele¹³⁸, profeta e guida del popolo d'Israele, riprendendo il medesimo popolo per le frequentissime loro

¹³⁵ La lettera di Giacomo è un testo deuterocanonico attribuito a Giacomo Minore o Giusto, figlio di Alfeo, per distinguerlo dall'altro Giacomo, figlio di Zebedeo. Egli fu vescovo di Gerusalemme e martire nel 62 circa. La lettera, scritta forse intorno al 50, è indirizzata alle dodici tribù d'Israele della diaspora, è la prima lettera cattolica del Nuovo Testamento. Forse in origine era una predica, ma per il suo valore generale sui principi della fede si diffuse rapidamente tra le prime comunità cristiane. L'autore è probabilmente un cristiano Ebreo che scrive agli altri Ebrei cristiani e non. Il suo martirio è narrato da Flavio Giuseppe e da Egesippo, entrambi citati da Eusebio di Cesarea. Vedi G. CALDARELLI, *Atti dei martiri*, Ed. Paoline, Roma 1996², pp. 55-60; il testo è stato commentato da J. B. ADAMSON, *The epistle of James*, Eerdmans Publishing, Grand Rapid (USA) 1976.

¹³⁶ Iac. 5, 16-18. Vedi su Elia la nota 120 *supra*.

¹³⁷ Vedi nota .

¹³⁸ Samuele è un profeta e ultimo dei Giudici d'Israele prima dell'ordinamento monarchico. Egli è il protagonista dei primi 15 capitoli dei due libri biblici che portano il suo nome nella suddivisione in uso tra i cattolici, ma nella Bibbia ebraica vi era un solo libro di Samuele, grazie al fatto che l'ebraico si scrive senza vocali ed il testo entrava agevolmente in un solo rotolo di papiro. Lo stesso Samuele era ritenuto autore di essi, secondo un'interpretazione talmudica tardiva. In realtà Samuele morì molto prima dei principali avvenimenti narrati nei libri, di cui il vero protagonista è David. La compilazione dei due Libri di Samuele risale al VI sec. a. C. epoca della cattività babilonese degli Ebrei. Originariamente i Libri di Giosuè, dei Giudici, di Samuele e dei Re, secondo Noth, formavano un'unica opera sulla storia del popolo ebraico che andava dalla storia di Mosè (Deuteronomio) alla schiavitù di Babilonia. Per l'intrecciarsi delle vicende di Samuele a quelle di Saul e per la continuità del contenuto con i successivi due Libri dei Re, già la Bibbia dei Settanta e la *Vulgata* di Girolamo denominarono Libri dei Re i quattro libri comprendenti i due Libri di Samuele e i due Libri dei Re. Samuele nasce miracolosamente da una madre sterile, Anna, che consacra il bambino a Dio. Per questo egli vive presso il sacerdote Eli, vecchio e cieco, che è anche Giudice d'Israele. Il bambino avrà virtù profetica. Dopo la narrazione della lotta degli Ebrei contro i Filistei, che s'impadronirono e poi restituirono l'Arca dell'Alleanza, il testo

trasgressioni, ripetendo loro i benefici di Dio onnipotente e al contrario le loro infedeltà, perché il medesimo popolo comprendesse di aver commesso un grande male e aver offeso Dio chiedendo un re per sé, pregando ottenne che in una stagione inadatta si scatenasse una pioggia con tuoni e fulmini. Così infine è scritto che abbia detto al popolo Samuele: *Fermatevi e guardate questa grande cosa che farà Dio al vostro cospetto. Forse che oggi non è giorno di raccolta del grano? Invocherò il Signore ed egli scatenerà tuoni e piogge e saprete e vedrete che avete fatto un grande male a voi al cospetto di Dio, chiedendo di avere un re su di voi. E Samuele chiamò il Signore e il Signore scatenò tuoni e pioggia in quel giorno, e tutto il popolo ebbe molta paura del Signore e di Samuele. E disse tutto il popolo a Samuele: prega il Signore Dio tuo per i tuoi servi, affinché non moriamo. Abbiamo aggiunto infatti a tutti i nostri peccati, il male di aver chiesto un re per noi*¹³⁹. Infatti atterriti dalle voci dei tuoni e dai bagliori delle folgori, chiesero l'intercessione del santo profeta, sebbene peccatori, tuttavia chiesero l'intercessione come fedeli, non come questi nostri mezzi infedeli, i quali non appena sentono i tuoni o con un lieve soffio di vento dicono: "È vento levaticcio" e maledicono dicendo: "Maledetta quella lingua, e si possa disseccare, e avrebbe dovuto essere già stata tagliata quella che fa questo"¹⁴⁰. Dimmi, di grazia, chi maledici? Un giusto o un peccatore? Un peccatore certamente e della risma di un infedele simile a te, non ha potuto sollevare il vento, come siete abituati a dire, perché né ne è stato capace per sua virtù, né ha potuto comandare agli angeli del male, sebbene non abbiano neppure loro potere su quest'azione; non supplicò il Signore, per ottenere ciò

prosegue con la maturità di Samuele, la sua nomina a Giudice, che salva militarmente il suo popolo, e il suo sacerdozio, volto alla conversione del suo popolo a Dio. Vedi J. L. SICRE, *Il primo libro di Samuele*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 7-9.

¹³⁹ I Reg. 12, 16-19

¹⁴⁰ Le frasi riportate da Agobardo potrebbero essere espressioni popolari in volgare, che egli riproduce in latino. Anche coloro che maledicono i tempestari, pur sembrando condannarli, sono colpevoli di credere alla loro potenza e si macchiano di peccato.

pregando, perché come voi, così anche quelli che ritenete tempestari¹⁴¹, pensano che queste cose avvengano per malefiche illusioni, non per la volontà di Dio, sebbene, anche se chiedessero ciò al Signore Dio, non meriterebbero di ottenerlo, cosa che è certamente propria dei giusti, non dei malvagi, i quali, in tali situazioni, anche se chiedono al Signore qualcosa, lo chiedono con animo subdolo e duplice, non nella certezza della fede.

Exemplum 3

XII. Inoltre in quel tempo, quando vi era la siccità sulla terra di Israele, a causa della preghiera di Elia, dicevano che non c'erano neppure i pascoli per le greggi. È scritto infatti: *Disse Achab ad Abdia: "Va' sulla terra a tutte le fonti delle acque e in tutte le valli, se per caso potessimo trovare l'erba e salvare i cavalli e i muli e le giumente non muoiano fino all'ultima"*¹⁴².

Ecco, come si vede, disperati perché non c'era la pioggia se non per le parole di Elia, cercano le erbe per le giumente presso le fonti e i ruscelli delle acque; infatti sentivano ormai che era vero ciò che allo stesso Achab aveva detto Elia¹⁴³: *Vive il Signore Dio di Israele, al cui servizio io sono, se avverrà che in questi anni non ci saranno rugiada e pioggia, se non per le parole della mia bocca*¹⁴⁴. E certamente Elia disse quanti sarebbero stati gli anni.

Dunque questo Achab, come ho detto, perché non chiese ai tempestari di sollevare le tempeste e, come siete abituati a dire, i venti levaticci, irrigata dalle quali, la terra potesse avere erbe per i loro cavalli e i loro muli e le altre giumente per i quali si era preoccupato; soprattutto

¹⁴¹ Nel brano vi sono diverse apostrofi alla seconda persona singolare, un evidente segno di allocuzione in presenza di un pubblico, indizio che fa propendere per l'attribuzione del testo al genere del sermone o predica. Per la questione vedi il capitolo 1. *La struttura retorica delle opere*.

¹⁴² III Reg. 18, 5. Il profeta Elia aveva ottenuto da Dio di non far piovere per costringere il re Achab a riconoscere il potere di Dio. Questi non ammettendo la sua sconfitta ordinò al maggiordomo di palazzo Abdia, che invece aveva timor di Dio, di cercare altrove il foraggio per nutrire i cavalli stremati.

¹⁴³ *De grand.* 12, 8, utilizza la forma *Helyas* al posto di *Helias*.

¹⁴⁴ III Reg. 17, 1.

perché non temeva di perdere le messi nei campi e le vigne, che allora non c'erano affatto?

XIII. Anche ai nostri tempi vediamo talvolta che, raccolte le messi e l'uva, per la siccità gli agricoltori non possono seminare. Perché non ottenete dai vostri tempestari che mandino i venti levaticci, con i quali si possa irrigare la terra e dopo possiate seminare?

Exemplum 4

Ma, poiché né voi avete fatto ciò, né lo avete mai visto e udito fare, sentite ora¹⁴⁵ che cosa lo stesso Signore, creatore, reggitore, governatore, ordinatore e dispensatore di tutte le cose, dice al suo servo il beato Giobbe, anche fra tutte le altre cose di tal genere. E infatti quando il diavolo, inventore del male, principe e principio di tutti i mali, accusatore dei fratelli, accusò il beato Giobbe presso il Signore, dicendo che non lo serviva con retta intenzione, [quella] cioè di piacere solo a lui e di trovare soddisfazione solo in lui, ma per la moltiplicazione e la difesa dei beni terreni, e gli chiese di tentarlo, per mostrare con la tentazione che era vero così, quasi che lui, il malvagio, il superbo e lo stoltissimo conoscesse la mente dell'uomo di Dio meglio del suo creatore, anche il Signore giusto e misericordioso, giusto per confondere il diavolo, misericordioso per esaltare il suo servo fedele, gli concesse il potere, dapprima su tutte le cose, poi sui figli, poi anche sulla salute del corpo e quindi sul pensiero della moglie, infine invero sulla riprovazione e sul disprezzo, sotto diversi aspetti, da parte dei servi. Ma il diavolo vinto e confuso si ritirò; il servo di Dio, vincitore e trionfante, si accrebbe¹⁴⁶. Dunque, secondo quello che dice l'apostolo di

¹⁴⁵ *De grand.* 13, 7: *audite nunc*. A conferma che il testo si può ascrivere al genere della predica, c'è un nuovo ricorso alla seconda persona plurale in questo periodo, con un richiamo dell'attenzione come in presenza di un pubblico.

¹⁴⁶ Cfr. *Iob*, 1-2, 42. Il brano si riferisce all'episodio della Bibbia, nel quale Satana, vedendo che Dio aveva in grande considerazione la devozione di Giobbe verso di Lui, la attribuisce al benessere materiale nel quale Giobbe vive. Giobbe, cioè, si mostrava ossequioso verso Dio, perché non aveva motivo di dolersi, ma avrebbe cambiato atteggiamento se fosse stato colpito nei suoi averi o nella sua persona. Dio allora consente a Satana di arrecare danno a Giobbe, prima distruggendogli o facendogli rubare il bestiame, che possedeva in gran quantità; egli ne soffre ma non rivolse nessuna parola contro Dio. Satana poi gli fece morire i dieci figli, ed egli si stracciò

se stesso, il pio Signore, volendo umiliare così anche lui, affinché la grandezza delle rivelazioni non lo facesse insuperbire¹⁴⁷ e affinché la grandezza della vittoria non lo rendesse arrogante, non con la sottrazione dei beni, che aveva perso, non con il percuotimento del corpo, attraverso il quale era già stato esaminato come l'oro nel fuoco¹⁴⁸, non col paragone di qualche grande uomo, perché non c'era sulla terra nessuno simile a lui, che appunto tra gli orientali fosse grande¹⁴⁹, tuttavia cominciò ad umiliarlo violentemente, mostrandogli in modo grandioso l'immensità della sua potenza, in modo che il servo fedele, conoscendo le ineffabili grandezze dello straordinario e infinito creatore, disprezzasse se stesso e disprezzandosi si piegasse, così come anche avvenne. Infatti, questo appare nelle sue parole, nelle quali dice: *Per questo mi biasimo da me stesso e faccio penitenza nella favilla e nella cenere*¹⁵⁰; questo dichiara più apertamente un altro passaggio, dicendo: *Ho disprezzato me stesso e mi sono distrutto e ho stimato me come terra e cenere*¹⁵¹.

Exemplum 5

Pertanto in questa umiliazione, quando Dio onnipotente interrogava il suo fedele servo se potesse fare o se conoscesse chi potesse fare queste o quelle cose o dove fosse quando accadevano, chiede certamente di tali cose che nessun altro se non il solo Onnipotente può fare e dice: *Dove*

le vesti, ma non biasimò Dio. Infine Satana colpì la sua salute, causandogli un'ulcera maligna su tutto il corpo. Neppure allora, egli si lamentò contro il Signore, ma si limitava a grattarsi con un coccio. Allora Satana insinuò il disprezzo nella mente della moglie di Giobbe, che, infastidita dall'atteggiamento remissivo del marito, gli suggerisce di uccidersi per porre fine alle sofferenze. La fede di Giobbe resisté anche a questa prova. Durante la lunga malattia che lo aveva reso irriconoscibile, lo consola la presenza di tre amici, coi quali parla del tema della sofferenza, come dato ineliminabile dalla natura, da accettare allo stesso modo nel quale si accettano le cose positive della vita. Dio allora fece ristabilire Giobbe in salute; gli fece riacquistare più ricchezze di prima. Egli poi ebbe altri dieci figli, come prima sette maschi e tre femmine. Per aver sopportato con rassegnazione e fiducia in Dio tutte le prove, è divenuto proverbiale esempio di pazienza.

¹⁴⁷ Cfr. II Cor. 12, 7.

¹⁴⁸ Cfr. Prou. 17, 3.

¹⁴⁹ Eccli. 2, 5.

¹⁵⁰ Iob 42, 6. In questa e nella seguente citazione si riportano le parole pronunciate da Giobbe, pentito di aver recriminato contro Dio, pensando di essere stato da Lui abbandonato nella sventura.

¹⁵¹ Iob 42, 6.

*eri quando ponevo le fondamenta della terra¹⁵²? E: Chi pose le sue misure¹⁵³? o Su cosa le basi di quella sono state formate¹⁵⁴? Chi ha chiuso il mare con imboccature¹⁵⁵? E: Sarai capace di congiungere stelle brillanti come le Pleiadi o potrai distruggere l'orbita di Arturo¹⁵⁶? E: Forse che conosci l'ordine del cielo¹⁵⁷? E: Forse che manderai i fulmini ed essi andranno¹⁵⁸? E molte cose di questo genere. Tra queste, dicendo tante e tali cose, dico, gli avrà chiesto anche: *Forse hai visto gli ingressi e i depositi della neve o i depositi della grandine, che ho preparato per il tempo del nemico, nel giorno della battaglia e della guerra? Per quale via si sparge la luce, si disperde il calore sopra la terra? Chi vuole dare corso alla violentissima pioggia e la via del tuono sonante affinché piovesse sulla terra e lontano dall'uomo nel deserto dove nessun mortale dimora, affinché impregnasse quella impraticabile e desolata, e producesse erbe verdegianti? Chi è il padre della pioggia? O chi ha generato stille di rugiada? Dall'utero di chi è uscito il ghiaccio? Chi ha generato il gelo dal cielo? Le acque si induriscono a somiglianza della pietra e la superficie dell'abisso si congela¹⁵⁹.**

Comparatio I

XIV. Ecco dunque le grandi opere di Dio la cui natura neppure lo stesso beato Giobbe prima aveva potuto ammirare in modo così sublime e sottile. Se il Signore ha i depositi della grandine¹⁶⁰ ed Egli solo vede

¹⁵² Iob 38, 4. Questa e le seguenti citazioni espongono le parole che Dio rivolse a Giobbe, inserendosi nella discussione che egli aveva con altre quattro persone che tentavano di consolarlo delle sue sventure. Dio parlò come da mezzo ad un turbine e mostra a Giobbe le meraviglie che ha creato, attraverso le domande qui riprese da Agobardo.

¹⁵³ Iob 38, 5.

¹⁵⁴ Iob 38, 6.

¹⁵⁵ Iob 38, 8.

¹⁵⁶ Iob 38, 31.

¹⁵⁷ Iob 38, 33.

¹⁵⁸ Iob 38, 35.

¹⁵⁹ Iob 38, 22-30.

¹⁶⁰ Secondo il testo biblico, Dio conserverebbe la grandine in depositi da cui sarebbe prelevata all'occorrenza. Il sito di questi depositi è ovviamente noto solo al Signore e nemmeno un uomo giusto come Giobbe ne conosce l'ubicazione. Pertanto neppure i tempestari, che sono malvagi, a maggior ragione possono conoscerla e quindi utilizzarla

quelli che il beato Giobbe non aveva ancora visto, dove hanno trovato, questi tempestari, quelli che il beato Giobbe non trovò e non possiamo trovare, ma neppure pensare dove si trovino?

Comparatio 2 Il Signore interroga il servo fedele se sappia chi abbia dato corso alla violentissima pioggia e la via del tuono sonante. Ma questi, contro i quali è diretto il mio discorso, ci mostrano omuncoli¹⁶¹ alieni dalla santità, giustizia e sapienza, privi di fede e verità, odiosi anche al prossimo, dai quali dicono che possono essere scatenate violentissime piogge, sonanti tuoni e venti levaticci.

Comparatio 3 Il Signore dice che egli ha preparato queste cose per il tempo del nemico, cioè per la vendetta. Questi dicono che quei medesimi nemici e avversari della giustizia (contro i quali ci si deve vendicare quanto più è possibile, dopo quelli che spostano i confini, portano via in pegno il bue alla vedova, indeboliscono le membra dei bambini, mandano nudi gli uomini che non hanno come coprirsi, scacciano gli indigenti dalle loro case, affliggono gli uomini¹⁶²) hanno in loro potere quelle cose che il Signore preparò per la vendetta contro i suoi nemici!

Comparatio 4 Il Signore dice di essere il padre della pioggia e conferma che ha generato il gelo del cielo. Costoro dicono che i più miserabili tra gli uomini hanno una gran parte di questo potere.

Comparatio 5 Il Signore ci dà la possibilità di ammirare il fatto che le acque si induriscono a somiglianza della pietra: se ciò potesse mai avvenire a

¹⁶¹ *De grand.* 14, 9: *homunculos*. La parola *homunculus* nel senso dispregiativo di omiciattolo, pover'uomo, è già in Cic., *Tusc. disput.* 1, 9. Il discorso di Agobardo, come da questo passaggio si può rilevare, è diretto contro coloro che credono nei tempestari, peggiori dei tempestari stessi.

¹⁶² Cfr. Iob 24, 1-3; 6-7; 12-13, nei nuovi ipotesti individuati si vede che Agobardo mutua dal libro di Giobbe l'elenco dei reati più odiosi. Essi sono disposti secondo una *climax* valida anche per la coscienza del vescovo del IX sec.

piacimento di questi infimi uomini, senza dubbio non sarebbe ammirevole.

[*Parte seconda: Se possono esistere uomini capaci di impedire gli elementi atmosferici*¹⁶³]

Novum exordium et narratio

XV. Questa stoltezza è parte non minima di mancanza di fede e a tal punto codesto male ormai si è accresciuto, che in moltissimi luoghi vi sono uomini assai miserevoli che dicono che essi certamente non sanno inviare le tempeste, ma tuttavia sanno difendere dalla tempesta¹⁶⁴. A questi gli abitanti del luogo hanno stabilito quanto dare dei loro raccolti e lo chiamano *canonico*¹⁶⁵. Ma vi sono molti che non donano mai spontaneamente ai sacerdoti la decima; alle vedove, agli orfani e agli altri poveri non fanno le elemosine, che sono loro frequentemente prescritte, spesso raccolte, ad esse ripetutamente sono esortati e non le onorano. Invece questo che chiamano *canonico*, senza che nessuno lo prescriva, lo imponga, lo esorti, lo pagano spontaneamente ai loro difensori, grazie ai quali essi ritengono di essere tutelati dalla tempesta, per le lusinghe del diavolo¹⁶⁶. Infine ripongono in gran parte la speranza della loro vita in tali individui, quasi che vivano per merito loro.

Argumentatio

Praemissa a maiore Questo fatto non è una parziale, ma quasi completa mancanza di fede e se consideriamo attentamente, diremo senza ambiguità che ciò è

¹⁶³ Il sottotitolo tra parentesi è una mia aggiunta indipendente dal testo originale.

¹⁶⁴ Non diminuisce la colpa di questi sedicenti maghi il fatto di affermare che essi proteggono la popolazione dallo scatenarsi delle tempeste. Si tratta sempre di un atto peccaminoso, in quanto pretendono di avere lo stesso potere di Dio nel decidere sugli elementi.

¹⁶⁵ Come per i tempestari capaci di scatenare la grandine, che avevano stabilito un rapporto di natura economica con i misteriosi abitanti di Magonia, cedendo ad essi i raccolti andati a male a causa della grandine, in cambio evidentemente di un pagamento, anche per questi tempestari che dicono di saper fermare la grandine, il rapporto che si stabilisce con la popolazione è di tipo economico, perché la loro prestazione d'opera prevede un pagamento consistente in una quota di raccolto.

¹⁶⁶ *De grand.* 15, 11-12: *nullo praedicante, nullo admonente uel exortante, sponte persoluunt, diavolo inlicente*. Si tratta di una frase fortemente musicale e martellante, con un *tetracolon* costituito da participi in rima ABAB, coll'assonanza dell'avverbio *sponte* e l'anafora di *nullo*. Si noti la grafia di *exortante* per *exhortante*, per l'incertezza tipica del mediolatino circa l'uso dell'*h*. Lo stile di queste frasi con omoteleuto e isomorfismo imita quello di Tertulliano, come abbiamo già detto nel capitolo 2. *La struttura retorica delle opere*.

completa mancanza di fede. Infatti, ci sono tre virtù secondo le Sacre Scritture, nelle quali tutto il culto è compreso, attraverso le quali si venera Dio, cioè la fede, la speranza e la carità¹⁶⁷.

Praemissa a medio Dunque, chiunque avrà diviso la sua fede e speranza, in modo che in parte creda in Dio, in parte creda che siano proprie degli uomini le cose che sono di Dio, e in parte spera in Dio, in parte poi spera nell'uomo, certamente Dio non accoglie la sua fede e la sua speranza divisa e per questo non può essere annoverato tra i fedeli.

Praemissa a minore E colui che una fede e una speranza divisa separi dal numero dei fedeli, senza dubbio sarà assorbito dalla voragine della mancanza di fede e meritatamente incorrerà in quella famosa maledizione di quel tale profeta che dice: *Maledetto l'uomo che pone la sua speranza nell'uomo*¹⁶⁸; né in verità si consoli dicendo: “Spero più in Dio che nell'uomo”, perché la speranza non si può dividere in parti. Infatti o sarà tutta e sicura o sarà insicura e nulla.

Narratio XVI. Pochi anni fa fu messa in giro una sciocchezza, quando c'era la peste bovina, perché dicevano che Grimoaldo duca di Benevento aveva mandato degli uomini con delle polveri da spargere per campi, monti, prati e fonti, per il fatto che era nemico dell'imperatore cristianissimo Carlo, e che a causa dello spargimento di questa polvere morirono i bovini¹⁶⁹. Per la qual causa abbiamo udito e abbiamo visto che molti

¹⁶⁷ Le tre virtù teologali: fede, speranza e carità non sono connaturate nell'uomo, ma si ottengono con la grazia divina. Alle tre virtù teologali Agostino aveva dedicato l'*Enchiridion de fide, spe et charitate liber unus*.

¹⁶⁸ IER. 17, 5

¹⁶⁹ Grimoaldo III (787 – 806) e Grimoaldo IV (806 – 817) furono due principi longobardi beneventani. L'episodio riferito da Agobardo potrebbe essere avvenuto nell'810, perché per quell'anno è registrata una peste epizootica negli *Annales Laurissenses Maiores*, in *MGH, SS. 1, 4*, G. H. Pertz – F. Kurze edd., Hannover 1895, pp. 197-198: *Pippinum filium eius (Caroli, n. d. r.) regem Italiae, VIII. Idus Iulii de corpore migrasse duasque legationes de diversis terrarum partibus, unam de Constantinopoli, alteram de Corduba, pacis faciendae causa adventare narratur. Quibus ille acceptis disposita pro temporis conditione Saxonia domum revertitur. Tanta fuit in ea expeditione bouum pestilentia, ut pene nullus tanto exercitui superesset, quin omnes usque ad unum perirent; et non solum ibi, sed etiam per omnes imperatori subiectas provincias illius generis animalium*

sono stati arrestati e altri uccisi, per la maggior parte legati a tavole, gettati nel fiume e fatti morire¹⁷⁰. E, ciò che è veramente un fatto straordinario, gli stessi arrestati testimoniavano contro se stessi di avere una tale polvere e di spargerla. E infatti così il diavolo, per segreto e giusto giudizio di Dio, ricevuto il potere su quelli, faceva in modo che ad essi capitasse un fatto tale che essi stessi fossero falsi testimoni per sé fino alla morte¹⁷¹. E né la severità, né la tortura, neppure la stessa morte li distoglieva dal non osare dire il falso contro loro stessi¹⁷².

mortalitas inmanissime grassata est. Il secondo editore di Agobardo sembra incerto tra i due principi beneventani, in quanto fu Grimoaldo III ad avere continui scontri con i carolingi, dopo essere stato ostaggio nella corte di Carlo Magno fino alla morte del padre, Arechi II, ma se dobbiamo credere agli *Annales Laurissenses*, la pestilenza bovina avvenne piuttosto sotto Grimoaldo IV. La notizia dell'epidemia è riportata con accenti virgiliani anche da SAXO POETA, *Annales de gestis Caroli*, in *MGH, SS.* 1, 6, p. 263, ma datata all'anno 809. BALUZE, *Sancti Agobardi, Notae*, PL 104, 0157C - 0157D: *Grimaldum ducem Beneventorum. Duo per ea tempora Beneventanorum duces fuere, quorum utrique nomen fuit Grimaldo, et quorum alter alteri successit. Chronicon sancti Vincentii de Vulturno: «Defuncto dehinc Arichis apud Beneventum, Beneventanorum precibus Grimoaldus a Carolo receptus revocatur, et paternum ipse suscepit ducatum. Iste multa dona ecclesiis et monasteriis servorum Dei contulit, sed praecipue beatissimi Vincentii. Grimoaldo vero nostro mortuo, alter Grimoaldus exadelphus ei succedit; et hoc decedente, Sico subrogatur.» De priore intelligendum puto quod tradit Eginhardus ad annum 802: «Grimoaldus Beneventanorum dux, inquit, in Nuceria Winigisum comitem Spoleti, qui praesidio praeerat, adversa valetudine fatigatum obsedit, et in deditionem accepit, captumque honorifice habuit.» Eadem quoque habet auctor Annalium S. Bertini. Posterior autem interfectus est anno 818, ut habet idem Eginhardus: «Imperator, inquit, cum Haristallium venisset, obvios habuit legatos Sigonis ducis Beneventanorum, dona deferentes, eumque de nece Grimoaldi ducis antecessoris sui excusantes.» Vita Ludovici Pii: «Imperator per Rothomagum et Ambianum urbem recto itinere se Aquisgrani ad hiberna contulit. Cui revertenti, et Heristallium palatium intranti, occurrere missi Sigonis Beneventani ducis, dona quam maxima deferentes, dominum suum a morte Grimoaldi praedecessoris sui purgantes.» De utro autem horum capienda sit historia quam hic narrat Agobardus, affirmare non licet. Facilius tamen crediderim haec in vulgus iactata sub priore Grimoaldo. Haec enim acta sub Carolo Magno. Successerat autem Arigiso, qui anno 787 mortuus est, ut tradit Eginhardus in Annalibus, ac post eum alii.*

¹⁷⁰ Il tipo di condanna descritta da Agobardo è una forma di ordalia, che rientra nelle prove con l'acqua gelata, in cui il condannato era legato mani e piedi e calato in acqua, se andava a fondo era considerato innocente, se invece restava a galla era ritenuto colpevole.

¹⁷¹ La posizione di Agobardo è particolarmente interessante, perché sostiene che i poteri magici dei tempestari e dei presunti untori sono frutto di illusione diabolica. Il diavolo cioè acquista potere sugli esseri umani "per segreto e giusto giudizio di Dio" facendo loro credere di avere straordinari poteri. In tal modo, il diavolo fa cadere anche gli esseri umani nello stesso peccato di superbia da lui commesso contro Dio. La convinzione di Agobardo circa l'illusione diabolica, perpetrata per invidia nei confronti del genere umano, emerge anche nella lettera-trattato *De quorundam inlusione signorum*.

¹⁷² Il sistema degli interrogatori con ricorso alla tortura non sembra far inorridire il vescovo di Lione. Egli sembra convinto che 'malgrado' la tortura, i prigionieri si ostinino a rendere le confessioni, come spinti a ciò dal diavolo, che aveva ricevuto da Dio il potere di istillare in essi una sorta di follia.

Confutatio

Tutti erano così convinti che ciò fosse vero, che solo a pochissimi sembrava del tutto assurdo¹⁷³. E non si considerava in modo ragionevole da dove potesse venire tale polvere, per la cui azione morissero solo i bovini e non tutti gli altri animali, o in che modo se ne potesse trasportare una così grande quantità per regioni così talmente vaste che gli uomini non sono capaci di cospargere di polveri, neppure se i Beneventani, uomini e donne, vecchi e giovani, fossero usciti dalle loro terre con tre carri per ciascuno carichi di

Conclusio

Tanta stoltezza ormai ha oppresso il mondo infelice, che da parte dei cristiani ora si credono cose così assurde, quali mai prima nessuno aveva potuto persuadere a credere i pagani, che non conoscevano il creatore di tutte le cose¹⁷⁴. E pertanto questo avvenimento abbiamo proposto come esempio per il seguente motivo, cioè perché è simile a ciò di cui parliamo e poteva perfino fornire un esempio di vana seduzione e vera diminuzione di capacità di senso critico¹⁷⁵.

¹⁷³ I pochissimi che si rendono conto che la morte dei bovini non può essere opera umana, sono coloro che, come Agobardo, capivano che le autoaccuse degli imputati erano frutto di persuasione diabolica. Da quest'affermazione si deduce che tutti gli altri ritenevano possibile che gli accusati avessero veramente il potere di avvelenare i campi, dimostrando così di essere vittima anch'essi dell'opera diabolica.

¹⁷⁴ Vedi la nota 61 in questo capitolo a proposito del riecheggiamento di un verso lucreziano da parte di Agobardo

¹⁷⁵ L'analogia tra l'episodio dei presunti aeronauti di Magonia minacciati di essere lapidati dalla folla di contadini superstiziosi e quello delle persecuzioni ai presunti untori, accusati di essere sicari inviati dal principe beneventano è un segno, per Agobardo, di decadenza del mondo, in cui i principi della fede cristiana sono indeboliti e perciò si può facilmente cadere vittima delle tentazioni diaboliche.

Capitolo 4. *Aduersus legem Gundobadi (Ad Ludouicum)*

I verdetti pronunciati dai giudici sulla base degli esiti di un duello o delle prove cruento dell'ordalia non sono vera giustizia, ma barbarie. La mentalità superstiziosa dei Burgundi vede nei risultati di queste prove la manifestazione della volontà di Dio, che decreta in tal modo chi sia innocente e chi colpevole, ma il cristianesimo ha insegnato che Dio è soprattutto amore, carità e misericordia e non può approvare l'uso della forza per rendere giustizia, dal momento che Cristo ha portato la pace e la concordia fra gli uomini. Qualunque forma di divisione, come quella che sussiste in campo legislativo nell'impero franco, per la coesistenza di più codici di diritto, è in contrasto coi principi istituiti da Cristo.

4.1. Una supplica all'imperatore

Il testo che qui esamino, scritto tra l'817 e l'822, è redatto in forma di supplica¹ all'imperatore Ludovico, per chiedere l'abrogazione di una legge di origine burgunda, promulgata dal re Gundobado (480-516), che trovava ancora applicazione nel regno franco. Tale legge consentiva la risoluzione di contese non attraverso la discussione della causa in tribunale, ma mediante i duelli giudiziari e le ordalie (giudizi di Dio)². Potevano sfidarsi a duello i contendenti o loro delegati; la vittoria nel duello assicurava anche quella nel contenzioso. Le prove ordaliche servivano a stabilire l'innocenza o la colpevolezza per reati di vario genere e consistevano nel sottoporre l'imputato a prove dolorose, il superamento delle quali equivaleva ad una prova d'innocenza. In tutti i casi si credeva che Dio fosse garante dell'equità dell'esito, perché non avrebbe potuto consentire, nella sua superiore giustizia, la sconfitta o il danneggiamento di un innocente.

L'occasione della lettera di Agobardo all'imperatore Ludovico il Pio, secondo Boshof³, potrebbe essere stata fornita da un episodio che ebbe vasta risonanza nel regno franco, avvenuto ad Aquisgrana nell'820: il duello giudiziario tra il conte di Barcellona, Bera (Borel di Urgèl) e Sanila il Goto, luogotenente del fratellastro di Bera, Gocelone⁴. Dopo la spedizione di Ludovico il Pio contro Pamplona e l'Aragona, conclusasi con la sconfitta dei Franchi, Sanila accusò Bera di essere stato responsabile della sconfitta. Nel febbraio dell'820, Bera fu convocato ad Aquisgrana, accusato di

¹ Riguardo al genere letterario del testo, si veda *infra* la prima nota alla traduzione.

² Delle ordalie si parlerà più diffusamente nell'introduzione a *De diuinis sententiis contra iudicium Dei*.

³ Boshof, *Erzbischof Agobard*, p. 47.

⁴ C. L. MONTESQUIEU, *L'esprit des lois* (1748), Londres, 1777, parte III, l. XXVIII, cap. XVIII, p. 309-314 e n. 13, cita l'opera di Agobardo e sostiene che il duello giudiziario è prerogativa dei Goti. Vedi pure G. MONORCHIO, *Lo specchio del cavaliere: il duello nella trattatistica e nell'epica rinascimentale*, Biblioteca di Quaderni di Italianistica, n. 14, Ottawa 1998, p. 14, riporta la notizia che Montesquieu attribuisce le decisioni del concilio di Valence del 855 circa i duelli all'influenza dell'opera di Agobardo, vedi *infra* in nota.

infedeltà e tradimento da Sanila. Il duello tra i due, che ci è narrato da Ermoldo Nigello⁵, si svolse alla presenza della corte e si concluse con la sconfitta di Bera, che fu pertanto condannato a morte. L'imperatore Ludovico, che non credeva all'accusa e forse non voleva dare peso all'esito del duello, trasformò la condanna in esilio. Bera perse i suoi possedimenti e fu esiliato a Rouen, dove morì nell'844⁶. Nell'opera di Agobardo non si fa nessun esplicito riferimento alla vicenda, ma si sottolinea il ricorso assai frequente ai duelli per ogni tipo di controversia, anche per futili motivi. Non c'era bisogno quindi di un singolo caso per avere sotto gli occhi la questione.

L'opera di Agobardo, a mio avviso, presenta due livelli di lettura: il primo, evidente, è quello della inconciliabilità del diritto consuetudinario burgundo coi principi dell'etica cristiana e, di conseguenza, dell'incongruenza della presenza di leggi proprie di minoranze etniche in un codice legislativo che fa riferimento ad uno stato unitario, la cui organizzazione è ispirata alla *respublica christiana*⁷.

Il secondo livello è latente, individuabile fra le righe del trattato e perciò più difficilmente definibile, attiene al contrasto politico che stava maturando fra alcuni vescovi, come Agobardo di Lione, Ebbone di Reims, Bartolomeo di Narbona e Bernardo di Vienne, sostenitori della supremazia della Chiesa sullo Stato laico, e l'imperatore Ludovico il Pio. Sostanzialmente, l'opera di Agobardo va nella direzione che sarà perseguita con maggiore capacità teoretica da Incmaro di Reims, quella di assoggettare la *potestas* regale all'*auctoritas* e al controllo dei vescovi, negando al re la sua qualità di mediatore della trascendenza⁸. *L'Adversus legem Gundobadi* risalirebbe dunque agli anni della prima fase legislativa di Ludovico il Pio.

⁵ HERMOLDUS NIGER, *Carmen in honorem Hludowici*, l. III, vv. 543-620, E. Dümmler ed. *MGH, Poëtae II*, Berlin 1884, pp. 56-58. I versi di Ermoldo testimoniano che Bera chiese di poter combattere a cavallo, com'era costume dei Goti, mentre i Franchi combattevano a piedi. Ludovico accondiscese alla richiesta di Bera, malgrado la differente tradizione. L'osservazione di Ermoldo è riportata da BOSHOF, *Erzbischof Agobard*, p. 47, che dice che l'uso del duello a cavallo è di origine visigotica.

⁶ L. A. MURATORI, *Dissertazioni sopra le antichità italiane*, vol. 2, Milano 1751, p. 498-499, tratta del medesimo episodio e rifacendosi a Montesquieu ritiene che entrambi i contendenti provenivano dalla Gotia (attuale Catalogna).

⁷ Il sostantivo *res publica* d'altra parte è usato una sola volta da Agobardo in *De diuisione imperii*, l. 1, 3, come fa notare SAVIGNI, *Agobardo di Lione tra Impero cristiano e genesi delle nationes*, pp. 435 - 436, anche se sembra consapevole della dimensione pubblica del potere finalizzato al bene comune (il *profectus publicus*) e fondato sulla gestione di beni fiscali, quindi «pubblici».

⁸ L'analisi su questo tema è condotta da Y. SASSIER, *Le roi et la loi chez le penseurs du royaume occidental du deuxième quart du IX^e à la fin di XI^e s.I.*, in «Cahiers de civilisation médiévale X^e-XI^e siècles», Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, n° 171, 43, Poitiers 2000, p. 253-273.

4.2. Personalità e territorialità della legge in età carolingia: la legge della nazione burgunda

La contrapposizione segnalata da Agobardo tra la verità rappresentata dal Vangelo e la consuetudine rappresentata dalle leggi tribali burgunde, sembrano riproporre quella riportata Agostino⁹ ed enunciata dal vescovo Liboso di Vaga, nel terzo concilio di Cartagine (a. 256), che aveva appunto stabilito l'opposizione tra *ueritas* e *consuetudo*: la consuetudine doveva essere superata, nel momento in cui fosse stata stabilita la verità. Questo principio, valido sul piano religioso, tardò a dare i suoi frutti nella pratica giuridica, per il carattere empirico del diritto, quando il sommarsi delle consuetudini germaniche alla concezione tardocristiana aveva creato una sintesi difficilmente separabile. La giustizia altomedievale del diritto consuetudinario pensò che la sfera divina fosse capace di trasmettere caso per caso, in modo immediato e palese, attraverso un complesso strumentario di riti magici (duelli giudiziari e giudizi di Dio) minute soluzioni per le controversie esistenziali, ogni volta che quell'intervento fosse richiesto. Il potere statale in diverse occasioni aveva verificato l'impossibilità di stabilire una effettiva e documentata corrispondenza tra presunta volontà metafisica ed esito dei conflitti¹⁰. Sia il re longobardo Liutprando, nel 731, che mezzo millennio dopo, Federico II di Svevia, nel 1231, dichiararono in atti ufficiali di non credere al parallelismo tra diritto e fatto, ma di non poterlo demolire, quanto meno nella forma del duello giudiziario, dimostrando così che le scelte razionali erano condizionate negativamente dalla tradizione¹¹.

L'intervento di Agobardo di Lione per abolire norme del diritto consuetudinario è volto pertanto a ristabilire la priorità della *ueritas* sulla *consuetudo*. Quello che appare però come un tentativo di razionalizzazione della pratica giuridica, in realtà, ubbidisce ad un principio di natura metafisica anch'esso, che esprime la subordinazione di qualunque potere terreno alla legge divina, come non manca di ricordare all'imperatore Ludovico il Pio lo stesso Agobardo, quando supplica

⁹ AUG. *De baptismo contra Donatistas libri septem*, 3, 9. 12, M. PETSCHENIG ed., CSEL 51, 203f., Teubner, Wien 1908: *Dicit et Libosus Vagensis: "in Euangelio Dominus 'ego sum', inquit, 'ueritas' (Io. 14, 6), non dicit 'ego sum consuetudo'. Itaque ueritate manifestata, cedat consuetudo ueritati* (CYPR., *Sentent. Episc.* 30).

¹⁰ R. AJELLO, *Dalla magia al patto sociale. Profilo storico dell'esperienza istituzionale e giuridica*, Arte tipografica, Napoli 2013, p. 27.

¹¹ R. AJELLO, *La tradizione giuridica meridionale nel quadro europeo. Storia ed attualità* in «Frontiera d'Europa», a. XIV, 2008, n. 1-2, pp. 25-27. La Chiesa franca si schierò invece contro il diritto tribale, infatti, il III concilio di Valence dell'855 stabilì, secondo l'uso di un'antica osservanza ecclesiastica (forse un riferimento ad Agobardo, come notava Montesquieu) col canone XII il divieto di celebrare duelli giudiziari, considerando chi uccideva un assassino e chi rimaneva ucciso un suicida, il cui nome non poteva essere pronunciato durante l'ufficio e il cadavere non poteva essere seppellito accompagnato dal canto dei salmi, vedi MANSI, *Sacrorum Conciliorum noua et amplissima collectio, Concilium Valentinum III*, Venetiis 1770, vol. 15, coll. 9-10.

l'imperatore di leggere le sue "paginette in contemplazione di quella verità immutabile, che è Cristo nostro Signore" che protegge e sostiene il suo impero¹².

Piuttosto rari i testi consacrati alla legge o alla funzione legislativa del re in età carolingia, nel IX sec. si ricordano: la *Via regia* di Smaragdo di Saint-Mihiel, il *De institutione regia* di Giona d'Orléans e varie opere di Incmaro di Reims, grande teorico della monarchia. In questi testi la parola legge ricorre solo pochissime volte e quasi sempre come attributo del potere legislativo del re¹³. Anche Agobardo dedica delle opere alla concezione della regalità¹⁴, ingaggiando su questo tema un'epica lotta contro Ludovico il Pio.

La sola vera riflessione dell'epoca sulla legge e il diritto in quanto tali figura nell'*Adversus legem Gundobadi* e nel suo corollario *De divinis sententiis contra iudicium Dei* di Agobardo di Lione¹⁵.

Nelle sue opere, Agobardo affronta un tema innovativo per l'epoca: la sostituzione del principio di personalità della legge, (il diritto applicato nelle controversie è determinato sulla base del

¹² Aduers. leg. Gund., 1, 3-7: *ut has quas offero paginulas infatigabiliter legere non dedignemini, in contemplationem summae et incommutabilis illius Veritatis, quae est Christus Dominus noster; de cuius dictis et legibus haec sumpta sunt; quique amanter et uigilanter uestrum protegit et iuuat imperium.*

¹³ Vedi SASSIER, *Le roi et la loi*, pp. 258-259: la parola *lex* e i suoi derivati in Giona designano in genere le leggi divine e in sole due occasioni le leggi naturali.

¹⁴ Durante il governo di Carlo Magno, la legge divina è la norma fondamentale da cui derivano tutte le altre norme, ma quando le leggi umane sono state promulgate, anche l'imperatore ha l'obbligo di rispettarle, pertanto non è *legibus absolutus*. Tale concezione si mantiene almeno fino all'830, quando appunto Ludovico il Pio, venendo meno a questo principio, trasforma a suo piacimento l'*Ordinatio imperii*, circa la trasmissione dell'impero. Le opere di Agobardo sul tema contestano l'inserimento dell'ultimo figlio, Carlo, nato dal suo secondo matrimonio, nell'asse ereditario di Ludovico il Pio. La modifica del primo testamento di Ludovico è agli occhi di Agobardo un sovvertimento del patto stipulato con Dio, grazie al giuramento prestato dall'imperatore, pertanto egli prende le parti di Lotario, l'erede legittimo del titolo imperiale. Tale posizione di Agobardo è ribadita nelle seguenti opere (i numeri delle pagine si riferiscono all'edizione critica di VAN ACKER, *Agobardi: De diuisione imperii* (pp. 245-250); *Liber apologeticus I* (pp. 301-306); *Liber apologeticus II* (pp. 307-312). Pertanto anche Agobardo sembra sostenitore, sulla scia di Gregorio Magno, di un'ideologia di formulazione prevalentemente ecclesiastica circa la concezione dell'*imperium*, che derivava dalla *respublica* romana, come suprema magistratura pubblica, contrapposta alla concezione barbarica della regalità come possesso di un territorio conquistato ed esercizio del comando diretto sui sudditi, vincolati da un rapporto personale di soggezione e di fedeltà, vedi M. CRISTIANI, *Lex-Iustitia. Giovanni Eriugena, maestro palatino e la maturità della cultura carolingia*, in «Schede medievali», n° 2, gen.-giu. 1982, pp. 14-17.

¹⁵ Tale affermazione, nella quale l'indicazione del *De diuinis sententiis contra iudicium Dei* è una mia aggiunta, è in SASSIER, *Le roi et la loi*, p. 258 e nota 6. Circa l'unità costituita dalle due opere di Agobardo, vedi il paragrafo 5.1. *Due opere per la stessa richiesta*. L'interesse che Agobardo ha per le questioni legislative e giudiziarie non si ferma a questi due scritti: egli giudica come frutto di follia le persecuzioni, le torture e le condanne eseguite contro i rei confessi di aver sparso polveri velenose per il bestiame (*De grandine et tonitruis*, 16, 1-14), dalla quale non erano esenti gli stessi giudici; affronta anche il grave problema costituito dal precetto imperiale che proibiva al servo di un giudeo di essere battezzato senza il consenso del suo padrone (*Contra praeceptum impium de baptismo iudaicorum mancipiorum* in VAN ACKER, *Agobardi*, pp. 183-188), dove Agobardo pone la questione del rispetto di leggi contrarie allo spirito cristiano, e la lettera a Ludovico il Pio (*De priuilegio apostolicae sedis*, 4, 8-10), nella quale tratta della necessaria sottomissione del principe alle regole da lui fissate, in relazione all'*Ordinatio imperii* dell'817: *Quia nullatenus quod ita est constitutum a uobis debetis mutare*.

popolo a cui si appartiene) con quello della territorialità della legge (il diritto applicato nelle controversie dipende dal territorio in cui il fatto è accaduto)¹⁶, che qui appare per la prima volta accennato, ma soprattutto è ritenuto un principio utopistico, tanto che lo stesso Agobardo intuisce che la sua applicazione non si potrà realizzare nell'arco della sua vita o di quella dell'imperatore, ma occorreranno molti secoli e il concorso di molti fattori¹⁷. Al tempo di Agobardo, infatti, convivevano nell'impero carolingio etnie diverse, come Franchi, Burgundi, Longobardi, Sassoni, Ebrei, sottomessi all'autorità imperiale di Carlomagno e, dopo di lui, di suo figlio, Ludovico il Pio. I Franchi avevano una loro legge nazionale, la legge Salica¹⁸. Il riconoscimento delle autonomie, da parte dell'imperatore, consentiva di mantenere le leggi nazionali e creava di fatto una frammentazione legislativa con gravi conseguenze sul piano applicativo¹⁹. L'esortazione alla concordia e alla pace è pertanto lo scopo supremo dell'attività del sovrano. Il lessico di Alcuino nella *Admonitio generalis* ricorre continuamente alle parole *pax, concordia, concordia pacis, unanimitas*²⁰.

Il bisogno di avere sottomano l'intero *corpus* dei provvedimenti in vigore era pertanto una necessità oggettiva. In questo senso forse deve essere interpretata la grande raccolta delle leggi germaniche compilata dall'erudito Lupo di Ferrières, commissionatagli intorno all'830, mentre si trovava nell'abbazia di Fulda, dall'imperatore Ludovico il Pio²¹.

La legislazione carolingia era sostanzialmente composta da quattro fonti: i Capitolari generali, norme che avevano validità su tutto il territorio dell'impero; i Capitolari particolari, che costituivano deroghe ad alcuni punti del diritto generale, le Leggi nazionali, raccolte nei codici emanati dai re o

¹⁶ Per avere la prima formulazione del concetto di territorialità della legge bisogna giungere al gesuita spagnolo Francisco Suarez, che nel trattato *De legibus ac Deo legislatore* del 1612 lo definisce come un'obbligazione naturale che determina la soggezione degli individui alla potestà statale in relazione all'effettivo soggiorno dei primi nel territorio su cui lo Stato esercita la propria sovranità, vedi R. BAGGIO, *Il principio di territorialità ed i limiti alla potestà tributaria*, Giuffrè, Milano 2009, p. 2.

¹⁷ *Aduers. leg. Gund.* 14, 21-22: *Sed quia hoc grande est, et forsitan homini impossibile*".

¹⁸ L'interesse per le legislazioni nazionali è testimoniato dalla presenza tra i manoscritti della Biblioteca Municipale di Lione, che raccoglie molti codici appartenuti al diacono Floro (per l'importante ruolo di questo personaggio vedi paragrafo 8.2. *I mettentis*), del ms. 375, *Lex Romana Wisigothorum* o *Breviario d'Alarico*, prodotto a Lione nel IX sec. in parte copiato ed annotato dallo stesso Floro, che contiene oltre alla legge visigotica, anche una parte della legge Salica emendata.

¹⁹ C. de SAVIGNY, *Storia del diritto romano nel Medioevo*, vol. 1, Torino 1854, pp. 65-106. Appena sul trono, Carlo Magno invitò i 400 conti suoi sudditi a mettere per iscritto le leggi nazionali, per controllare maggiormente il territorio.

²⁰ M. CRISTIANI, *Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1978, pp. 16-19, 28-29, illustra la funzione del sovrano come garante dell'unità del *corpus* sociale. L'idea che la regalità fosse equiparata al sacerdozio, come un *ministerium* sacro è un'altra idea presente negli autori del IX sec. come Giona d'Orléans.

²¹ P. GOLINELLI - G. Z. ZANICHELLI, *Leges Salicae, Ripuariae, Langobardorum, Boiariorum, Caroli Magni*, Archivio del Capitolo della Cattedrale di Modena, Il Bulino, Modena 2008. Una copia della raccolta fu donata ad Everardo marchese del Friuli.

dai legislatori delle varie etnie, e le consuetudini, cioè le leggi tribali, che avevano regolato le società dei popoli germanici prima delle loro migrazioni di V sec., tramandate in forma orale. Per ovviare alla frammentazione del diritto, si imponeva una gerarchia delle fonti; seppure al gradino più basso, si conservava la tradizione tribale, che talvolta diventava parte integrante della legge nazionale.

Agobardo dopo aver precisato il valore dell'unità nel messaggio cristiano, nel quarto paragrafo dell'*Adversus legem Gundobadi*, affronta l'argomento che gli sta a cuore: la legislazione burgunda, in vigore in certe zone dell'impero.

Il diritto nazionale burgundo impediva ai soggetti ad esso sottoposto di prestare testimonianza per membri di altre etnie, anche se ne condividevano lo stesso credo religioso ed avevano relazioni di amicizia.

Agobardo rileva le incongruenze di un simile sistema di leggi, facendo l'esempio di un individuo che commetta un reato sotto gli occhi di tutti, ma che non può essere incolpato per mancanza di testimoni ammissibili. Fa quindi appello all'unità dello Stato, che deve riflettere l'unità del popolo nel *corpus Christi*, mentre la linea di demarcazione con chi non è cristiano deve essere netta²².

Poiché la coesistenza di diversi sistemi legislativi è inutile ed anche dannosa, Agobardo fa esplicita richiesta di abrogare le leggi istituite dal re burgundo Gundobado; ciò migliorerebbe le condizioni degli stessi Burgundi²³.

Nella prefazione all'edizione critica del testo delle *Leges Burgundionum*, l'editore²⁴ chiarisce che sotto questo nome vanno le norme emanate da Gundobado tra il 501 e il 516, anno della sua morte. Esse sono attribuite al re Gundobado, dato che il testo della raccolta è preceduto in numerose copie da un editto del re che ne ordina la redazione. Altri manoscritti, che iniziano invece con la prima legge di re Sigismondo (523/524), lasciano supporre che questi abbia recuperato, completato e rielaborato una prima raccolta di Gundobado. Riprendendo il modello romano, la *lex Burgundionum* (legge Borgognona) comprende le costituzioni dei re Burgundi, cui aderirono anche i grandi del

²² *Aduers. leg. Gund.* 6, 1-3: *Hic profecto debet esse discretio et diuisio inter regnum et regnum, id est Christi et diaboli, inter civitatem Dei et ciuitatem diaboli, que faciunt duas plebes.* Sull'idea di unità dell'impero vedi BOSHOF, *Erzbischof Agobard von Lyon*, pp. 41-48, che fa risalire questa visione a Ticonio e alla sua influenza su Agostino, ancora SAVIGNI, *Agobardo di Lione tra Impero romano e genesi delle nationes*, pp. 432-433.

²³ *Aduers. leg. Gund.* 7, 1-4: *Si autem placeret domino nostro sapientissimo imperatori, ut eos (Burgundos scil.) transferret ad legem Francorum, et ipsi nobiliores efficerentur, et haec regio ab squaloribus miseriarum quantulumcumque sublevaretur.*

²⁴ Cfr. *Legum sectio I legum nationum Germanicarum*, L. R. SALIS-MAYENFELD (de) ed., *MGH, Leges Burgundionum*, tomus II, pars I, Hannover 1892, approfondimenti nella *Praefatio*, pp. 3-14.

regno. La raccolta contiene norme che riguardano il matrimonio, la successione, le libertà, oltre al guidrigildo e le pene da applicare nelle cause tra Burgundi, mentre la *lex Romana Burgundionum* attiene i processi tra questi ultimi e i Romani. La ricerca storica ha dimostrato che l'estensore della raccolta utilizzò il codice Teodosiano e probabilmente anche le *Sentenze* di Giulio Paolo. Sebbene le copie più antiche dei 14 manoscritti conservati risalgano a non prima del IX sec., la *lex Burgundionum* è la principale fonte scritta del regno burgundo, esistente nel periodo compreso tra Tarda Antichità e Alto Medioevo; il testo di legge sopravvisse alla caduta del regno, rimanendo in vigore anche sotto il dominio franco. Al momento dell'annessione del secondo regno di Borgogna (1038), anche Corrado II fece riferimento alla *lex Burgundionum*, intendendo però probabilmente non la vecchia legge, ma il diritto consuetudinario burgundo in vigore in quel periodo. La seconda opera giuridica per importanza dei Burgundi, la *lex Romana Burgundionum*, era composta da 47 titoli, alla cui base vi erano diverse fonti giuridiche romane (codici Teodosiano, Gregoriano, Ermogeniano, le *Sentenze* di Giulio Paolo e un'opera di Gaio). Di essa si sono conservati tre frammenti e una sola copia completa; il manoscritto più antico risale al VII sec. La genesi della legge è ancora oggetto di discussione: emanata forse già da Gundobado, ma più probabilmente da Sigismondo, la *lex Romana Burgundionum* indicava ai giudici quali erano le modalità di applicazione del diritto romano nei confronti della parte galloromana della popolazione. L'insediamento dei Burgundi comportò dapprima un procedimento che prevedeva la cessione di quote fiscali, senza la modifica della proprietà fondiaria, e in seguito una cessione dei beni immobili, rispecchiata dalle norme della *lex Burgundionum*, secondo cui ai Burgundi spettavano due terzi dei campi, un terzo degli schiavi e la metà di case, fattorie, orti e terreni boschivi o pascolivi.

4.3. Un campione dell'ortodossia: Avito di Vienne

Secondo Agobardo, la legge burgunda, che consentiva i duelli giudiziari e le ordalie, è una legge del mondo materiale, totalmente in contrasto con i precetti spirituali cristiani. A sostegno, porta l'esempio di Avito, vescovo di Vienne (494-523), che condannò le norme del diritto burgundo nel corso delle discussioni e degli scambi epistolari avuti con il re Gundobado.

Avito ci viene presentato da Agobardo come un modello non solo di santo vescovo, ma anche di eloquenza, di acume critico, di predicatore, di scrittore e di poeta²⁵.

²⁵ R. PEIPER ed., *Alcimi Ecdicis Aviti Viennensis episcopi opera quae supersunt*, MGH, AA, 6, 2, Berlin 1883; vedi pure PL 59; AVITUS, *Histoire spirituelle*, Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1999.

Di nobile famiglia senatoria, Avito (450-523), imparentato con Sidonio Apollinare e con l'imperatore omonimo, fu uno di quei personaggi del VI sec. in cui si riuniscono tre elementi: origine senatoria, influenza politica e pratica letteraria, che si ritrovano in personaggi come Paolino di Nola, Ausonio e appunto Sidonio Apollinare. Fu eletto vescovo di Vienne nel 494. Nel 517, insieme a Vivenziolo, vescovo di Lione, presiedette al concilio di Epaone, che stabilì 40 canoni per regolare la condotta di vita del clero. Nel suo tentativo di convertire i Burgundi ariani, probabilmente tenne delle pubbliche discussioni alla presenza del re Gundobado. Se non riuscì a convertire Gundobado dalla fede ariana al cattolicesimo, Avito riuscì nell'intento con suo figlio, Sigismondo, che fece pubblica abiura della fede ariana. Di Avito ci restano 86 lettere che ne testimoniano gli importanti contatti; è famosa ad esempio la lettera che inviò al re Clodoveo, quando seppe del suo battesimo. Oltre che all'epistolografia, si dedicò alla poesia, nel tentativo, comune anche ad altri autori del periodo, di dare dignità letteraria ai contenuti dottrinali del cristianesimo. Scrisse pertanto un poema epico dal titolo *De spiritalis historiae gestis*, che descrive episodi salienti del Pentateuco: creazione, peccato originale, diluvio universale, passaggio del Mar Rosso²⁶. Altra opera poetica è il *De virginitate*, lode alla castità dedicata alla sorella Fuscina, predestinata alla monacazione²⁷.

I mss *Par. lat.* 8913 e 8914 conservano incorniciati in telai di carta frammenti di fogli papiracei con le sue epistole e le omelie. I manoscritti costituiscono un'eccezionale testimonianza di conservazione di papiri occidentali. La disposizione attuale dei frammenti e le condizioni in cui vennero rinvenuti a Lione alla metà del XVI secolo non forniscono chiari indizi sulla consistenza del codice o dei codici originari. Probabilmente si tratta di copie allestite subito dopo la morte del vescovo Avito, quindi a metà del VI sec., come memoria dei materiali lasciati imperfetti dall'autore, la cui permanenza a Lione almeno dal IX secolo è pressoché certa grazie alle annotazioni del diacono Floro che vi si trovano in più punti²⁸.

Agobardo cita, in diverse opere, brani dei *Dialogi* di Avito con Gundobado, che sono stati ritenuti forse trascrizione delle discussioni antiariane a cui abbiamo prima accennato, ma che non ci sono pervenuti. Avito avrebbe scritto anche un'altra opera contro gli ariani, per cui col titolo *Contra Arrianos* si indicano gli *excerpta* selezionati da Floro di Lione e posti nel suo commentario alle *Epistole* di Paolo e che non corrispondono ai frammenti riportati da Agobardo nelle sue opere;

²⁶ A. ARWEILER, *Die Imitation antiker und spätantiker Literatur in der Dichtung 'De spiritalis historiae gestis' des Alcimus Auitus*, De Gruyter, Berlin 1998.

²⁷ AVITUS, *Éloge consolatoire de la chasteté*, Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 2011.

²⁸ P. RADICIOTTI, *I frammenti papiracei di Avito. A proposito dell'origine merovingica*, in «Segno e Testo» 6, 2008, pp. 73-120.

tuttavia non è escluso che Avito abbia potuto scrivere un'opera conosciuta come *Dialogi*²⁹. Nell'*Aduersus dogma Felicis* (39, 2), Agobardo fa riferimento ad un'opera di Avito sull'incarnazione del Salvatore e in altri due luoghi del testo (41, 1-12 e 14-22)³⁰ riporta citazioni di Avito che provengono rispettivamente dall'opera *Contra Eutychianam haeresim*³¹ e dalla epistola 30³².

4.4. Dalla polemica contro la legge burgunda a quella contro i giudici corrotti e gli spregiatori della tradizione

La legge Gundobada fa uso della violenza; ricorrere ad essa, ribadisce Agobardo, è proprio dei nemici di Cristo. Invece i discepoli di Gesù hanno avuto ragione soccombendo e non uccidendo; i cristiani furono perseguitati e non persecutori. I paragrafi 8 e 9 sono ricchi di tensione retorica, tutta giocata sull'antitesi tra cristiani (pacifici e vittime) e non cristiani (violenti e carnefici), che sembra ricordare pagine di Eusebio, Lattanzio, Tertulliano.

Oltre alla polemica contro le crudeli leggi promulgate da un pagano ed eretico (ariano) come Gundobado, Agobardo inserisce una critica all'autorità civile del suo tempo che non celebra giusti processi e non rispetta le decisioni prese in seno ai sinodi dei vescovi locali, che non ritiene autorevoli, preferendo dare importanza a leggi barbare, contrarie allo spirito cattolico, nocive all'unità dello Stato.

L'arbitrarietà dei giudizi e la corruzione dei giudici era il *thema* anche dell'opera: *Contra iudices* di Teodulfo d'Orléans³³, uno dei più stretti collaboratori di Carlo Magno ed Alcuino, che

²⁹ L'esistenza di un'opera antiariana di Avito intitolata *Dialogi*, in cui l'interlocutore del vescovo era il re Gundobado, è un'interpretazione *a posteriori* derivata dall'*editio princeps* delle opere di Avito da parte di J. SIRMOND, *Sextus Alcimus Ecditius Auitus*, Paris 1643, pp. 17-18, che ha raccolto le testimonianze a proposito di un tale scritto antiariano di Avito, nominato nelle seguenti fonti: la *Vita Auiti*, in tre opere di Agobardo di Lione, cioè l'*Adversus legem Gundobadi* (13, 16-19 e 20-27); il *Contra iudicium Dei* (6, 1-8); il *De picturis et imaginibus* (9, 3-15) e nel commentario alle lettere di San Paolo (ms. 484 della Biblioteca Municipale di Lione) di Floro di Lione (per il quale vedi il paragrafo 8.2. *I mittenti*), che contiene *excerpta* di Avito, provenienti *ex libris contra Arrianos* ed *ex litteris contra Arrianos*. Il *Contra Arrianos* di Avito per Peiper sarebbe stata la stessa opera, che alcune fonti indicavano col titolo di *Dialogi* (vedi nota 14 *supra*, R. PEIPER ed. cit. pp. V-XI e 161-164), dato che l'epistola 30 di Avito, che Peiper considera come la parte finale dell'opera *Contra Arrianos*, ricostruita attraverso la tradizione indiretta, era indirizzata al re Gundobado, questo ne avrebbe giustificato il titolo *Dialogi*, ma esaminandone i resti, non si evidenzia in essa la struttura del dialogo. In realtà l'epistola 30 di Avito è una lettera teologica indipendente, scritta con la consueta libertà di espressione presente nell'epistolario intercorso tra Avito e Gundobado. Le indicazioni date dalla *Vita Auiti* (p. 177,15, Peiper) e dai riferimenti presenti nelle opere di Agobardo, farebbero pensare tuttavia che Avito scrisse effettivamente un dialogo in cui Gundobado era il suo interlocutore. Sull'argomento vedi D. SHANZER - I. WOOD (a cura di), *Avitus of Vienne. Selected Letters and Prose*, Liverpool University Press, Liverpool 2002, pp. 163-164 e 187-192.

³⁰ *Aduersus dogma felicis* in VAN ACKER, *Agobardi*, pp. 106 e 108-109.

³¹ AVITUS VIENNENSIS, *Contra Eutychianam haeresim*, MGH, AA, VI, 2, p. 19.

³² AVITUS VIENNENSIS, *Ep. 30*, *ibid.*, p. 61.

³³ THEODULPHUS AURELIANENSIS, *Carmina*, 28, Dümmler ed. MGH, *Poëtae*, I, Berlin 1881, pp. 493-517.

scrise il carne a commento del viaggio che compì come *missus dominicus* nei territori della Settimania, attuale Languedoc - Roussillon, in compagnia di Leidrad, vescovo di Lione, predecessore e maestro di Agobardo. Teodulfo, nel carne citato, lamenta la corruzione dei giudici emersa durante l'ispezione in quelle terre; essi sono pronti a venderli per denaro e doni, avvilendo così il concetto di giustizia insito nei *capitularia*, che avevano in Teodulfo uno dei massimi ispiratori³⁴. Anche Agobardo evidenzia che le cause giudiziarie dei suoi tempi, specie nei territori Burgundi, trovano soluzione grazie allo spergiuro e alle regalie accettate dai giudici corrotti³⁵. L'analogia con le tematiche del carne di Teodulfo potrebbe essere una conferma della presenza di Agobardo durante il viaggio di missione compiuto da Teodulfo e Leidrad nel 792, che fu occasione della composizione³⁶.

Proprio le ingiustizie, nota Agobardo, sono la causa del declino e della fine dei regni, che per questo passano da un popolo all'altro³⁷; Agobardo trae questo concetto dal libro dell'Ecclesiastico, ma esso ha la sua formulazione più famosa nel libro di Daniele (2, 31 e segg.), in cui il profeta spiega che l'oro, l'argento, bronzo e ferro che compongono la statua sognata da Nabucodonosor rappresentano i regni degli assiri, dei medi, dei persiani e dei macedoni che si avvicenderanno sulla terra e che verranno distrutti. Ad essi succederà un quinto regno che non sarà distrutto, ma durerà in eterno e la cui sovranità non sarà trasmessa ad altro popolo³⁸. L'identificazione di questo quinto regno con l'impero romano risaliva al I sec. d. C., come appare in Velleio Patercolo che cita Emilio Sura³⁹. Già presente in Polibio, attraverso Pompeo Trogo (e quindi Giustino suo epitomatore) l'idea

³⁴ Sull'interpretazione del *contra iudices* di Teodulfo d'Orléans vedi G. MONOD, *Les mœurs judiciaires au VIII^e siècle d'après la "paraenesis ad iudices" de Théodulf* in *Revue Historique*, t. 35, fasc. 1, 1887, pp. 1-20.

³⁵ *Aduers. leg. Gund.* 10, 8-10: *Nam si haec duo iudicia temporibus nostris peruenirent, quid iudices dicerent, facile est aduertere, ante quos maxime periuria aut munera finem rebus imponunt.*

³⁶ Ad ipotizzare che vi sia una diretta dipendenza dal poemetto di Teodulfo dei due scritti sulla legislazione burgunda di Agobardo è P. C. JACOBSEN, *Il secolo IX in Letteratura latina medievale*, a cura di C. LEONARDI, SISMELE, Ed. del Galluzzo, Firenze 2003, pp. 88-90. Secondo Jacobsen, l'ipotesi del quale mi sembra condivisibile, al viaggio, effettuato nel 798 nella regione della Burgundia e della Valle del Rodano, avrebbe potuto partecipare anche Agobardo. Egli sarebbe partito coi *missi* da Lione, trovandosi, presso il vescovo Leidrad già da alcuni anni, se ci si basa sulla cronologia fornita dagli *Annales Lugdunenses* (per i quali vedi *Introduzione: Dati biografici*, che riportano l'arrivo di Agobardo a Lione già nel 792). Secondo l'ipotesi di M. RUBELLIN, *Eglise et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Presses Universitaires de Lyon, 2003, appendice 2, pp. 186-1876 e 220-221, che segue la lettura di Boshof degli *Annales Lugdunenses*, i *missi* avrebbero invece incontrato Agobardo durante il viaggio in Settimania e da quel momento egli avrebbe collaborato col vescovo Leidrad.

³⁷ *Aduers. leg. Gund.* 10, 10-13: *Quanta autem necessaria sit integritas iudiciorum regnis et gentibus, Scriptura testatur, dicens: Regnum a gente in gentem transfertur propter iniustitias, et iniurias, et contumelias, et diuersos dolos.*

³⁸ Dan. 2, 44: *Et regnum eius populo alteri non tradetur comminuet et consumet universa regna haec et ipsum stabit in aeternum.*

³⁹ VELL. 1, 6: *Aemilius Sura de annis populi Romani: "Assyrii principes omnium gentium rerum potiti sunt, deinde Medi, postea Persae, deinde Macedones; exinde duobus regibus Philippo et Antiocho, qui a Macedonibus oriundi erant, haud multo post Carthaginem subactam deuictis summa imperii ad populum Romanum peruenit. Inter hoc tempus et initium regis Nini Assyriorum, qui princeps rerum potitus est, intersunt anni MDCCCCXCV".*

della *translatio imperii* diventerà con Ippolito e Tertulliano uno dei motivi favoriti della teologia politica, presente anche con variazioni in Paolo Orosio⁴⁰. In Tertulliano in particolare la *translatio imperii* termina con *Roma aeterna* e proprio l'impero romano è destinato a durare sino alla fine del mondo⁴¹. Per questo motivo gli intellettuali carolingi avevano convalidato con i loro scritti la continuità tra l'impero romano e l'impero carolingio, addirittura trovando affinità genealogica tra i Franchi e i Troiani, progenitori dei Romani. Una prima elaborazione di questa teoria si trova in un'opera del longobardo Paolo Diacono, che negli anni della sua permanenza alla corte di Carlo scrisse, su commissione dell'arcicappellano Angelramno di Metz, i *Gesta Episcoporum Mettensium*, in cui si sostiene che Anschis, padre di Pipino di Héristal, fondatore della dinastia carolingia, derivasse il suo nome da Anchise, padre di Enea⁴². La visione provvidenziale giustificava quindi ogni passaggio del potere in mani diverse, ma a sostegno della stabilità dell'impero era necessario ipotizzare una continuità tra l'impero romano e quello franco, come fece Paolo Diacono.

Partendo da queste premesse quindi, Agobardo giustifica la sottomissione dei Burgundi ai Franchi come una necessaria conseguenza delle ingiustizie da essi perpetrate; la mancata adesione al cristianesimo o la loro tarda e sofferta conversione, infatti, li rendeva indegni del dominio temporale. Si percepisce qui l'opposizione tra identità civilizzata e alterità barbarica, che risaliva al modello

⁴⁰ M. SORDI, *Storia greca e romana, prolusione in Antichità classica. Enciclopedia tematica aperta*, Jaca Book, Milano 1993, p. 183; F. FABBRINI, *Paolo Orosio, uno storico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979, pp. 348-366, ma soprattutto per il concetto di *translatio imperii* nell'età carolingia vedi W. GOEZ, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958, pp. 63-76, in cui chiarisce che l'idea di *translatio imperii* non si può collegare all'incoronazione di Carlo Magno, poiché non ci fu passaggio di potere dai Greci ai Franchi. La *Nova Roma* non poteva sorgere in una posizione periferica rispetto all'impero come Aachen. Alcune fonti sostengono che solo col possesso di Roma, Carlo poteva guadagnare l'impero e che l'incoronazione sottintendeva l'idea che l'imperatore era anch'esso soggetto alla legge. Solo gli *Annales* di Lorsch accennano alla supremazia di Carlo Magno anche su Bisanzio in virtù della consacrazione ad imperatore e Notkero Balbulo pur non parlando chiaramente di *translatio imperii*, vi accenna quando definisce l'imperatore Carlo, testa della nuova statua voluta da Dio, con riferimento alla profezia di Daniele, prima citata. Riguardo a Carlo Magno si deve piuttosto parlare di una *Renouatio imperii*. Vedi anche T. HEINZ, *Translatio imperii* in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 8, 1997, coll. 944-946, sugli stessi argomenti.

⁴¹ TERTUL., *Apol.* 31, 1 e segg.

⁴² PAULUS DIACONUS, *Gesta Episcoporum Mettensium*, MGH, SS, 10, G. WAITZ, ed., Hannover 1852, pp. 531-551; *PL* 95, col. 705B: *Anchisi nomen ab Anchise patre Aeneae, qui a Troia in Italiam olim uenerat, creditur esse deductum. Nam gens Francorum, sicut a ueteribus est traditum, a Troiana prosapia trahit exordium*. La notizia fu utilizzata da Paolo anche in *Historia Langobardorum* 6, 23. Gli attuali studi di storia del periodo tardo-antico e alto-medievale, partendo da questa percezione dei popoli del senso di continuità con il passato, hanno proposto di leggere le invasioni dei popoli barbari come un non-evento o una non-rottura con la tradizione romana, ma piuttosto come una trasformazione dell'impero romano, che aveva inglobato man mano gruppi di etnia germanica nei suoi confini e spesso li aveva associati alle file dei suoi legionari. La tesi della continuità in particolare è sostenuta da P. BROWN, *La formazione dell'Europa cristiana*, (2003), Mondadori, Milano 2011, pp. 11-19, 45-63, 115-1176; una ricostruzione dei movimenti delle tribù germaniche e dei rapporti di queste con l'impero romano è in M. ROTILI, *Migrations, Ethnogeneses, Romano-Germanic Kingdoms* in P. DE VINGO, *From Tribe to Province to State*, BAR International Series 2117, Archeopress, Oxford 2010, pp. V-XV.

dualista sviluppato dalla cultura antica grazie al concetto antonimo e asimmetrico di Romano / Barbaro, che nel Medioevo si modifica in cattolico / non cattolico, mentre non è percepita affatto la comune origine germanica, se mai essa sia stata percepita o non sia stata piuttosto un'idea elaborata dai Romani (in autori come Cesare e Tacito) e ripresa per motivi ideologici nel XIX sec. da linguisti, storici e folcloristi ⁴³.

Pertanto Agobardo avverte (*Aduers. leg. Gund.* 10, 10-13) che vi sarebbero state gravi conseguenze se l'imperatore Ludovico il Pio avesse continuato ad accreditare la validità del loro sistema di leggi, permettendone l'assunzione tra quelle franche, perché avrebbe messo in pericolo la sopravvivenza stessa dell'impero, non meritando più la protezione divina. Il ruolo del vescovo pertanto è di fondamentale importanza, poiché, stabilendo quali siano i comportamenti che possono alienare la grazia divina, non si propone come un semplice consigliere, quindi, ma come un arbitro depositario delle regole e perciò in grado di guidare le scelte dell'imperatore⁴⁴.

Se nel campo legislativo, Agobardo è fautore dell'unità, in quello religioso sostiene la validità delle deliberazioni dei concili sinodali dei vescovi locali, in coerenza con la sua posizione conservatrice e tradizionalista, come dimostra nel paragrafo 12, dove difende la validità delle decisioni prese nei sinodi vescovili di Gallia.

La polemica di Agobardo investe anche la politica ecclesiastica carolingia, che imponeva di uniformare la liturgia delle chiese di Gallia a quella stabilita da Roma, con il conseguente abbandono delle liturgie locali, registrate nei *canones Gallicani*. I canoni Gallicani definivano le tradizioni ecclesiastiche in vigore in Gallia ai tempi di Agobardo ed erano ritenuti influenzati dalla chiesa orientale, mozarabica, conservando caratteristiche più solenni ed enfatiche; erano in contrapposizione alla chiesa occidentale romana ed africana e contribuivano a rendere molto variegato il panorama liturgico dell'alto Medioevo. Non tutti concordano però sulla contrapposizione tra un *ordo Romanus* e gli altri rituali liturgici. Proprio il predecessore di Agobardo, Leidrad, in una sua celebre lettera a Carlo Magno, relativa ai progressi da lui promossi nella sua diocesi, afferma di aver ripristinato la

⁴³ W. POHL, *Aux origines d'une Europe ethnique. Transformations d'identités entre Antiquité et Moyen Âge*, in «Annales, Histoire, Sciences Sociales», a. 60, n. 1, 2005, pp. 183-208, sul problema della percezione e del cambiamento dell'identità etnica dei *regna* dal V sec. in poi, in particolare tra Longobardi e Franchi per una più precisa conoscenza della storia del Medioevo.

⁴⁴ A proposito di un'altra opera eminentemente politica di Agobardo, la *De divisione imperii (ad Ludovicum)*, SAVIGNI, *Agobardo di Lione tra Impero cristiano e genesi delle nationes*, p. 428 e nota 38, fa notare che “la *res publica* è affidata al governo dell'imperatore cristiano (definito *fidelis praelatus*), nei confronti del quale i *subiecti* devono osservare la *fides*, ma non sono confinati in un ruolo puramente passivo, in quanto hanno il dovere di informarlo dei pericoli anche spirituali che vedono incombere su di lui”.

salmodia secondo il rito che si svolgeva nel *sacrum palatium*⁴⁵. Il rito celebrato nella cappella palatina era quello romano, secondo il desiderio di Carlo Magno⁴⁶.

Proprio per la difesa dei canoni gallicani, Agobardo diverrà in seguito fonte autorevole a sostegno dell'autonomia della chiesa lionese rispetto a quella romana⁴⁷, infatti, nell'*Adversus legem Gundobadi*, Agobardo sostiene la validità della tradizione attestata dai *canones Gallicani*, alla quale si oppongono i *neuterici Romani*⁴⁸ difensori del nuovo per partito preso. A chi si riferisse di preciso Agobardo con la definizione *neuterici* non è dato sapere. Può darsi che con tale termine indicasse genericamente la Chiesa di Roma e non personaggi particolari. Sta di fatto che le assemblee conciliari di Gallia, alle quali non avevano preso parte i rappresentanti di Roma, non erano state ritenute valide. Ammettendo la legittimità dei *canones Gallicani*, Agobardo si schiera invece dalla parte della tradizione lionese, implicitamente sostenendo che i riti della liturgia lionese, ispirandosi alla chiesa orientale, fossero più antichi di quelli romani (in questo senso andrebbe inteso *neuterici*).

Nel paragrafo 12, Agobardo affronta perciò un'altra questione spinosa del suo tempo: la validità dei concili o sinodi locali. Il proliferare di sinodi vescovili, le cui deliberazioni avevano la pretesa di universalità, fece sorgere la necessità di stabilire i criteri per determinare l'ecumenicità dei concili, criteri che furono stabiliti nel II Concilio di Nicea del 787, ritenuto il VI concilio generale, per controbattere alla pretesa ecumenicità del concilio di Hieria del 754 in senso iconoclasta. Infatti, come vedremo nel capitolo 6, dedicato al *De picturis et imaginibus*, i decreti di quest'ultimo concilio non furono approvati da importanti chiese, tra cui quella di Roma. Il dibattito sulla questione si può

⁴⁵ LEIDRAD, *Epistolae*, E. DÜMMLER ed., *MGH*, IV, *Ep. Karolini aevi* II, Berlin 1895, pp. 542-543: *in Lugdunensi Ecclesia ordo psallendi restauratus est ut iuxta vires nostras secundum ritum sacri palatii nunc ex parte agi videatur quicquid ad divinum persolvendum officium ordo deposcit.*

⁴⁶ Vedi L. MARCHESI, *La liturgia gallicana ne' primi otto secoli della chiesa*, t. II, Roma 1867, p. 375 e segg. ritiene pretestuose le divisioni tra le liturgie e sostiene che il messale romano-gelasiano, in buona sostanza, era alla base anche di quello lionese. In realtà già alla fine dell'epoca merovingia c'era stata la capacità d'integrare elementi romani nel rito gallicano senza che quest'ultimo perdesse la sua identità; ma è durante la prima metà dell'VIII sec. che il fenomeno della romanizzazione della liturgia carolingia trova il suo compimento, vedi C. VOGEL, *La romanisation du culte à l'époque carolingienne, une entreprise politique*, in *Culto cristiano e politica imperiale carolingia*, XVIII Convegno del Centro Studi sulla Spiritualità Medievale, Todi, 9-12 ottobre 1977, Todi 1979; M. KUNZLER, *La liturgia della Chiesa*, v. 10, Jaka Book, Milano 2003, pp. 269-270.

⁴⁷ P. PITHOU, *Traité des droits et libertés de l'Eglise Gallicane. Preuves des libertés de l'Eglise gallicane*, Parigi 1651, t. 1, cap. 31, p. 193, fra gli altri cita tre passi desunti dalle opere di Agobardo a sostegno dell'autonomia della chiesa Gallicana. Il primo di essi è in *De dispensatione ecclesiasticarum rerum*, 20, 1-8 (VAN ACKER, *Agobardi*, p.134): *Verum quia sunt qui Gallicanos canones, aut aliarum regionum, putent non recipiendos, eo quod legati Romani seu imperatoris in eorum constitutione non interfuerint, (fin qui la citazione di Pithou) restat, ut etiam sanctorum clarissimorumque patrum doctrinas et expositiones diversosque tractatus, ut sunt Cypriani, Athanasii, Hilarii, Hieronimi, Augustini, doceant non esse recipiendos, quia cum hæc tractarent, uel exponerent, legati Romani siue imperatoris non aderant.* Gli altri due brani di Agobardo citati a sostegno dell'autonomia della chiesa Gallicana sono appunto tratti da *Advers. leg. Gund.* 12, 1-6 e 14-20, pur facendo un po' di confusione tra i titoli dei trattati e ripetendo due volte lo stesso brano.

⁴⁸ Per il valore di *neuterici* vedi *infra* in nota.

cogliere sullo sfondo delle parole di Agobardo, che puntualizza la sua disponibilità a riconoscere l'autorevolezza delle deliberazioni dei concili ecumenici o generali, come quello di Nicea e Calcedonia ed altri, ma sostiene che non si devono dimenticare i decreti dei concili locali, che costituiscono comunque un punto di riferimento, utile per superare gli abusi dettati dall'arbitrio dei singoli. Altri (evidentemente l'autorità civile) ignorano tali decreti pronunciati da numerosi santi vescovi cattolici, mentre gli arbitri stabiliti dalla volontà del solo Gundobado, un re eretico per giunta, sono accolti con valore di legge, come se provenissero da Dio⁴⁹.

Le considerazioni di Agobardo hanno un forte accento critico che mostrano il desiderio che i poteri, sia ecclesiastico che laico, riconoscano validità alle decisioni delle assemblee sinodali locali e non le prevarichino affermando la volontà del singolo. Agobardo sembrerebbe quindi propendere, per dirla in termini moderni, per il predominio del concilio dei vescovi sul papa e per una monarchia di tipo costituzionale, dove però l'assemblea sia costituita dai santi vescovi cattolici.

Tale visione è conforme alla teoria della collegialità episcopale o gallicanesimo teologico, che vediamo qui affermata già prima delle rivendicazioni di Incmaro di Reims nei confronti del papa, che implicitamente portavano al riconoscimento di un'autonomia della chiesa franca e certamente prima delle formulazioni ufficiali delle "libertà gallicane" del 1407⁵⁰. Agobardo estende la competenza dell'assemblea dei vescovi di Gallia anche al fronte politico, rivendicandone l'autorità in materia legislativa. Le decisioni dei canoni Gallicani pertanto dovevano valere come leggi almeno sul territorio franco.

Nell'epoca carolingia, particolarmente feconda di attività sinodali e conciliari, anche i sinodi diocesani furono utilizzati soprattutto per assimilare ed attuare le decisioni e i decreti dei concili provinciali. A questo scopo essi si celebravano dopo gli stessi concili con lo scopo preciso di promulgare localmente i loro decreti, facendoli così conoscere al clero e vigilando sulla loro attuazione; per questo motivo rientrava nei compiti dei sinodi anche il dovere di giudicare, correggere

⁴⁹ *Aduers. legem Gund.* 12, 14-24: *Neque hoc idcirco dicitur, ut passim omnium episcopalium conuentuum sanctiones aequali auctoritate recipiendae credantur, ut Nicaeni, Chalcedonensis, et caeterorum generalium ex totius mundi consensu congregatorum et receptorum. Sed quia congrua ueneratione pro causis necessariis, quarum definitiones in illis generalibus non inueniuntur, fides sit eis adhibenda religione debita; et melius sit unicuique eorum sequi auctoritatem, quam proprium sensum; et sine aliquo dolore transiri non possit, cum definitiones multorum et sanctorum atque catholicorum praetermittantur, et unius Gundobadi regis haeretici lex attente, quasi a Deo data, tenetur.* Non è chiaro a quale concilio di Nicea Agobardo si riferisca, se il I del 325, che stabilì la professione di fede e proibì le idee di Ario, o il II del 787, che ripristinava il culto delle immagini dopo la persecuzione iconoclaste, o ad entrambi; il concilio di Calcedonia risale al 451, in esso fu decretata l'eresia della concezione monofisita.

⁵⁰ G. BEDOUELLE, *Gallicanesimo*, in *Dizionario di storia della chiesa* (1994), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997, pp. 101-103.

e punire chi aveva violato i canoni dei concili provinciali⁵¹. In effetti accanto ai *capitularia* e alle altre realtà legislative presenti nel territorio franco, anche i concili potevano emanare disposizioni che avevano valore di leggi (vedi le proibizioni ai giudei di circolare dal giovedì santo al lunedì in albis nel capitolo 7. *De iudaicis superstitionibus*).

Agobardo rivendica appunto il valore di legge delle decisioni conciliari locali, che si occupano di contingenze che non possono essere contemplate nei concili generali; nei regni visigotico e merovingio ciò era avvenuto grazie alla collaborazione tra i vescovi ed i re (un esempio importante di tale accordo tra potere della chiesa e dello stato emerge nei provvedimenti contro i giudei presi dal re Sisebuto in Spagna, sotto l'influenza del vescovo Isidoro di Siviglia). In Francia invece il particolare rapporto che da sempre univa i re Franchi al vescovo di Roma impediva di fatto la collaborazione con i vescovi locali; infatti, Carlo Magno decretò la romanizzazione della chiesa franca incontrando la resistenza, come possiamo vedere anche dagli scritti di Agobardo, del clero carolingio più conservatore e tradizionalista.

Nello stato franco che non tiene in conto i decreti dei vescovi, ma quelli dell'ariano Gundobado, le sentenze non possono che essere ingiuste, ad esse Agobardo oppone esempi biblici luminosi: Salomone, Daniele, Susanna. Per avere giustizia, però, non bastano onesti giudici, dibattimenti nei tribunali e veraci testimonianze, bisogna anche confidare nell'aiuto di Dio.

La *conclusio* della lettera agobardina all'imperatore appare piuttosto disincantata, affidata com'è a quell'*utinam placeret omnipotenti Deo, ut sub uno piissimo rege una omnes regerentur lege*⁵² e alla consapevolezza che l'unità della legge presupporrebbe l'uguaglianza dei popoli davanti ad essa, ma la realizzazione di tale concordia non è questione che possa risolversi nell'arco di una vita umana. L'imperatore, cioè, anche volendo, non potrebbe realizzare un progetto così impegnativo che richiede il lavoro di più generazioni. E mentre con queste parole Agobardo ricorda all'imperatore la sua caducità, contemporaneamente lo invita a fare quello che sarebbe nelle sue possibilità, cioè abrogare almeno la legge Gundobada, così inutile e nociva. La visione futura dei popoli *concordes in*

⁵¹ G. CORBELLINI, *Il sinodo diocesano nel nuovo Codex iuris canonici*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1986, p. 12. Come avverte G. PICASSO, *La Bibbia nelle collezioni canoniche e nei concili medievali* in *La Bibbia nel Medioevo* a cura di G. Cremascoli e C. Leonardi, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, p. 97, nel paragrafo *I sinodi medievali* afferma che non è stato studiato sufficientemente l'uso delle Scritture da parte dei sinodi, "esso diventa molto più consistente in età carolingia. La ripresa della cultura biblica si avverte anche nella legislazione sinodale delle singole chiese che a volte assume proprio attraverso i riferimenti biblici, uno spessore morale di notevole rilievo".

⁵² *Aduers. legem Gund.* 14, 18-20.

*unum*⁵³ conferisce ad Agobardo la dimensione di un autentico profeta della modernità, tanto da suscitare anche l'apprezzamento degli illuministi. A proposito della lotta alle ordalie, infatti, Agobardo è citato nella *Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert⁵⁴, come esempio di pensatore antioscurantista e di vero portatore del messaggio cristiano e da Montesquieu nel suo *L'esprit des lois*, come colui che sensibilizzò la Chiesa contro l'uso dei duelli giudiziari e che testimonia la lunga convivenza del diritto romano accanto a quello burgundo⁵⁵.

4.5. La struttura del testo

La supplica si apre con un preambolo (1, 1-10), nel quale Agobardo utilizza il *topos* dell'umiltà e della modestia per la *captatio benevolentiae*; il linguaggio è quello rituale che un suddito ossequioso deve utilizzare nei confronti dell'autorità imperiale. Le perifrasi con cui Agobardo si rivolge alla persona di Ludovico il Pio attengono all'idea di mansuetudine, prudenza, bontà, tranquillità; in genere i sostantivi sono accompagnati da aggettivi che esprimono l'idea di saldezza, immutabilità, sacralità (*imperturbabilem mansuetudinem uestram, tranquillissimam prudentiam uestram*, 1, 1-2; *benignissime et sacer imperator*, 5, 1-2). Per sé, il vescovo di Lione riserva aggettivi, che sottolineano l'inadeguatezza (*minimus omnium*, 1, 8; *indignus*, 5, 3; *seruo uestro licet ultimo tamen fideli*, 5, 7-8), diminutivi⁵⁶ per segnalare l'enorme distanza dall'altezza imperiale (*pusillis*, 5, 3; la sua lettera è definita *paginulas*, 1, 3). Questo tono di sottomissione però cambia quasi subito, non appena il vescovo fa presente che la sua lettera offre l'occasione di riflettere sulle verità annunciate da Gesù Cristo, immediatamente posto come autorità più alta dello stesso imperatore, in quanto questi deve la sua prosperità al fatto che Cristo *amanter et uigilanter uestrum protegit et iuuat imperium* (1, 6-7).

⁵³ Utilizzo qui il motto dello stemma comunale di Benevento, la cui origine è incerta. Risalirebbe forse al periodo degli statuti comunali del 1202.

⁵⁴ L. LE CHEVALIER DE JAUCOURT, *Epreuve*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1^{er} ed., t. 5, Paris 1751, pp. 837-839: *Dès le commencement du IX siècle, Agobard archevêque de Lyon, écrivit avec force contre la damnable opinion de ceux qui prétendent que Dieu fait connoître sa volonté et son jugement par les épreuves de l'eau et du feu, et autres semblables. Il se recrie vivement contre le nom de jugement de Dieu qu'on osoit donner à ces épreuves; comme si Dieu, dit-il, les avoit ordonnées, ou s'il devoit se soumettre à nos préjugés et à nos sentimens particuliers pour nous réveler tout ce qu'il nous plaît de savoir.*

⁵⁵ MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, (1748), t.III, l. XXVIII, cap. IV, pp. 278-279.

⁵⁶ L'uso dei diminutivi in Agobardo doveva rifarsi ad una lunga tradizione. Essi compaiono già in Avito di Vienne, non a caso citato abbondantemente da Agobardo in quest'opera. Nella lingua di Avito troviamo termini come: *lapisculus, basilicula, fabricula, breviculum, indiculum, ecclesiola*. Per questi aspetti, vedi H. GOELZER, *Remarques lexicographiques sur le latin de Saint Avit*, in «ALMA - Bulletin Du Cange», n° 4, Paris 1927, pp. 173-195.

L'*exordium* (2, 1-27) propone anche il *thema* centrale della lettera: l'unità del popolo cristiano; tutto ciò che attenta all'unità è contro Cristo. L'idea dell'unità è intimamente connessa con quella di *Imperium*; Agobardo è tra i pochi autori del suo tempo che cerca di definirne i fondamenti ideologici. L'unità è cardine di questa nozione come avverte anche in un'altra opera scritta durante la ribellione a Ludovico il Pio nell'830, facendo notare all'imperatore che il regno rimaneva uno, nonostante la divisione fra i figli⁵⁷.

La trattazione vera e propria comincia nell'*argumentatio* con un sillogismo articolato su tre livelli:

- 1) tutti nella legge di Dio e nello Spirito santo si riconoscono come fratelli (3, 1-24);
- 2) non esistono ospiti o stranieri per coloro che si riconoscono nel popolo cristiano (3, 25-37);
- 3) se il Signore vuole che tutti siano uniti nello stesso spirito, evidentemente la diversità delle leggi nazionali presenti nell'impero franco contrasta col messaggio di Cristo (4, 1-11).

Nella *narratio* (4, 12-22) a riprova della contraddizione tra unità del popolo in Cristo e divisione di esso nella legge terrena, Agobardo enuncia l'articolo della legge di Gundobado, in virtù del quale si impedisce di prestare testimonianza a favore o a scapito di qualcuno, se non si appartiene alla sua stessa etnia. Quindi si giunge al paradosso che fratelli nella legge di Cristo si trovino ad essere divisi per la legge degli uomini.

La ripresa della *captatio benevolentiae* (5, 1-7) segnala che Agobardo sta entrando nel merito di una questione assai spinosa e chiede all'imperatore di perdonare il suo ardire, se egli, ultimo fra gli ultimi, osa parlare di questioni così complesse e fuori della sua portata. Egli di fatto si arroga il diritto di dare consigli all'imperatore su come gestire una delle sue prerogative, quella di stabilire le leggi.

Da questo punto, il discorso di Agobardo prosegue articolandosi in 5 ragionamenti entimematici di tipo dimostrativo e confutativo, intervallati da *exempla*, il primo e l'ultimo dei quali con valore documentario, perché, a metà strada tra la narrazione e l'*exemplum*, come già visto alla fine del *De grandine et tonitruis*, infatti, le vicende narrate sono tratte dalla attualità e dalla storia ecclesiastica franca. Si tratta della descrizione dei duelli giudiziari e delle decisioni dei sinodi dei vescovi della Gallia, raccolte nei cosiddetti *Canones Gallicani*, col ricordo dell'azione di contrasto alle leggi promulgate da Gundobado svolta dal vescovo Avito di Vienne.

⁵⁷ *De diuisione imperii*, 21-23: *ut unum regnum esset, non tria, praetulistis eum illis quem participem nominis vestri fecistis.*

La *petitio*, che chiede di assoggettare i Burgundi alle stesse leggi dei Franchi, è già anticipata dopo il primo *enthymema* (5, 8-26; 6; 7), incentrato sulla differenza tra il popolo di Dio e i non cristiani.

Nella *narratio* che segue (7, 4-14) si descrivono le aberrazioni che la legge burgunda comporta, permettendo duelli persino di contendenti vecchi e malati.

Il secondo *enthymema* (8; 9, 1-13) evidenzia la mancanza in tali procedure della più importante virtù cristiana, la carità. Gli *exempla* forniti sono quelli dei martiri cristiani, nei quali appunto la carità si è espressa al massimo grado, poiché hanno sostenuto la loro fede subendo il martirio e non usando la violenza. Agobardo ricorre a degli *adynata* per dimostrare che la ragione spesso non è dalla parte dei vincitori, rovesciando gli esiti di eventi desunti dalla Bibbia e dalla storia: Giosia avrebbe dovuto vincere il faraone; Giovanni Battista avrebbe dovuto uccidere Erode; Gerusalemme, Roma e l'Italia non avrebbero dovuto essere sottomesse rispettivamente dai Saraceni, dai Goti e dai Longobardi.

Nel terzo *enthymema* (9, 14-32; 10, 1-8), si pone l'attenzione su quali siano i veri beni, per ottenere i quali conviene impegnare le proprie forze. Evidentemente il cristiano non lotta per ottenere i beni del mondo, come fanno i duellanti che si appellano alla legge di Gundobado. Nondimeno il Signore ha consentito che si risolvessero le contese attraverso saggi giudizi, che devono essere amministrati dopo opportune discussioni e acute indagini. I casi che esemplificano questo passaggio sono le vicende bibliche del celebre giudizio di Salomone e di Susanna liberata dalle accuse.

L'equa risoluzione descritta negli esempi spinge Agobardo nel quarto *enthymema* (10, 9-18; 11, 1-26) ad una lamentela sulla corruzione dei giudici dei suoi tempi, soprattutto quelli in territorio burgundo, pronti a vendere la loro integrità morale. L'esempio della guerra tra le tribù di Israele e la tribù di Beniamino per riparare un'offesa, arrecata da un membro di quest'ultima, tratto dal libro dei Giudici, serve a dimostrare che la giustizia umana deve sempre essere accordata alla fede in Dio, il quale non ha tempi umani, per amministrare la sua giustizia.

Il quinto ed ultimo *enthymema* (11, 26-33; 12, 1-17) quindi riflette sul fatto che mentre gli uomini vedono l'esito di un duello come effetto di un caso contingente, la visione sovratemporale di Dio invece va oltre l'immediatezza del caso e giudica per la totalità dei fatti e non solo per uno di essi. Perciò un uomo può essere nel giusto in un'occasione, ma può avere a suo carico molti peccati, commessi in altre circostanze e meritare il castigo divino. Questo comporta la defettibilità dei duelli giudiziari come prova di innocenza.

La *narratio* (12-13), inserita con valore esemplificativo, è tratta, come dicevamo, dalla storia ecclesiastica della Gallia e comincia con un elogio dei vescovi del regno, i cui sinodi hanno prodotto i *Canones Gallicani*. Tra i santi vescovi che vi parteciparono, uno in particolare combattè la legge sui duelli giudiziari, Avito di Vienne, che a proposito di ciò ebbe un pubblico dibattito con il re Gundobado, anche nel tentativo di convertirlo dalla fede ariana a quella cattolica.

Le *quaestiones* (14, 1-17) poste dopo la *narratio* inquadrano le contraddizioni che l'applicazione della legge burgunda comporta.

La *conclusio* dell'opera (14, 18-23) contiene la *petitio* all'imperatore circa l'unificazione dei popoli dell'impero sotto la medesima legge, ma, consapevole che una simile richiesta richiederebbe un tempo ben più lungo della vita di una sola persona, chiede almeno l'abrogazione dell'inutile e dannosa legge di Gundobado.

L'assoggettamento del sovrano alla legge divina, insegnata dalle Sacre Scritture e dai padri della Chiesa, è in realtà il tema di fondo del trattato agobardino. Il vescovo, ponendosi nel ruolo didascalico di colui che addita le modalità etiche per il rispetto della legge metafisica, si ritaglia la funzione di controllore del sovrano e del rispetto che questi ha dei mandati a lui assegnati dalla volontà imperscrutabile di Dio, come garante dell'ordine sociale e della giustizia terrena, la cui applicazione non può essere in contrasto coi principi dell'etica cristiana. L'ortodossia razionalistica di Agobardo guida ancora una volta la sua critica, tesa al raggiungimento dell'ideale metafisico, che lo oppone alla visione del sovrano, al quale, la ragion di Stato impone di tener conto dei particolarismi e delle situazioni contingenti, se vuole tenere in piedi l'edificio delle istituzioni imperiali, a determinare il quale concorrono realtà multiformi e spesso centrifughe. Inoltre la coesistenza di leggi diverse in un regno che riconosceva il cristianesimo come religione era un'evidente contraddizione col dettato di Paolo di Tarso, la cui visione ellenistica e omologante che si distaccava dal particolarismo nazionalistico ebraico, propendeva all'universalismo romano. Il lungo periodo di regressione culturale seguito alla fine dell'impero romano aveva distrutto le strutture politiche che potessero garantire un'integrazione di popoli diversi e si era di nuovo affermato il particolarismo etnico nei regni nati dopo il V secolo⁵⁸.

⁵⁸ CRISTIANI, *Dall'unanimitas all'universitas*, pp. 56-60, analizza l'idea di unità e di particolarismo nell'impero carolingio, indicando in Agobardo una coscienza critica più acuta delle altre del suo tempo.

4.6. Traduzione: Contro la legge di Gundobado (A Ludovico)

Praescriptum et captatio benevolentiae

(I) Scongiuro⁵⁹ l'imperturbabile mansuetudine e la tranquillissima prudenza vostra, o signore imperatore benignissimo⁶⁰, che non disdegniate di leggere instancabilmente queste paginette che offro, in contemplazione di quella somma e incommutabile verità, che è Cristo nostro Signore, dalle cui affermazioni e leggi queste cose sono state tratte, ed è colui che con amore ed attenzione protegge e sostiene il vostro impero. E né offenda la celebranda tranquillità vostra, il fatto che il più umile di tutti gli uomini offra queste cose da leggere al più eccellente di essi. E infatti non è altro, se non ciò che voi conoscete benissimo e nel modo più eccelso⁶¹.

Exordium e thema (II) Dio, figlio di Dio, fattosi uomo per gli uomini, additando la via della salvezza, e raccomandando l'insegnamento di vita agli eletti discepoli, stando per salire al cielo disse loro: *Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvato*⁶²; e di nuovo: *Andate, insegnate a tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello*

⁵⁹ *Aduers. leg. Gund.* 1, 1: *obsecro*. Il verbo in questione ha una sua storia filologica, che Agobardo, da esperto di sant'Agostino e di san Paolo, doveva sicuramente conoscere. Infatti, Agostino, nella lettera 149 a Paolino di Nola, rispondendogli circa un quesito sulla lettera di san Paolo 1 *Tim.* 2, 1, ne criticava la traduzione latina di un passo: *Obsecro itaque primum omnium fieri obsecrationes, orationes, interpellationes, gratiarum actiones*, in cui le parole *obsecro* e *obsecrationes*, evidentemente tratte dalla stessa radice, non rispecchiavano le parole originali greche dell'apostolo: παρακαλῶ e δεήσεις; infatti, mentre *obsecro* ha il valore intenso di "scongiuro", παρακαλῶ è meno forte ed equivale a "raccomando". Vedi *Sancti Aurelii Augustini Epistulae*, 149, 2, 12, *PL* 33, vol. 3, p. 636.

⁶⁰ La *mansuetudo imperturbabilis* e la *tranquillissima prudentia* insieme al successivo *imperator benignissimus* creano la triade di virtù regali per eccellenza, richiamano la solidità e la calma di chi non si lascia turbare dagli eventi, ma impronta la sua condotta alla stabilità. La mansuetudine, la prudenza e la benignità sono infatti spesso citate nell'Antico e Nuovo Testamento: la mansuetudine e la prudenza sono incarnate nel buon pastore evangelico che guida il suo gregge, l'uomo prudente edifica la sua casa sulla roccia, come in *Matt.* 7, 24, mentre la benignità o benevolenza è caratteristica divina, specie nei Salmi, ma tutte queste qualità sono quelle predicate da Paolo in *Gal.* 5, 19-23 e citate in *AUG.*, *De sermone Domini in monte*, II, 24, 81; sul tema delle virtù dell'affabilità, vedi C. SPICQ, *Bénignité, Mansuétude, Douceur, Clémence*, in «Revue Biblique», t. 54, 1957, pp. 321-339. Circa il linguaggio con cui Agobardo si rivolge all'imperatore e alle virtù a cui fa riferimento, vedi anche le note iniziali del paragrafo 7.9. *Traduzione: Superstizioni ed eresie giudaiche*.

⁶¹ Sembra qui che Agobardo sottolinei con umiltà che l'argomento di cui sta per parlare non vada oltre considerazioni che l'imperatore, nella sua saggezza, deve avere già fatto. In realtà, l'artificio retorico della professione di modestia, gli consente una sottile operazione psicologica, attribuendo all'interlocutore pensieri ed intenzioni che non gli appartengono, in modo da condizionarne gli orientamenti.

⁶² *Marc.* 16, 15-16.

*Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato*⁶³. Allora essi partirono e predicarono ovunque, mentre il Signore operava insieme con loro⁶⁴ e fu annunciata da loro ad ogni creatura, cioè a tutte le nazioni del mondo, un'unica fede ispirata per opera di Dio, una sola speranza diffusa per opera dello Spirito Santo nei cuori dei credenti, una sola carità nata in tutti, una sola volontà; acceso un unico desiderio, tramandato un solo linguaggio, di modo che tutti quanti, diversi per provenienza, condizioni, sesso, nobiltà, libertà, servitù⁶⁵, contemporaneamente dicano a Dio e Padre di tutti: *Padre nostro, che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome*⁶⁶, come invocando un solo Padre, così chiedendo la stessa santità, volendo lo stesso regno, desiderando lo stesso compimento della sua volontà, come accade nel cielo⁶⁷, pregando che sia dato a tutti lo stesso pane quotidiano e che a tutti siano rimessi i debiti⁶⁸. Né infatti i maestri del mondo, la luce del mondo, i santi apostoli poterono insegnare a ciascuno: *Rimetti a me i miei debiti*⁶⁹ o: *E non mi indurre in tentazione, ma liberami dal male*,⁷⁰ ma uno per tutti e tutti per uno ad esclamare: *O celeste fraternità, o sempiterna concordia, o inscindibile unità, derivata da un solo*

⁶³ Matth. 28, 19-20.

⁶⁴ Marc. 16, 20.

⁶⁵ *Aduers. leg. Gund. 2, 9-14: una fides indita per Deum, una spes diffusa per Spiritum sanctum in cordibus credentium, una charitas nata in omnibus, una uoluntas, accensum unum desiderium, tradita una oratio; ut omnes omnino ex diuersis gentibus, diuersis conditionibus, diuerso sexu, nobilitate, honestate, seruitute diuersa, simul dicant uni Deo et Patri omnium: Pater noster (...)* Il brano, costruito con l'apporto continuo dell'anafora, si divide in due parti; la prima insiste sul concetto di unità (*una, unum*), il secondo su quello della diversità (metaplasmo di *diuersus*), entrambi i *cola* presentano 6 elementi. Assonanze e omoteleuti percorrono il brano collegando gli elementi a due a due o a gruppi di tre: - *es, -a* in *fides indita* e *spes diffusa*; - *um* in *Spiritum sanctum, credentium, accensum unum desiderium*; - *a, -as* in *una charitas* e *una uoluntas*; - *e* in *nobilitate, honestate, seruitute*; - *er* in *Pater noster*. L'espressione *diuerso sexu* "is found currently elsewhere", J. H. BAXTER, *Omnis sexus*, in «ALMA, Bulletin du Cange», a.10, 1934, t. IX, Paris 1935, p. 103, ma credo che Agobardo la usi specificamente in relazione all'antitesi *unus / diuersus*. Inoltre è presente uno degli elenchi che sembrano tanto piacere ad Agobardo, che inizia dopo la figura etimologica *omnes omnino*, in esso si ravvisa sia il parallelismo negli elementi al plurale (*diuersis gentibus, diuersis conditionibus*), sia l'uso del chiasmo in quelli al singolare (*diuerso sexu, nobilitate, honestate, seruitute diuersa*).

⁶⁶ Matth. 6, 9.

⁶⁷ Cfr. Matth. 6, 9-12.

⁶⁸ Ll. 2, 15-19: *ita unam sanctificationem quaerentes, unum regnum postulantes, unam adimptionem uoluntatis eius, sicut fit in coelo, optantes; unum sibi panem quotidianum dari precantes, et omnibus dimitti debita*. Anche in questo brano prevale l'anafora, che alterna *unam, unum* in quattro *cola* che presentano isomorfismo dal punto di vista strutturale, concludendosi ognuno con un participio. I quattro participi presi in successione rappresentano una *climax* ascendente (*quaerentes, postulantes, optantes, precantes*), anche per il successivo ampliamento del numero di parole e sintagmi di ogni frase.

⁶⁹ Matth. 5, 14.

⁷⁰ Matth. 6, 12-13.

*autore, attribuita ad una tra tutte le cose, per la quale si rallegrano i cieli, esulta la terra, si muove il mare e la sua pienezza, godono i campi e tutto ciò che si trova in essi*⁷¹. *Tutti i popoli plaudono, giubilano a Dio colla voce della esultanza*⁷².

Argumentatio

Praemissa a maiore (III) E quanto convenientemente, poiché tutti, resi fratelli, invocano l'unico Dio Padre: servo e padrone, povero e ricco, ignorante e erudito, debole e forte, umile operaio e sommo imperatore⁷³. Ormai nessuno rifiuta l'altro, nessuno si ritiene inferiore all'altro, nessuno si ritiene superiore all'altro, poiché siamo un solo pane, un solo corpo di Cristo, anzi un solo Cristo⁷⁴, secondo quanto ha detto l'apostolo: *ci siamo spogliati del vecchio uomo con la sua condotta e ci siamo rivestiti del nuovo, che si rinnova nella conoscenza secondo l'immagine di colui che lo ha creato: dove non c'è più gentile e Giudeo, circonciso e incirconciso, barbaro e Scita, Aquitano e Longobardo, Burgundo e Alemanno, servo e libero, ma c'è il tutto e nel tutto è Cristo. Tutte le cose infatti appartengono a quelli, sia Paolo, sia Apollo, sia Cefa, sia il mondo, sia la vita, sia la morte, sia le cose presenti, sia le cose future. Tutte infatti, si dice a quelli, sono vostre, voi invece siete di Cristo, Cristo invece è di Dio*⁷⁵. E di nuovo: *Come infatti il corpo è uno ed ha molte membra e tutte le membra sono del corpo, sebbene siano molte,*

⁷¹ Ps. (G) 95, 11-12.

⁷² Ps. (G) 46, 2.

⁷³ Ll. 3, 2-4: *seruus et dominus, pauper et diues, indoctus et eruditus, infirmus et fortis, humilis operator et sublimis imperator*. L'elenco che vuole essere esaustivo circa le categorie umane, è costruito per antitesi, che collega gli elementi a due a due, e *climax* ascendente, dove il primo termine delle coppie rappresenta la parte debole. Le categorie sono viste in relazione alle differenze sociali, economiche, culturali, fisiche, lavorative. Solo l'ultima coppia è rafforzata da aggettivi che alludono al basso e all'alto, i due estremi della scala sociale, con omoteleuto in entrambi i termini e quasi un *calembour* nella sostituzione della prima sillaba tra *operator* ed *imperator*.

⁷⁴ Cfr. I Cor. 10, 17. *Aduers. leg. Gund.* 3, 4-6: *Iam nemo alium dedignatur, nemo sub alio se despicit, nemo super alium extollitur, quoniam unus panis, unum corpus Christi, immo unus Christus secundum apostolus sumus*. Il periodo è composto da due serie di *climax* tripartite, caratterizzate ognuna dall'anafora di una parola: la prima ha *nemo*, la seconda ha *unus*.

⁷⁵ Col. 3, 9-11. L'elenco presente nel testo paolino è rivisitato da Agobardo che lo amplia, inserendovi i grandi gruppi etnici presenti nell'impero franco. Nell'elenco di questi quattro gruppi, sembra che Agobardo abbia seguito un ordine di tipo geografico: Aquitano: Sud-Ovest, Longobardo: Sud-Est; Burgundo: Nord-Ovest; Alemanno: Nord-Est; in tal modo egli intende dare l'idea della totalità e quindi dell'unità cristiana. Tutti i popoli infatti si rivolgono al comune Padre celeste, trascendendo in ciò le divisioni etniche, sociali e personali, ad esclusione dei pagani e dei giudei, che non sono infatti nominati e coi quali non bisogna condividere neppure la mensa. Tale concetto di unità, come nota SAVIGNI, *Agobardo di Lione tra impero cristiano e genesi delle nationes*, p. 432-433, riguarda solamente il *populus sanctus* dell'impero carolingio, senza considerare quello bizantino.

*sono un corpo solo: così anche Cristo. E infatti, tutti noi siamo stati battezzati in un solo Spirito, in un solo corpo, sia giudei, sia gentili, sia servi, sia liberi, e tutti ci siamo abbeverati al medesimo Spirito*⁷⁶. E affinché qualcuno senza fede non pensasse di essersi abbeverato con pochissimi al medesimo Spirito dice: *E nessuno può dire, Signore Gesù, se non nello Spirito santo*⁷⁷. Ci sono in verità le suddivisioni delle grazie e delle opere, ma è il medesimo Signore e il medesimo Dio, il quale compie tutte le opere in tutti e il medesimo Spirito che si divide tra i singoli come vuole⁷⁸.

Praemissio a medio Dunque nessuno di questi è ospite e straniero, ma [tutti] sono concittadini dei santi e appartenenti alla casa di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, sopra lo stesso Cristo Gesù, somma pietra angolare, sul quale ogni edificio costruito cresce in tempio santo nel Signore⁷⁹. E coloro che erano distanti, divennero vicini nel sangue di Cristo; egli è infatti la nostra pace, lui che fece di due cose una cosa sola⁸⁰ e veramente possiamo dire: colui che fece di tutte le cose una cosa sola e che ha abbattuto il muro di separazione, l'inimicizia per mezzo della sua carne, abolendo una legge fatta di prescrizioni coi suoi decreti, per creare in se stesso un uomo nuovo nell'unità, facendo la pace, e, per riconciliare a Dio entrambi in un unico corpo per mezzo della croce, ha annientato l'inimicizia dentro se stesso e venendo, predicò la pace sia a coloro che furono distanti, sia a coloro che furono vicini, perché per mezzo di lui entrambi hanno accesso al Padre nello stesso Spirito⁸¹.

Praemissio a minore (IV) Se dunque il Signore per il fatto che soffrì per rendere vicini, col suo sangue, quelli che erano distanti, abbattè ormai il muro di separazione, fu annientata l'inimicizia in lui e tutti sono stati riconciliati in un solo corpo con

⁷⁶ I Cor. 3, 21-23.

⁷⁷ I Cor. 12, 3.

⁷⁸ Cfr. I Cor. 12, 4-11. Il concetto medievale di universalità nella diversità riconduce alle problematiche trinitarie, oggetto di dibattito teologico. Si ricordi la dottrina del *filioque* che oppose la chiesa orientale ed occidentale.

⁷⁹ Cfr. Eph. 2, 19-21.

⁸⁰ Cfr. Eph. 2, 12-13.

⁸¹ Eph. 2, 14-18. lo stesso brano è presente in *Contra iudicium Dei* 1, 2-8.

Dio e in un così grande unico corpo resi in un solo Spirito, cosicchè si potrebbero dire Cristo piuttosto che cristiani, come dichiara la soprascritta affermazione dell'apostolo, quando dice: Tutte le membra del corpo, sebbene siano molte, sono un corpo solo: così anche Cristo – infatti non dice: così anche i cristiani, ma Cristo – desidero sapere, attraverso la pietà vostra, se a quest'unità del mirabile operato divino non sia di qualche contrasto una così grande diversità di leggi, spinta al punto da riscontrarsi non solo nelle singole regioni o nelle stesse città, ma addirittura in molte case⁸².

Narratio

Non é raro, infatti, che di cinque uomini che passeggino o seggano insieme, nessuno di loro abbia una legge in comune con l'altro, esteriormente, per quanto riguarda gli affari terreni, pur essendo vincolati interiormente dall'unica legge di Cristo, per quanto riguarda le cure spirituali. E quando per caso accade che tutti siano veramente cristiani, amanti della verità della fede e si credano reciprocamente come fratelli carissimi e nessuno rifiuti la testimonianza dell'altro, quando si costruisce con buone parole, se all'improvviso toccherà a qualcuno di questi stessi una controversia in tribunale, non potrà avere nessun teste dei suoi carissimi compagni, coi quali procedeva insieme, per il fatto che non si accetta la testimonianza di qualcuno oltre [quella prevista dalla] legge di Gundobado ed altre cose simili⁸³.

⁸² *Aduers. leg. Gund. 4, 8-11: cupio per pietatem uestram nosse, si non huic tantae diuinae operationis unitati aliquid obsistat tanta diuersitas legum, quanta non solum in singulis regionibus aut ciuitatibus, sed etiam in multis domibus habetur.* È il punto centrale della lettera, il *thema*, che sta a cuore al vescovo. In questa interrogativa indiretta si coglie la figura della *immutatio* grammaticale, che è una delle tecniche della *dissimulatio* ironica del proprio pensiero partigiano, e consiste nel sostituire ad un'affermazione che si vorrebbe fare, una domanda che simula incertezza. Sull'argomento vedi H. LAUSBERG, *Elementi di retorica*, Il Mulino, Bologna 1969, p. 237.

⁸³ Il numero di cinque riferito agli uomini legati da amicizia e religione, ma sottomessi a leggi diverse potrebbe derivare dal numero dei gruppi etnici presenti nell'impero franco: agli Aquitani, Longobardi, Burgundi e Alemanni prima nominati, si devono aggiungere i Franchi. L'esclusione della prova testimoniale del diritto consuetudinario burgundo costringeva al ricorso ai giuramenti, ai duelli giudiziari e alle prove ordaliche come mezzo per risolvere le contese. D'altra parte la legge prevedeva severe punizioni per i falsi testimoni. Ne è una prova il titolo LXXX, art. 2, *De testibus falsis referentibus et calumniatoribus*, della *Lex Burgundionum: Ut de testibus, qui pro quacumque parte se tulerint, si ad conflictum causae discenderint et diuino iudicio falsus ibidem relator pugnans occubuerit, trecenos solidos multae nomine omnes testes parte ipsius, a qua parte testis superatus est, cogantur exsoluere*, DE SALIS, *Lex Burgundionum*, p. 104 e nota 3; cfr. *L. Rom. tit. 32, De falsariis et falsis testibus. Hic titulus nouellam continet legem quae priorem constitutionem nobis non seruatam interpretari uidetur.* Anche i Franchi ricorrevano ai duelli giudiziari, ma solo in assenza di prove testimoniali, vedi J. M. F. FRANTIN, *Louis-le-Pieux et son siècle*, Paris 1839, pp. 83-89

Novum exordium et captatio benevolentiae

(V) Qui prego che mi soccorra, benignissimo e sacro imperatore, la pazienza vostra e che non si indigni la magnanimità vostra, poiché, essendo indegno, parlo di cose degne ed essendo vile, di cose grandi, perché per mezzo di queste cose che forse non si possono correggere, voglio giungere a quelle che sono necessarie e assai adatte alla misericordia vostra. Se invece le cose che dico non sono convenienti, il giusto mi rimproveri nella misericordia⁸⁴, cioè la bontà vostra, e non riveli chi rimprovera⁸⁵.

*Confutatio**Enthymema 1*

Tuttavia a me, servo vostro, sebbene ultimo, tuttavia fedele, non sembra conveniente che un cristiano non possa offrire testimonianza circa un altro cristiano, e perciò un fratello circa un altro fratello.

Come infatti è stato detto prima, tutti, avendo Dio come unico Padre, sono fratelli e figli di Dio. Anche il Vangelo lo dice chiaramente. E infatti da qui deriva che ad un uomo giusto non è consentito offrire la propria testimonianza ad un malvagio, per il fatto che appartengono ad un'altra legge, secondo il mondo, quelli che dovrebbero appartenere all'unica legge, secondo Dio. Credo anche che queste cose non si facciano senza danno di quella unità e appartenenza al medesimo corpo, che è stata prima dimostrata attraverso le frasi dell'apostolo. Infatti, se si deve allontanare qualcuno dal rendere testimonianza, si allontani piuttosto quello che appartiene ad un'altra fede o un'altra confessione religiosa, ma anche quello col quale l'apostolo insegna che non si debba prendere neppure il cibo, dicendo: *Se colui che è chiamato fratello è un fornicatore o avaro o servo di idoli o calunniatore o ubriacone o rapinatore, con uno del genere non prendere neppure il cibo*⁸⁶. E di nuovo: *Perché se uno non obbedisce alla nostra parola portata in questa lettera, segnalatelo e non vi unite a lui*⁸⁷,

⁸⁴ Ps. (H) 140, 5.

⁸⁵ La delicatezza della situazione impone al vescovo una nuova professione di umiltà ed una nuova *captatio benevolentiae*.

⁸⁶ I Cor. 5, 11.

⁸⁷ II Thess. 3,14.

particolarmente a mensa⁸⁸. Tutti quelli che non saranno rientrati in seno a Cristo, per fare penitenza, senza dubbio rimarranno in seno al diavolo e per questo apparterranno al suo regno e alla sua città⁸⁹.

(VI) Qui certamente vi deve essere una distinzione e una separazione tra regno e regno, cioè tra la città di Dio e la città del diavolo⁹⁰, che rendono due i popoli. Infatti, la città di Dio contiene il popolo dell'acquisto; la città del diavolo, il popolo della perdita⁹¹. Perché, se è impossibile per gli uomini distinguere tutti coloro che appartengono alla città di Dio da quelli che invece appartengono alla città del diavolo, almeno li riconoscono molto chiaramente dai loro frutti e le lettere dell'apostolo insegnano che coloro che sono divisi dal seno di Cristo si allontanano dal rendere testimonianza⁹². Ma coloro che uno stesso legame tiene uniti al seno di Cristo e perlopiù non solo sono un membro del medesimo corpo, ma sono anche membra di un unico membro, perché sono esclusi dal rendere reciproca testimonianza?

Qual è l'utilità che per la legge, che dicono di Gundobado, autore della quale fu un eretico e ferocemente nemico della fede cattolica – alla quale legge appartengono pochissimi uomini – qualcuno, per giunta buon cristiano, non possa rendere testimonianza per il suo fratello di fede? Dalla qual cosa nasce il fatto del tutto assurdo che, se qualcuno di quelli in adunanza di popolo o nel pubblico mercato abbia commesso un qualche reato, non è accusato dai testimoni insieme, ma lo si lascia spergiurare, come se non vi fossero stati quelli attraverso i quali si possa conoscere la verità. Qui appare chiaramente che è una legge dannosa e condannabile⁹³.

⁸⁸ L'aggiunta al testo paolino anticipa un tema sul quale Agobardo insisterà nel *De cauendo conuictu et societate iudaica* e nel *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, quello di non condividere il cibo con i giudei e in particolare l'astenersi dall'acquisto di carni e vino venduti da loro. Come è necessaria la concordia all'interno dei cristiani, così è necessaria la divisione dai reprobis, pagani e giudei.

⁸⁹ Echeggia qui un riferimento al *De ciuitate Dei* di Agostino e alle idee di Ticonio, per cui vedi il paragrafo 4.2. *Personalità e territorialità della legge*, note.

⁹⁰ Cfr. AUG, *De ciu. Dei*, 20. 21. Vedi nota 22 di questo capitolo.

⁹¹ Cfr. I Petr. 2, 9.

⁹² Cfr. Matth. 7, 20.

⁹³ *Aduers. leg. Gund.* 6, 17-18: *sed sinatur periurare, tamquam non fuerint, per quos ueritas posset agnosci*. Sia *tamquam*, sia *quasi* valgono come fattori controfattuali della mitigazione, che servono a mostrare l'ironia o addirittura il sarcasmo di Agobardo, quando nota discrepanze tra i comportamenti umani e l'etica cristiana. Per questo aspetto della retorica agobardina vedi capitolo 5.3. *La struttura del testo*.

Petitio (VII) Se invece piacesse al nostro signore sapientissimo imperatore, assoggettare quelli alle leggi dei Franchi, sia questi stessi acquisterebbero maggiore prestigio⁹⁴, sia questa regione⁹⁵ sarebbe un po' sollevata dagli squallori delle miserie.

Narratio Infatti a causa di queste, accade frequentemente che non solo uomini nel pieno del vigore fisico, ma anche malati e vecchi, si sfidino a duello e battaglia, anche per futilissimi motivi. In questi feroci duelli accadono ingiusti omicidi ed esiti crudeli e perversi delle cause, non senza la perdita della fede, della carità e della pietà, mentre credono che Dio sia vicino a colui che potrà vincere il suo fratello e precipitarlo nel profondo delle miserie. Questo è un così grande errore e sconvolgimento dell'ordine, che, per tali perversioni, anche la Scrittura della verità è disprezzata e la concordia cristiana va in rovina e si considera tanto indegnamente Dio, che è buono per natura, come se possa proteggere i violenti e avversare i deboli⁹⁶.

Enthymema 2 (VIII) L'insegnamento di Cristo dice: *A chi vuole contendere in giudizio con te e ti vuole togliere la tunica, consegnagli anche il mantello*⁹⁷. E ancora: *Il fatto stesso che ormai vi fate causa è in verità un delitto completo, perché avete i tribunali. Perché piuttosto non accettate l'ingiuria? Perché piuttosto non sopportate la frode?*⁹⁸ Questi al contrario dicono: "Combatti senza timore, dal

⁹⁴ I popoli connotati da arretratezza dei costumi, permanenza di paganesimo, credenze superstiziose, adesione a dottrine eretiche come l'arianesimo sono contrapposti ai cattolici e civili Franchi, che sentivano di avere perciò tutto il diritto di dominare i rozzi, pagani, eretici nemici. Vedi P. CARUSO, *I Longobardi di Benevento e le ostilità con i Franchi: vendette e sortilegi nella testimonianza di Agobardo di Lione (IX sec.)* in *I Longobardi in Valle di Comino e nel Lazio Meridionale*, S. Donato Val di Comino, 8 maggio 2011, San Donato Val di Comino 2012, pp. 49-68.

⁹⁵ *Haec regio*, Agobardo qui intende la sua diocesi dove evidentemente più forte permaneva la mentalità superstiziosa e arretrata attribuita ai Burgundi. A proposito del valore della parola *regio*, vedi paragrafo 3.7. *Traduzione: La grandine e i tuoni*, note.

⁹⁶ Per l'uso della mitigazione e degli operatori controfattuali *quasi* e *tamquam* per segnalare il contrasto tra la realtà com'è e la realtà come dovrebbe essere, in un contesto ironico, vedi paragrafo 5.3. *La struttura del testo*.

⁹⁷ Matth. 5, 40.

⁹⁸ I Cor. 6, 7.

momento che vincerai senza dubbio colui che reclama o contende con te⁹⁹ . E coloro che sono così in contrasto con la pietà evangelica promettono il divino aiuto. Da questo momento si procede ormai impudentemente al duello, non appena i due vengono posti faccia a faccia, in modo che si sottomettano reciprocamente ai ripetuti assalti per motivi così futili, che avrebbero dovuto stimare molto meno della vita dell'altro. Infatti gli è stato ordinato di amare come se stesso colui che desidera uccidere o vincere¹⁰⁰, di considerare come sterco quegli scarti per i quali litiga, per guadagnare Cristo¹⁰¹. Dov'è allora la carità, senza la quale il perfetto interprete di tutte le lingue, degli angeli e degli uomini, è reso come bronzo sonante o cembalo tintinnante, senza la quale il compiuto profeta, il più erudito dottore, risplendente per la fede nei miracoli, è niente; senza la quale, la generosità delle elemosine e la crudeltà del martirio non portano alcun giovamento? I soldati di Cristo, che hanno veramente ricevuto questa [carità], sostituirono Cristo alla fede nel mondo, ma morendo, non uccidendo¹⁰².

Exempla

(IX) Quando c'era la generale lotta sulla vera religione, mentre alcuni ritenevano che si dovesse venerare qualsivoglia creatura come Dio, altri insegnavano che si dovesse venerare solo il creatore; furono vincitori quelli che furono uccisi, non coloro che uccisero; la verità fu resa manifesta morendo, non uccidendo; i testimoni di verità, morendo, crebbero; invece gli assertori di iniquità, uccidendo, scomparvero¹⁰³. Infatti, se in questa vita gli innocenti fossero sempre

⁹⁹ *Aduers. leg. Gund.* 8, 5-6, *Pugna securus; quia illum qui tua repetit, aut contendit, absque dubio superabis*, potrebbe essere la formula d'ingaggio dei duelli.

¹⁰⁰ Cfr. *Matth* 19, 19.

¹⁰¹ Cfr. *Phil.* 3, 8.

¹⁰² *Aduers. leg. Gund.* 8, 10-19: *Nam eum quem occidere aut superare cupit, iussus est ut diligit sicut se ipsum, reiculas illas pro quibus contendit, arbitrari ut stercora, ut Christum lucrifaceret. Ubi tunc est charitas, sine qua perfectus interpretis omnium linguarum angelorum et hominum efficitur uelut aes sonans aut cymbalum tinniens; sine qua perfectus propheta, et eruditissimus doctor, et ex fide miraculis coruscans, nihil est, sine qua largitas eleemosynarum, et acerbitas martyrii nihil prodest? Milites Christi, qui hanc ueraciter habuerunt, subdiderunt in fide mundum Christo, sed moriendo, non occidendo.* Brano di intenso *pathos*, in cui si usano termini dotti, grecismi, preziosismi (*lucrifacere, corusco, cymbalum, eleemosyna, martyr*), insistite anafore (*sine qua*) antitesi con omoteleuto (*moriendo non occidendo*), il cui uso è ripreso nel periodo successivo, vedi nota seguente.

¹⁰³ *Aduers. legem Gund.* 9, 1-6: *Quando erat publica contentio de ueritate religionis, cum alii putarent colendam pro Deo creaturam quamlibet, alii docerent solum Creatorem colendum; illi fuerunt uictores qui occisi sunt, non qui occiderunt; ueritas moriendo declarata est, non occidendo; testes ueritatis moriendo creuerunt, assertores autem iniquitatis*

vincitori e i malvagi fossero vinti, il Faraone non avrebbe ucciso Giosia, ma Giosia il Faraone¹⁰⁴; Erode non [avrebbe ucciso] Giovanni, ma Giovanni Erode¹⁰⁵. Né quella santa città di Gerusalemme, ai tempi della grazia, illustre per le innumerevoli folle di monaci, chierici ed altri fedeli, sarebbe stata sottomessa ai Saraceni, come altre città e regioni, né Roma ai Goti, pagani ed eretici allo stesso tempo, né l'Italia ai Longobardi, e molte altre via dicendo¹⁰⁶.

Enthymema 3

Non diciamo queste cose quindi per sostenere che la provvidenza di Dio talvolta non liberi gli innocenti e condanni i malvagi, ma perché in nessun modo è stato deciso da Dio che queste cose avvengano¹⁰⁷ in ogni caso, se non nel giudizio finale¹⁰⁸. E poiché tali duelli sono sommamente contrastanti con la semplicità e la pietà cristiana e troppo avversi alla dottrina evangelica, si allontanano dall'anima cristiana il cercare di risolvere le avversità con i conflitti di questo mondo e

occidendo *perierunt*. Il brano è costruito tutto sull'antitesi che oppone carnefici sconfitti e vittime trionfanti, per l'eterogeneità dei fini. Funzionale all'antitesi anche la diatesi del verbo: *occisi sunt - occiderunt*. Agobardo crea inoltre un *tetracolon* scandito da 4 gerundi in omoteleuto e in parallelismo, inoltre anche la desinenza *-erunt*, pure ripetuta 4 volte, contribuisce a creare il ritmo che scandisce la frase. Simili costruzioni si trovano in Tertulliano, l'autore preferito di Agobardo di cui possedeva un prezioso codice, il *codex Agobardinus*, ms. BNF Lat. 1622, sec. IX. Per un confronto vedi l'importante articolo di R. UGLIONE, *Osservazioni su alcuni aspetti della lingua di Tertulliano* in B. AMATA (a cura di), *Cultura e lingue classiche 3*, III Convegno di aggiornamento e di didattica, Palermo 1989, 29 ottobre - 1 novembre, L'Erma di Bretschneider, Roma 1993, pp. 405-426.

¹⁰⁴ Cfr. IV Reg. 23, 29; II Par. 35, 20-24. Il re Giosia, primo a celebrare un Pasqua in onore del Signore, eliminò i maghi e gli adoratori degli idoli da Gerusalemme, ma fu ucciso a Meghiddo dal Faraone Neco. La vicenda di Giosia, di Giovanni il Battista e i successivi esempi tratti dalla storia degli ultimi duecentocinquanta anni sono utilizzati da Agobardo come *adynata* che documentano che nel regno della materia sono spesso i giusti ad essere perseguitati e a soccombere.

¹⁰⁵ Cfr. Matth. 14, 10. Il riferimento è al celebre episodio della morte di Giovanni il Battista, fatto decapitare dal re Erode per compiacere la figliastra Salomè. Continua l'uso dell'*adynaton*, per dimostrare che i giusti possono soccombere per i misteriosi disegni divini.

¹⁰⁶ La superiorità dei Franchi nei confronti degli altri popoli germanici invasori è sottolineata implicitamente da Agobardo in questo passaggio. Infatti i Franchi furono anch'essi invasori, ma non sono inseriti tra i malvagi, pur avendo distrutto la civiltà gallo-romana, perché furono gli unici tra i Germani a convertirsi direttamente dal paganesimo al cattolicesimo, ai tempi di Clodoveo (battesimo il 24 dicembre 496), mentre i Goti, i Longobardi, i Burgundi furono lungo tempo ariani (il goto Recaredo si convertì nel 587; il longobardo Adalaldo figlio di Teodolinda e Agilulfo si battezzò nel 603; la conversione di Sigismondo dei Burgundi avvenne ad opera del vescovo Avito di Vienne, intorno al 516). Naturalmente i primi malvagi nominati sono i Saraceni, seguaci dell'Islam, invasori di Gerusalemme, ma anche di Lione nel 732. Seguono i Goti creatori del primo regno romano-barbarico in Italia, infine nomina i Longobardi che sottomisero l'intera penisola, entrambi questi popoli erano di fede ariana, come i Burgundi. Su questo vedi CARUSO, *I Longobardi di Benevento*, pp. 49-68.

¹⁰⁷ *Aduers. leg. Gund.* 9, 16, *hec omnibus fiat*, una costruzione col sogg. neutro plurale ed il verbo alla terza persona sing. come avviene in greco classico.

¹⁰⁸ Naturalmente il discorso di Agobardo spinto alle estreme conseguenze comporterebbe la completa assenza del bene nella vita umana, la mancanza dei miracoli, il trionfo dell'ingiustizia. Sarebbe un discorso pericoloso, anticipatore di certe istanze che troveremo nel giansenismo, dottrina non a caso giudicata eretica. Il discorso di Agobardo non elimina la possibilità del bene nella vita terrena, ma ne sostiene la necessità solo nel momento del giudizio universale, quando trionferà definitivamente sul male.

ottenere soddisfazioni per mezzo dei suoi duelli, mentre, al contrario, durante le sacre solennità delle messe preghiamo spesso il Signore che ci conceda, per amor suo, il disprezzo dei beni del mondo e non temere nessuna sua avversità¹⁰⁹. Conviene ad ogni modo che l'anima cristiana, con timore e terrore, secondo l'apostolo, si preoccupi della sua salvezza e di trapassare con lo spirito ai beni futuri¹¹⁰ e non porre attenzione alle circostanze presenti, poiché per segretissima disposizione di Dio, gli eventi del tempo presente sono mutevoli, come attesta anche la sacra Scrittura: *Vi sono dei giusti ai quali avvengono molte cose come se avessero compiuto azioni malvagie e vi sono degli empi, che vivono così tranquilli quasi abbiano compiuto azioni giuste*¹¹¹. E di nuovo: *E infatti poiché non si manifesta subito il giudizio contro i malvagi, i figli degli uomini perpetrano il male senza alcun timore*¹¹². E di nuovo: *Vi sono i giusti e i sapienti, le loro opere sono nelle mani del Signore e tuttavia l'uomo non sa se sia degno di amore o di odio; ma ogni cosa futura si mantiene incerta, per il fatto che tutte vengono ugualmente per il giusto e per l'empio, per il buono e per il malvagio, per il puro e per l'impuro, per chi immola le vittime e per chi disprezza i sacrifici: come il buono, così anche il peccatore, come lo spergiuro, così anche quello che attesta solennemente il vero. Questa è la cosa peggiore tra tutte quelle che accadono sotto il sole, perché le stesse cose capitano a tutti, per cui i cuori dei figli degli uomini si riempiono di malizia e di disprezzo nella loro vita e in seguito a ciò sono condotti nell'inferno*¹¹³. E ancora: *Mi sono rivolto da un'altra parte e ho visto che sotto il sole non è degli agili la corsa, né dei forti la guerra e neppure dei sapienti il pane e degli accorti la ricchezza e nemmeno degli intelligenti il favore, ma il tempo e il caso sono su tutti. Infatti l'uomo non conosce neppure la sua fine, ma come i pesci che sono presi dalla rete fatale e gli uccelli presi al laccio, così gli uomini sono sorpresi dalla sventura che*

¹⁰⁹ L'autore fa notare l'incongruenza tra i valori cristiani espressi nella preghiera che chiede al Signore la forza di resistere ai beni terreni e il desiderio di primeggiare ed ottenere soddisfazione in questo mondo anche grazie ai duelli. Il riferimento forse è al *non ci indurre in tentazione* del Padre nostro.

¹¹⁰ Cfr. Phil. 2, 12.

¹¹¹ Eccle. 8, 14.

¹¹² Eccle. 8, 11.

¹¹³ Eccle. 9, 1-3.

*improvvisa si abbatte su di loro*¹¹⁴. Infatti non è nel presente la ricompensa dei meriti, ma nel futuro. Non bisogna che l'anima fedele sospetti che Dio onnipotente voglia che si rivelino attraverso l'acqua bollente o il ferro le cose occulte per gli uomini nella vita presente¹¹⁵. Quanto meno attraverso crudeli duelli? Perciò l'apostolo insegna che non si deve giudicare delle cose nascoste *finchè giunga il Signore, che rivelerà le cose nascoste e renderà manifesti i pensieri delle menti*¹¹⁶. Concede tuttavia di giudicare tra fratelli, affinché si sopiscano le controversie¹¹⁷.

Exempla

(X) Ma l'utilità dei giudizi consiste nella discussione dei processi e nella acutezza delle indagini, come si dice che abbia fatto anche Salomone nella controversia tra le due meretrici¹¹⁸, la cui richiesta perciò piacque a Dio, perché non chiese ricchezze o una lunga vita, ma sapienza nella decisione da prendere¹¹⁹. Così anche Daniele ancora fanciullo, poiché Dio ne stimolava l'intelligenza, giudicò due giudici iniqui con prudente acutezza, grazie alla quale fu liberata anche la beata Susanna da un'ingiusta condanna¹²⁰.

¹¹⁴ Eccle. 9, 11-12. Come le altre citazioni dell'Ecclesiastico, riprende la dottrina sapienziale contenuta in questo libro, detto anche di Siracide, come tratto distintivo del popolo ebraico, attraverso prescrizioni, consigli, raccomandazioni tese a dare i principi di giustizia che devono ispirare i comportamenti dell'ebreo.

¹¹⁵ Il riferimento è all'ordalia o giudizio di Dio, istituito presente nella legislazione burgunda, di cui si parlerà più diffusamente nel capitolo 5. *De divinis sententiis contra iudicium Dei*.

¹¹⁶ I Cor. 4, 5.

¹¹⁷ Cfr. I Cor. 6, 5-6. Nel brano Paolo esorta i convertiti a darsi dei tribunali interni e a risolvere le controversie sotto l'arbitrato di fratelli nella fede per non dover subire il giudizio da infedeli. Non bisogna dimenticare però che Paolo critica soprattutto il nazionalismo ebraico ed auspica l'universalismo romano. Si veda in proposito CRISTIANI, *Dall'unanimitas all'universalitas*, pp. 58-60.

¹¹⁸ Cfr. III Reg. 3, 16-27. Si riferisce alla famosa sentenza pronunciata da Salomone in merito al caso di due prostitute che rivendicavano lo stesso bambino come figlio. Salomone ordinò di dividere il bambino in due con una spada e dare a ciascuna di esse una metà. La vera madre, allora, purché non fosse fatto del male al bambino rinunciò ai suoi diritti e dichiarò di voler cedere il bambino all'altra, ma Salomone sentenziò che il bimbo fosse assegnato a lei, mostrando così di avere una grande saggezza.

¹¹⁹ Cfr. III Reg. 3, 9; II Par. I, 10. Salomone aveva pregato Dio che gli concedesse la capacità di essere giusto, ottenendo questa grazia.

¹²⁰ Cfr. Dan. 8-64. L'episodio biblico di Susanna concupita da due anziani e perversi giudici, narra della loro falsa testimonianza per vendicarsi della giovane e bella Susanna che li aveva respinti. Mentre era condotta a morte, pregando il Signore e protestando la sua innocenza, Daniele, un fanciullo del popolo, fu invaso dallo spirito divino e prese le parti di Susanna, chiedendo al popolo di non intraprendere giudizi sommari, ma di verificare con opportuni interrogatori la verità. Affidato a Daniele stesso l'interrogatorio dei due giudici iniqui, si appurò che avevano mentito, perché caddero in contraddizione. Susanna fu quindi liberata e i due giudici furono giustiziati. La figura di Susanna in età carolingia diviene riferimento simbolico per la procedura del giusto giudizio, condotto, come suggerisce anche Agobardo al cap. 10, attraverso la discussione delle cause e la puntigliosità degli interrogatori; la figura di Susanna più tardi (857) fu messa in relazione con la regina Theutberga, moglie di Lotario II, accusata di adulterio. Sull'argomento vedi G. KORNBLUTH, *The*

Enthymema 4 Infatti se queste due cause fossero avvenute ai nostri tempi, è facile capire che cosa avrebbero detto i giudici, dinanzi ai quali soprattutto lo spergiuro o le regalie pongono fine alle cause¹²¹. Invece quanto sia necessaria l'integrità dei giudizi per i regni e per i popoli lo attesta la Scrittura, quando dice: *Un regno passa di popolo in popolo a causa di ingiustizie, ingiurie, offese e diversi inganni*¹²². Tutte queste cose più che in altri popoli, abbondano tra i sudditi di Gundobado¹²³, per la legge dei quali non è lecito comporre le cause con la discussione o con la deposizione di testimonianze veritiere; sarebbe lecito minacciare con le armi per qualsi voglia motivo, perché il più debole non osi trattenere o richiedere ciò che è suo, come se la verità abbia bisogno di manifestarsi per mezzo delle armi, cosa che nessuna autorità e nessuna logica consente di pensare¹²⁴.

Exemplum

(XI) Per comprendere approfonditamente quest'aspetto, vale quello che si riporta nel libro dei Giudici. Infatti, poiché alcuni della tribù di Beniamino, nella

Susanna Crystal of Lothar II: Chastity, the Church, and Royal Justice, in «Gesta», Vol. 31, n°1, 1992, pp. 25-39, consultabile in International Center of Medieval Art, <http://www.jstor.org/stable/767048> e A. PIENIĄDZ, *Incmaro di Reims e i suoi contemporanei sull'uxoricidio: l'insegnamento della Chiesa e la pratica sociale*, University Press, Firenze 2011, consultabile su Reti Medievali, <http://rivista.retimedievali.it>.

¹²¹ Sulla questione cfr. THEODULPHUS AURELIANENSIS, *De iudicibus* in *Carmina*, E. DÜMLER ed., *MGH, Poëtae*, t. I, 28, 1881, p. 493-517, vv. 331-336: *Hic quia ius vendit quod debet dedere gratis...* e segg. Un'apostrofe ai giudici corrotti è contenuta anche in *Contra iud. Dei*, 6, 165-167. La preoccupazione circa la correttezza professionale dei giudici burgundi è attestata nella stessa legge Gundobada, nella quale gli articoli della *Prima Constitutio* da 6 a 11, forse inserita più tardi dal re Sigismondo, riguardano il comportamento dei giudici, che non devono accettare regalie e non devono lasciarsi corrompere. Tali comportamenti scorretti sono puniti con la morte, vedi L. R. DE SALIS ed., *Lex Burgundionum*, *MGH, Leges*, I, t. II, pars I, Hannover 1892, pp. 32-33.

¹²² Eccli. 10, 8. Il brano è di enorme importanza per la teoria della *Translatio imperii*, per la quale vedi par. 4.4. *Dalla polemica contro la legge burgunda a quella contro i giudici corrotti e gli spregiatori della tradizione*, con le note e par. 4.4. *Traduzione: Superstizioni ed eresie giudaiche*, con le note, per la quale si giustifica la perdita del potere quando il popolo o il sovrano si macchiano di peccati che offendono Dio.

¹²³ *Aduers. leg. Gund.* 10, 14, *Gundebados*, Agobardo estende a tutti i Burgundi il nome del loro re, perché essi sono sottomessi alla legge da lui promulgata, definendoli: i Gundobadi. In tal senso l'aggettivo ricorre anche in un *capitulare* di Carlo Magno, in cui si vieta di far prestare giuramento ai bambini, come fanno invece i Burgundi: "*Et ut paruuli qui sine rationabili aetate sunt non cogantur iurare, sicut Guntbodingi faciunt*", vedi *MGH, Capitularia regum Francorum*, IV, *Karoli Magni Capitularia*, 64, 37-38, p. 58. Qui i Burgundi sono definiti Guntobodingi (*Gundebada lege vigente, Burgundiones*, in nota) in quanto sottomessi alla loro legge nazionale. Il nome del re era stato utilizzato in funzione di aggettivo, come si può vedere dall'intitolazione con cui è conosciuta la legge da lui promulgata: *lex Gundobada*, da cui la traduzione in francese di *Loi Gombette*.

¹²⁴ *Aduers. leg. Gund.* 10, 17-18: *tanquam ueritas armis manifestari egeat: quod nulla auctoritas, nulla ratio credere sinit*, questa frase sembra utile a definire il tipo di razionalismo di Agobardo, che può esistere solo in subordine all'autorità. Vedi *Conclusioni: Agobardo di Lione, pastor uigilans*. L'episodio narrato mostra che i disegni di Dio non sono sempre comprensibili agli uomini, pertanto gli esiti dei duelli, che pretendono di svelare quei disegni, non hanno nessun significato.

città di Gabaa, avevano commesso un'azione assai vergognosa sulla moglie di un Levita¹²⁵ ed essendosi riunite tutte le tribù di Israele per punire questo delitto, fu riunita anche tutta la tribù di Beniamino, nella predetta città di Gabaa per difendersi dal loro peccato¹²⁶. Dunque, i figli di Israele consultarono prima di tutto il Signore a Silo e lo interrogarono su chi dovesse andare per primo in battaglia: *A quelli rispose il Signore: Giuda sia il vostro condottiero*¹²⁷. E immediatamente, come cominciarono a distruggere la città, furono uccisi 22.000 dei loro uomini¹²⁸. Poi piansero davanti al Signore fino alla notte e lo interrogarono se dovessero continuare a combattere contro i figli di Beniamino oppure no? Ad essi rispose il Signore: *Salite da loro e date luogo alla battaglia*. Iniziata la quale, furono abbattuti 18.000 di loro. Per la qual cosa, vennero di nuovo alla casa del Signore e sedendo piangevano davanti al Signore, digiunarono fino a sera e offrirono sacrifici¹²⁹, e di nuovo dando corso alla battaglia, uccisero tutta la tribù di Beniamino, tranne quei seicento uomini¹³⁰.

Chi non si stupirebbe di tale fatto? Chi non si spaventerebbe molto del giudizio di Dio spesso occulto, ma mai ingiusto? Certamente, i figli di Israele avevano un mandato di legge per punire i misfatti, vendicare i delitti; e non confidarono nel solo mandato di legge, ma, pregando anche il Signore, lo interrogarono e come egli comandava, diedero corso alla battaglia. E tuttavia furono prima uccisi molti più dei loro e poi punirono i colpevoli, se tuttavia essi stessi non fossero rimasti in vita tra i seicento.

Enthymema 5

Stando così queste cose, chi è tanto temerario da credere che, se due litigano per un solo asino di mulino¹³¹ o per qualsiasi cosa anche più vile, non possa morire

¹²⁵ Cfr. Iud. 19, 22-26; 20, 5.

¹²⁶ Cfr. Iud. 20, 11-17.

¹²⁷ Cfr. Iud. 20, 18.

¹²⁸ Cfr. Iud. 20, 19-21.

¹²⁹ Cfr. Iud. 20, 23-26.

¹³⁰ Cfr. Iud. 20, 35-47. Gli unici a non essere uccisi della tribù di Beniamino, durante la guerra con le altre tribù d'Israele, furono 600 uomini, che fuggirono verso il deserto.

¹³¹ *Aduers. leg. Gund.* 11, 27-28: *si duo pro uno asino molino, aut quicquid sit etiam uilius, contendant*. L'aggettivo *molinus* non è attestato se non da un certo periodo in poi, cfr. A. WILSON, *Water-Mills at Amida: Ammianus Marcellinus 18.8.11* in «The Classical Quarterly», v. 51, 2001, pp. 233, che riporta "There is a single occurrence of *molinus* in ninth century used as an adjective in the context of an animal-powered mill and around the same period, St. Benedict of Aniane

tra i due, quello al quale si ritiene che esso debba appartenere, se per caso i suoi peccati sono più numerosi e maggiori di quelli dell'altro, per i quali debba essere punito? In verità ciò non è legge, ma morte¹³², che perciò soprattutto deve essere disprezzata, perché è inventata da quelli che non solo non pregavano, ma anche bestemmiavano la sapienza di Dio¹³³.

Narratio (XII) Qui accade un'altra cosa, che sembra degna di una pia considerazione, tratta evidentemente dai canoni Gallicani¹³⁴, che da alcuni sono ritenuti quasi superflui o inutili, per il fatto che i Romani, innovatori a tutti i costi¹³⁵, non li hanno raccomandati, sebbene gli antichi li venerassero

had a *molinus* or *molinum* driven by an *asellus*". Quella di Benedetto di Aniane non è l'unica occorrenza di *molinus* del IX sec., perché l'aggettivo è usato anche in questo passo di Agobardo, sempre in riferimento ad *asinus*. La parola è presente nel passo di Ammiano Marcellino indicato nel titolo del saggio di Wilson, anche se ci sono problemi di interpretazione del testo e proposte di emendamento, ad es. da parte di Mommsen, che suggerisce *moli-mi-na*, al posto di *molina*. In C. DU CANGE, *Glossarium*, alla voce *animal*, nella sezione *animal de hoste* si riporta la frase di Agobardo, notando che i termini *animal*, *mulus*, *asinus* si equivalgono; infatti, si trova anche l'espressione *animal mulinum*, che indica un mulo, la cui etimologia si farebbe derivare proprio dal fatto che *ad molos et mulina laborare soleat*.

¹³² *Aduers. leg. Gund.* 11, 31-33, *vere hoc non est lex, sed nex, quę maximae propterea contemnenda est, quia ab illis excogitata est, qui non solum non orabant, sed etiam blasphemabant sapientiam Dei*. La frase presenta *calembour* e omoteleuti che le danno un ritmo poetico, nello stile isidoriano, caratterizzato da isocolia, omoteleuto, *leonitates*, descritto anche da JOHANNIS DE GARLANDIA, *Parisiana poetria*, 5, 450-53, p. 929: *In stilo ysidoriano, quo utitur Augustinus in libro Soliloquiorum, distinguntur clausule similem habentes finem secundum leonitatem et consonantiam*. Oltre ai quattro omoteleuti, troviamo il *calembour* nella prima frase, costituito dalla sostituzione della lettera iniziale del nome, trasformato in un concetto antitetico: *lex – nex*. L'efficacia del gioco di parole è data anche dalla *brevitas* dei due monosillabi. L'artificio letterario continua ancora nelle assonanze interne alla parola o nella desinenza (*en, um, am, en*), nell'allitterazione (ripetizione di *-x*), nella isocolia, dove tutti i *cola* (tranne *sed nex*, per sottolinearne la forza antitetica), hanno 5 parole. Negli ultimi due *cola*, la consonanza *orabant – blasphemabant*, non coincide con la fine del periodo, ma volutamente si lascia la clausola *sapientiam Dei*, quasi come un adonio, alla fine di una strofa.

¹³³ Si riferisce ai Burgundi che erano di fede ariana, quindi eretici, in base alle decisioni del concilio di Nicea del 325.

¹³⁴ I canoni Gallicani raccoglievano le leggi stabilite dai sinodi dei vescovi locali. Per i canoni Gallicani vedi capitolo 4.4. *Dalla polemica contro la legge burgunda a quella contro i giudici corrotti e gli spregiatori della tradizione*.

¹³⁵ *Aduers. leg. Gund.* 12, 3: *de canonibus scilicet Gallicanis, qui quasi superflui aut inutiles a quibusdam respuuntur, eo quod neuterici Romani eos non commendauerint*. Occorre notare anche qui l'uso di *quasi* come operatore controfattuale che evidenzia l'assurdità della posizione dei *neuterici* Romani nei confronti dei *canones Gallicani*, come se fossero superflui o inutili. Ancora un esempio della *vis polemica* e dell'ironia di Agobardo nell'uso dell'aggettivo *neutericus* che è necessario tradurre con una perifrasi per renderne il pieno significato. Uscito dal contesto letterario nel quale era stato impiegato, nel I sec. a. C. (Cicerone utilizza la forma originaria greca *νεώτεροι* e quella latina, *novi*, riferito a *poëtae*), presente spesso nei grammatici del VI sec., torna alla ribalta nel IX sec. nelle varianti *neotericus* / *neutericus* che sembrano assumere due sfumature di significato diverse: quella che amplia il senso originario di *recens* e quella che, influenzata dalla variazione ortografica, lo riconnette a *neuter*, impiegando il termine per dare l'idea di esclusione in una enumerazione, cioè che non appartiene né ad una categoria né all'altra. Molto tempo dopo Agobardo, Guiberto di Nogent utilizza il termine e asserisce che esso sia un nuovo vocabolo, nel suo *De incarnatione contra Iudaeos*, 1,1, ma come si può vedere, non era una novità linguistica. Vedi DU CANGE, *Glossarium*, t. 5, col. 590b. Sulla complessa storia e sul significato del termine, vedi J. DE GHELLINCK, *Neotericus, neoterice*, in «ALMA - Bulletin Du Cange», 16° a., Bruxelles 1940, pp. 113-126. In tale articolo si evidenzia che in Agobardo il senso dell'aggettivo si può evincere dal contesto antitetico tra i Romani *neuterici*, che considerano quasi superflui i *canones Gallicani*, e gli *antiqui*, che li consideravano degni di venerazione. Tale antitesi fa comprendere così che *neutericus* ha un significato deteriore, una sfumatura negativa, riferita a chi è spregiatore della tradizione. BLATT, *Novum glossarium*, fasc. *Ne-Norma*, p. 1208,

religiosamente, perché li hanno redatti venerandi e santi uomini, la cui santità di vita¹³⁶ fu accreditata da frequenti miracoli. Non vi fu mai nessuno che abbia potuto ascoltare tanti episodi di santi vescovi attraverso le Gallie quanti furono trovati trascritti per ogni singolo luogo e lasciati in narrazione per i posteri. E in realtà, se secondo la dichiarazione del Signore, dove si siano riuniti due o tre in suo nome, là c'è anche il Signore in mezzo a loro¹³⁷, quanto più ci sarà dove si siano raccolti 20 o 30 o molti di più, non solo nel nome del Signore, ma inoltre anche forniti di fede, illustri per la sapienza, specchiati di vita, reverendi per la santità, temibili per i segni e per i prodigi?¹³⁸ Né appunto si dice questo affinché si creda che le sanzioni di tutte le riunioni episcopali si debbano recepire indistintamente con uguale autorità, come quelli di Nicea, di Calcedonia e degli altri concili generali, congregati e ammessi col consenso di tutti¹³⁹, ma perché col rispetto conveniente a condizioni necessarie, le cui determinazioni non si trovano in quelli generali si dia loro credito con la dovuta devozione¹⁴⁰ e sia

alla voce *neotericus*, nel senso di *néophyte*, pone la frase di Agobardo come esempio. La polemica di Agobardo si concentra qui sulla romanizzazione della liturgia, voluta fortemente da Carlo Magno, proprio a partire dal IX sec. a scapito della liturgia locale, in uso nelle chiese di Gallia, che fu progressivamente abbandonata. Evidentemente Agobardo, legato alle sue tradizioni, non era favorevole al cambiamento liturgico, come si vedrà anche nella questione sollevata dallo stesso Agobardo e dal suo diacono Floro, contro il suo temporaneo sostituto, Amalario, al quale dedica *Contra quatuor libros Amalarii*, per cui vedi VAN ACKER, *Agobardi*, p. 355-367. Non è un caso se l'arcidiocesi di Lione, da metà del IX secolo, quindi col successore di Agobardo, Amolone, che proseguì la sua linea pastorale, in controtendenza a quanto stabilito dall'imperatore, fissò un rito lionese, con una rilevante autonomia liturgica, che si è protratto almeno fino alla primavera del 1869, caratterizzato da un estremo conservatorismo, vedi R. FÉDOU, - H. HOURS, - B. VRÉGILLE (DE), *Le Diocèse de Lyon*, Beauchesne, Parigi 1983, p. 243.

¹³⁶ *Aduers. leg. Gund. 12, 5: quorum vitam et sanctitatem*, la coppia di sostantivi forma un'endiadi. La santità di vita, generalmente riconosciuta *n loco*, è fonte di autorevolezza contrariamente alle imposizioni che vengono da Roma, lontana e insensibile alle tradizioni locali. La polemica è spesso accennata da Agobardo anche in altre opere, in particolare in quelle contro il suo sostituto Amalario (*De antiphonario*, *Contra libros quatuor Amalarii*), ma ritorna anche nel *De pict.*, vedi il paragrafo 6.4. *La questione del Liber Sacramentorum*.

¹³⁷ Cfr. Matth. 18, 20.

¹³⁸ *Aduers. leg. Gund. 12, 10-14: Ubi duo uel tres congregati fuerint in nomine eius, ibi est Dominus in medio eorum; quanto magis ubi uiginti, aut triginta multo amplius congregati fuerint, non solum in nomine Domini, sed insuper etiam fide praediti, sapientia illustres, uita clari, sanctitate reuerendi, signis et prodigiis formidandi?* Il passo utilizza la *climax* ascendente, dapprima attraverso l'uso dei numerali (*duo, tres, uiginti, triginta*), per poi passare alle virtù umane e sovraumane dei santi vescovi raccolti in assemblea, che vanno dalla fede, alla sapienza, all'integrità di vita, alla santità, per finire con il misterioso timore che incutono perché capaci di operare guarigioni (*signa*) e prodigi (*prodigia*). Sulla validità dei sinodi e concili locali, su cui vedi *supra* n. 134 e che ritorna in diverse opere agobardine.

¹³⁹ Nell'espressione di Agobardo *ex totius mundi consensu congregatorum et receptorum*, il senso di quel *totius mundi* sembra molto vicino all'espressione della lingua francese odierna *tout le monde*.

¹⁴⁰ *Aduers. leg. Gund. 12, 20, religione debita*, Plinio il Giovane è l'unico autore pagano ad utilizzare l'espressione, sia pure con i termini invertiti, (*C. Plinius Traiano Imperatori. Diem, quo in te tutela generis humani felicissima successione translata est, debita religione celebravimus*, Plin. jr. ep. 10, 102). Agobardo è l'unico autore cristiano ad utilizzare questa espressione fino a Christophe Justel (1580 - 1649). L'espressione pliniana ritorna in Agostino, AUG. *Contra Faust.*

meglio seguire l'autorità di ciascuno di quelli che il proprio intendimento e non si possa passare sopra senza un certo dolore, quando le determinazioni di molti santi e cattolici sono trascurate e la legge del solo Gundobado, un re eretico, è attentamente mantenuta, come se fosse stata data da Dio.

(XIII) Ai tempi del suddetto Gundobado, re dei Burgundi, vi fu nella città di Vienne un santo vescovo di nome Avito, di fede cattolica, facondissimo per eloquenza, acutissimo di ingegno, amabilissimo espositore delle sacre Scritture, profondo conoscitore anche della letteratura profana e molto versato nella poesia, come provano anche le sue opere¹⁴¹. Questi, discutendo spesso con lo stesso Gundobado circa la fede, sia dialogando di persona, sia rispondendo per lettera, se quello era assente, lasciò molte e famose opere del suo intelletto e della sua virtù. Questi, dopo che lo stesso Gundobado morì nella sua perfidia, convertì il suo successore, il re Sigismondo, alla fede cattolica, durante la cui conversione fece un'omelia al popolo densissima di dolcezza di significati e piacevolissima per la composizione delle frasi¹⁴². Che cosa questo venerando e santo uomo abbia risposto al più volte nominato Gundobado, circa i citati duelli, si compiaccia di ascoltare la benignità vostra. Poiché entrambi tenevano un dialogo su questo argomento e il beato Avito biasimava tali duelli, Gundobado gli rispose: *Che c'è di male se tra i regni e i popoli o anche tra singole persone spesso le cause da dirimere sono affidate al giudizio divino e la vittoria tocca soprattutto a quella parte a cui spetta la giustizia?* A ciò il beato Avito concluse dicendo: *Io dico che se i regni o i popoli desiderassero il giudizio divino, prima avrebbero paura di ciò che è scritto, secondo quanto dice il salmista: Distruggi i*

manich., 16, 20: “*ipsum Dominum ac Deum nostrum, qui huius auctor est fidei, debita religione veneramus*”. MAXIMUS TAURINENSIS, *Homiliae*, 3, 68, PL 57 e FAUSTUS RHEGIENSIS *Sermones*, 6, PL 58, citano la frase di Agostino. Un nuovo uso di essa è in GERALDUS SILVESTRIS, *Miracula S. Adalhardi*, 1, 8, PL 147: *Subsistunt ex utraque parte, et orant debita religione*.

¹⁴¹ Il ritratto del vescovo di Vienne, sul quale vedi il par. 4.3. *Un campione dell'ortodossia: Avito di Vienne*, elenca doti che riguardano in particolare aspetti culturali, per i quali egli è superiore agli altri uomini e soprattutto a Gundobado, la cui *perfidia*, mancanza di fede, lo accompagna fino alla morte, privandolo di un aspetto fondamentale della *humanitas*; in tal modo Gundobado è accomunato ai giudei. Su *perfidia* e *bestialitas* vedi par. 4.6. *Traduzione: Contro la legge di Gundobado*, testo e note e il capitolo 7. *De iudaicis superstitionibus et erroribus, passim*. Inoltre l'apprezzamento per le capacità oratorie di Avito mostra che Agobardo crede nell'uso dell'oratoria per poter raggiungere più facilmente le coscienze sensibili. Il messaggio cristiano infatti è reso piacevole e semplice dal santo che è anche un uomo di cultura, degno di guidare ed insegnare agli altri uomini. Agobardo, mostrando di apprezzare questi aspetti, vuole inserirsi in quella schiera di uomini pii e colti.

¹⁴² Cfr. AVITUS, *Collatio episcopalis*, R. Peiper ed., *MGH, AA.*, VI, 2, pp. 161-164.

*popoli che vogliono le guerre. E poi preferirebbero ciò che si dice: Io mi prenderò la vendetta, dice il Signore. O forse l'equità superna non giudica senza proiettili e spade i motivi delle cause, quando spesso, come vediamo, un partito, o a ragione o a torto, si affatica in combattimenti e prevale o la maggiore forza o l'occulta estorsione della parte peggiore?*¹⁴³

Quaestiones

(XIV) A tale proposito invece non dovrei dire così, come se l'esito di una guerra non fosse determinato dalla decisione di un diverso giudizio della volontà superna¹⁴⁴. Ma talvolta accade che, quando si giunge al duello, sul quale si invoca il giudizio divino, poiché la colpa circa la questione di cui si tratta pesa su chi viene vinto, sono puniti più quei peccati che il perdente non rammenta e per costui il merito della causa attuale si perde per il peso dei peccati. Che cosa possiamo dire, quando l'inerte viandante incappa in un rapinatore armato, e senza la dichiarazione di alcun giudizio o, se si arrende, è rapinato o, se oppone resistenza, è punito, mentre invece¹⁴⁵ anche lo stesso malvivente, in un altro duello, nel quale spera che gli sia imputata una buona causa, piuttosto può morire per questa come colpevole¹⁴⁶? Che cosa ormai possiamo dire di quella ambiguità dei duelli individuali, quanto frequentemente il personale risentimento

¹⁴³ Cfr. AVITUS, *Dial. cum Gundob.*, Peiper, R. ed., *MGH, AA.*, VI, 2, pp. 2-3. Agobardo ci offre qui un brano dai perduti dialoghi di Avito, del quale conosciamo opere in prosa ed in versi come non manca di ricordare lo stesso Agobardo, al paragrafo 13,1-3. Le opere del vescovo di Vienne sono in ALCIMUS ECDICIUS AVITUS, *PL* 41 e 59. Per una conoscenza del personaggio e dell'opera: H. GOEZLER, *Le Latin de saint Avit*, Alcan, Paris 1909; SHANZER - WOOD, *Avitus of Vienne*.

¹⁴⁴ Una delle problematiche più discusse dalla tarda antichità fino all'età carolingia era se fosse giusto combattere la guerra. Ci sono delle motivazioni che, secondo la logica cattolica, giustificano l'uso della guerra. Ambrogio parla del diritto alla guerra e diritto nella guerra. AUG., *PL* 33, *Ep.* 185, *sive De correctione Donatistarum liber*, 2, 11: *Si ergo uerum dicere uel agnoscere uolumus, est persecutio iniusta, quam faciunt impii Ecclesiae Christi; et est iusta persecutio, quam faciunt impiis Ecclesiae Christi*. L'atteggiamento della Chiesa per Agostino era quello del padre severo che castiga i figli per correggerne i difetti; l'uso della violenza era perciò giustificato per il bene altrui. La parabola del vangelo di Luca 14, 23, che narra del padrone che allestiva un banchetto e diceva ai servi di andare lungo le strade e di costringere la gente ad entrare perché la casa fosse piena di gente, era un'utile metafora del ricorso alla guerra per un fine salvifico. Troviamo la giustificazione della guerra anche in *PL* 42, *Contra Faustum manichaeum*, 74: *nec bella per Moysen gesta miretur aut horreat, quia et in illis diuina secutus imperia, non saeuens, sed obediens fuit: nec Deus, cum iubebat ista, saeuiebat: sed digna dignis retribuebat, dignosque terrebat*. Oltre che sacrosanta quando è per motivi difensivi, la guerra è giusta anche quando uno Stato punisce un altro Stato per avergli arrecato offesa o per non aver restituito il maltolto. Per questi autori, se la guerra è giustificata, non lo è il ricorso alla crudeltà. Su questi argomenti vedi G. MINOIS, *La Chiesa e la guerra. Dalla Bibbia all'era atomica* (1994), Dedalo, Bari 2003, pp. 78-90. Il senso del brano agobardino, quindi, è che quando si muovono gli eserciti, Dio fa sempre trionfare i buoni.

¹⁴⁵ *Aduers. leg. Gund.* 14, 8, *donec* ha qui un valore avversativo, piuttosto che durativo, vedi alla voce *donec* in E. FORCELLINI, *Totius latinitatis lexicon*, (1827), t. II, r. a. Padova 1965, p. 196.

¹⁴⁶ *Aduers. leg. Gund.*, 14, 9-10: *in quo bonam sibi causam iudicari optat, pro ista magis iudicatus intereat?* Particolare uso del verbo *iudicor* accompagnato dal dativo del pronome personale e al participio passato.

agisce tra genti tranquille, quando oltre qualunque richiesta di risarcimento, qualche volta entrambi i contendenti impegnano le vite, in base alla legge¹⁴⁷, a quei preziosi esseri umani antepongono guadagni del tutto insignificanti e l'ira¹⁴⁸ invoca il giudizio di Dio, perché nell'impazienza non lo aspetta? Ma a questo punto, chiedo se sia stata una causa ingiusta per entrambi, quella per la quale entrambi i contendenti muoiono?¹⁴⁹

Petitio et conclusio E volesse il cielo che piacesse a Dio onnipotente che sotto un re così pio fossero governati tutti con la medesima legge, quella stessa, per la quale egli stesso vive e i suoi prossimi rispondono!¹⁵⁰ Certamente varrebbe molto alla concordia della città di Dio e all'uguaglianza dei popoli¹⁵¹. Ma poiché questo è un grande problema e forse impossibile per un uomo, almeno potrebbe essere tolta di

¹⁴⁷ *Aduers. leg. Gund.* 14, 13: *iuste*, in questo caso l'avverbio non ha il valore positivo di legittimamente, ma direi un valore etimologico: secondo il diritto.

¹⁴⁸ *Aduers. leg. Gund.* 14, 15: *iracundia*; è il terzo dei sette peccati capitali. La rappresentazione platonica della mente umana raffigurava l'intelletto come un carro, guidato da un auriga, che rappresentava la razionalità, e trainato da due cavalli, quello bianco, che tendeva verso l'alto, era l'anima irascibile, rappresentava le pulsioni sentimentali; mentre quello nero, che tendeva verso il basso, rappresentava l'anima concupiscibile, i bisogni fisici. Le cattive abitudini generano eccessi sentimentali come l'iracondia, che acceca la mente col desiderio di distruzione e mania per ottenere il giudizio di Dio, invece di attendere che esso si compia.

¹⁴⁹ *Aduers. leg. Gund.* 14, 6-17: *Quid cum armatum latronem simplex uiator incurrit, et sine ullius declaratione iudicii aut cedens nudatur, aut punitur resistens, donec et praedo ipse in alio conflictu, in quo bonam sibi causam iudicari optat, pro ista magis iudicatus intereat? Quid iam de illa singularium certaminum ambiguitate dicamus, quam frequenter inter gentes quietas furor personalis exsequitur, cum super quacumque repetitione bellantes ambo nonnunquam animas iuste ponunt, quibus humanis atque pretiosis uilissima lucra praeponunt, et Dei iudicium iracundia inuocat, dum impatientia non exspectat? Hic autem interrogo, utrum causa utriusque mala fuerit, pro qua bellator uterque occumbit?* Le domande, introdotte due volte con *quid* e la terza con la *uariatio* di *hic tamen interrogo*, pongono sotto forma di dubbio, tre questioni che evidenziano l'inattendibilità dei duelli giudiziari come mezzo di giustizia: 1) cosa si deve pensare, se durante il duello muore colui che sostiene la giusta causa? 2) cosa si deve pensare, se vale più un bene materiale che la vita umana? 3) cosa si deve pensare, se entrambi i contendenti muoiono durante un duello? Nel primo caso, si rammenta che la giustizia divina non ha i tempi di quella umana e può chiedere conto dei peccati commessi in precedenza, anche nel momento in cui ci si sta battendo per una giusta causa, pertanto il duellante che soccombe può battersi per un buon motivo in quell'occasione, ma essere stato in precedenza un grande peccatore. La seconda *quaestio* pone il problema dell'equivalenza tra beni materiali e vita umana; i duelli si svolgevano anche per stabilire il possesso di un bene, ma nessuna ricchezza può valere quanto una vita umana. La terza *quaestio* affronta l'evenienza della morte in duello di entrambi i contendenti, fatto che lascia irrisolta la causa giudiziaria, ma ha sparso il sangue. Pertanto la legge appare inutile, in quanto non serve a stabilire la verità e nociva, perché causa la morte.

¹⁵⁰ Agobardo si riferisce ovviamente alla legge evangelica, che invece non è rispettata da ariani ed ebrei.

¹⁵¹ Più che concordia sarebbe un'omologazione, ma molto interessante è l'idea dell'uguaglianza dinanzi alla legge, a patto che valga la stessa legge per tutti. Questo desiderio è destinato a rimanere utopistico e di questo Agobardo è consapevole, non sarà né lui, né il suo imperatore a riuscire nell'intento di unificare il codice legislativo dello Stato. Per raggiungere questo obiettivo in Francia, bisognerà giungere all'istituzione del Codice Napoleonico, il 21 marzo del 1804.

mezzo questa sola legge, sulla quale verte il mio discorso, non solo come inutile, ma anche come nociva¹⁵².

¹⁵² Il principio: la legge è uguale per tutti ha anche il suo effetto speculare: tutti gli uomini sono uguali di fronte alla legge. Agobardo vorrebbe applicare anche in campo civile l'idea cristiana della fratellanza fra gli uomini, tutti figli di Dio e accomunati dalla stessa legge evangelica, ma si rende conto che i tempi non sono maturi e che occorrerà ben più del tempo accordato alla vita dell'imperatore per raggiungere questo obiettivo. Indubbiamente, egli dimostra a questo proposito una visione lungimirante e quasi profetica. Se l'obiettivo a lungo termine però è precluso, si accontenta di proporre quello a breve termine: l'abrogazione della sola legge burgunda sulle ordalie.

Capitolo 5. De diuinis sententiis contra iudicium Dei

Dio non ha mai prescritto che la giustizia debba servirsi di mezzi crudeli, né che la verità possa essere appurata con mezzi violenti. L'insegnamento che le Scritture e i padri della Chiesa hanno trasmesso consiste nel precetto di amare il prossimo. Per amministrare la giustizia non si deve ricorrere a mezzi superstiziosi, ma a giusti tribunali, che pronunciano il verdetto sulla base di approfondite indagini e apporto di prove e testimoni.

5.1. Due opere per la stessa richiesta

Scritta tra l'817 e l'822, l'opera è definita come trattato da van Acker e dev'essere molto probabilmente contemporaneo all'*Adversus legem Gundobadi*. Il trattato vero e proprio, però, è limitato ai primi 6 paragrafi, ai quali segue un'appendice costituita da una serie di citazioni bibliche, corredate di commenti. Nel testimone principale delle opere agobardine, il ms. *P* (*Par. Lat.* 2853), le citazioni bibliche occupano il centro della pagina, mentre i commenti alle citazioni ne occupano i margini. Le citazioni inoltre costituiscono un testo continuo e solo le lettere maiuscole permettono di individuare l'inizio di ciascuna. “Siccome la lunghezza delle spiegazioni è variabile, il copista è stato costretto a cercare ad esse un posto dovunque lo trovasse, per cui, spesso, si verifica uno sfasamento inopportuno in rapporto alle citazioni che sono chiamate a commentare”¹; le precedenti edizioni² non hanno sempre saputo attribuire esattamente il commento ai testi delle citazioni e delimitarne l'estensione con precisione; a ciò è stato posto rimedio dalla più recente edizione critica³.

La prima parte che costituisce il trattato e che comprende i primi 6 paragrafi, come vedremo, in realtà è articolata nei cinque discorsi entimematici di una *confutatio* che continua il ragionamento dell'*Adversus legem Gundobadi*. La seconda parte è costituita dalla raccolta di *sententiae*, la cui collocazione al centro della pagina, contornate a catena dai commenti, indica che esse sono il vero cuore dell'opera, quasi un prontuario dei materiali, utili a sostenere le idee di Agobardo esposte nella prima parte dell'opera e nell'opera tradotta nel capitolo precedente.

Nell'*Adversus legem Gundobadi*, stilato in forma di supplica diretta all'imperatore, Agobardo evidenziava le incongruenze della legge burgunda, che proibiva le testimonianze

¹ VAN ACKER, *Agobardi*, p. VII (mia traduzione).

² MASSON, *Sancti Agobardi*, pp. 287-292 e BALUZE, *Sancti Agobardi*, pp. 301-329.

³ Vedi VAN ACKER, *Agobardi*, p. VI-IX e p. VI-IX.

tra membri di etnie diverse e approvava come sentenze gli esiti sia dell'ordalia bilaterale, il cosiddetto duello giudiziario, sia di quella unilaterale, il *giudizio di Dio*, in cui il sospetto reo era sottoposto ad una prova dolorosa, come afferrare oggetti roventi, il cui superamento equivaleva al riconoscimento dell'innocenza.

Il *De diuinis sententiis contra iudicium Dei* (per brevità *Contra iudicium Dei*) costituisce un indispensabile corollario dell'opera precedente, poiché fornisce i materiali bibliografici: *fontes* ed *auctoritates*, in base ai quali dimostra che la legge promulgata dal re burgundo Gundobado, sulla validità giudiziaria dei duelli e delle prove ordaliche, è inutile, perché le procedure violente che attua non valgono ad accertare la verità, ed è dannosa, perché induce al peccato quanti sono convinti di forzare la volontà divina a manifestarsi attraverso il risultato delle prove ordaliche, credendo di conoscere così gli occulti disegni di Dio con mezzi diversi dalla preghiera, dalla fede e dalla carità. Con entrambe le opere, Agobardo chiedeva l'abrogazione della legge nazionale dei Burgundi e l'estensione della legge franca anche ai membri di quest'etnia, che viveva nel Lionese.

Si potrebbe pensare che l'*Aduersus legem Gundobadi* costituisca una sorta di lettera prefatoria del *Contra iudicium Dei*, e che quest'ultimo presenti il materiale di documentazione sulla scorta del quale si fonda la richiesta di abrogazione.

Non conosciamo nei particolari come si svolgessero i giudizi di Dio. I rituali dei *iudicia Dei* sono tramandati perlopiù in testi come messali, benedizionali, raramente in testi di diritto civile. Non ci sono giunti neppure tutti i tipi di *iudicia Dei*, ma solo quelli che erano recepiti ed approvati dalla chiesa ed accompagnati da riti religiosi cristiani. Sia i duelli giudiziari, sia le ordalie erano una sopravvivenza del diritto consuetudinario tribale e incompatibili, secondo Agobardo, col messaggio cristiano, ma approvati da Gundobado, un re ariano e giudicato per questo eretico⁴.

Le prove ordaliche non erano sancite apertamente dalla somma autorità canonica, anzi i pontefici romani, dal IX sec. in poi le rifiutarono come superstiziose e le vietarono. In realtà anche la Chiesa vi faceva ricorso, come testimonia un documento di Montecassino che cita l'ordalia della croce, una delle ordalie bilaterali, che consisteva in una prova di resistenza,

⁴ MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, vol. IV, lib. XXVIII, capp. XVII, Garnier, London 1777, pp. 150 e segg. approfondisce l'argomento del duello giudiziario, cita l'opera di Agobardo come prova dell'ostilità degli ecclesiastici ad essa, ma pensa che proprio questi ultimi siano infine i responsabili della diffusione delle prove ordaliche.

nella quale i contendenti dovevano tenere le braccia distese come il crocefisso; la vittoria era assegnata a colui che riusciva a mantenere la posizione più a lungo⁵. Anche Agobardo ne parla, usando l'espressione: *Constituere cruces*⁶ che potrebbe essere la formula con la quale si dava inizio a questo tipo di ordalia. Questo potrebbe essere un importante indizio per la datazione del trattato, in quanto nell'817 il concilio di Aix-La-Chapelle aveva accettato come valida prova giudiziaria questa forma di ordalia⁷.

L'*Aduersus legem Gundobadi* e il *De diuinis sententiis contra iudicium Dei* trattano lo stesso argomento, ma la critica ne sottolinea le diverse angolazioni: la prima opera si concentrerebbe maggiormente sul duello giudiziario e la seconda sulle altre forme di ordalia, senza dimenticare i duelli⁸.

Il titolo presente nel codice 2853 della BNF, *Liber de diuinis sententiis digestus cum breuissimis adnotationibus contra damnabilem opinionem putantium diuini iudicii ueritatem igne uel aquis uel conflictu armorum patefieri* indica chiaramente che il contenuto riguarda tutte le forme di giudizio ordalico. Ciò è chiarito anche dallo stesso Agobardo quando elenca nel *Contra iudicium Dei* espressamente tutti i tipi di giudizio previsti dalla legge di

⁵ A. RUSCONI, *L'ordalia della croce per il primato del cantus Romanus sull'Ambrosianus nel ms. 318 di Montecassino* in «Musica e Storia», n° 1, 2005, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 5-24: il codice 318 di Montecassino, scritto nella seconda metà dell'XI sec., contiene un'opera in versi che narra le conseguenze dell'imposizione della legge di Carlo Magno circa l'abolizione dei riti locali, sostituiti dalla liturgia e dal canto di Roma. A causa dell'opposizione di molte chiese d'Italia, il vescovo Paolino II, patriarca riformatore in senso romano della liturgia di Aquileia, suggerisce di affidarsi al giudizio di Dio mediante l'ordalia della croce. Due *pueri*, l'uno in rappresentanza del canto romano, il secondo della tradizione locale di origine longobarda, tenendo le braccia aperte, pregarono in favore dei rispettivi repertori, ma mentre il campione del romano restò immobile, l'altro, a un certo punto, cedette, esausto. Il volere divino si era manifestato chiaramente e il presule sancì il prevalere del canto romano.

⁶ *Contra iud. Dei*, 1, 30. Per le ordalie, vedi K. ZEUMER ed., *Ordines iudiciorum Dei in Formulae Merowingici e Karolini aevi*, MGH, *Legum Sectio V, Formulae*, Hannoverae 1886, pp. 601 e seqq.

⁷ Secondo CABANISS, *Agobard of Lyons*, pp. 52-53, Agobardo avrebbe preparato il testo già subito dopo il concilio di Aix-La-Chapelle, ma lo avrebbe scritto nella forma definitiva solo prima dell'830. Non è chiaro però su quali basi lo studioso faccia questa affermazione.

⁸ VAN ACKER, *Agobardi*, p. XXXIX e nota 179: “La lettre *Aduersus legem Gundobadi* traite spécialement du duel judiciaire tandis que l'autre écrit discute le problème plus général des ordalies”. Nella stessa nota cita gli autori favorevoli ad accostare per contenuto e circostanze *l'Aduers. leg. Gund.* e il *Contra iud. Dei*, precisando che, bene inteso, esso si deve considerare “posteriore alla lettera contro la *loi Gombette*”, ma non dice da quali elementi si ricavi tale dato.

Gundobado: i duelli (*caedes*) e le ordalie unilaterali⁹ (*ferrum e aqua*), e fa notare che essi erano avversati già dal vescovo Avito di Vienne¹⁰.

Agobardo quindi non è il primo ad occuparsi dell'abrogazione delle norme consuetudinarie tribali. Anche posteriormente alla sua opera, la questione ritorna in un testo anonimo, scritto probabilmente a Frisinga dopo l'834. Tale componimento è conosciuto col titolo di *Carmen de Timone comite*¹¹, in cui la lode del re Ludovico il Germanico e del suo rappresentante locale, appunto il conte Timo, si trasforma in un'aspra critica ai processi che utilizzavano le ordalie e i duelli giudiziari. Gli argomenti usati nel carme ricordano quelli presenti in Agobardo e ciò forse non è una coincidenza¹².

Certamente Agobardo è l'autore della sua epoca che tratta l'argomento in modo più esaustivo, impegnandosi in una vasta ricerca di citazioni, i cui commenti sono improntati alla *breuitas*, spesso di una sola riga e pleonastici, poiché parafrasano quanto già esposto nella sentenza stessa; ciò non è dovuto a mancanza di idee, quanto alla convinzione da parte dell'autore che la lettera stessa delle Scritture abbia forza persuasiva, poiché da esse prorompe la verità con tutta la sua evidenza¹³.

5.2. Organizzazione delle citazioni tra tecnica centonaria e reminiscenze classiche

Delle 127 citazioni o allusioni a testi patristici e biblici presenti in tutta l'opera, è interessante notare che 70 sono relative al Nuovo Testamento, di cui 30 riprendono Paolo, per il loro messaggio ecumenico di fratellanza universale.

Più interessante è la presenza di otto brani nel *Contra iudicium Dei*, posti a commento di alcune citazioni bibliche dell'Ecclesiaste e del profeta Abacuc, dalla linea 435 alla linea 523 del paragrafo 6, che ricalcano *ad verbum* altrettanti brani di Girolamo: si tratta di cinque brani tratti dal *Commentarius in Ecclesiasten* e tre brani tratti dal *Commentationum in Abacuc*

⁹ *De diuin. sent.* 6, 1-2: *Hęc pię humiliterque considerantibus apparet non posse caedibus, ferro uel aqua, occultas et latentes res inueniri.*

¹⁰ Come fanno notare SHANZER - WOOD, *Avitus of Vienne*, pp. 190-191, Agobardo attribuisce ad Avito la prima critica sia delle ordalie che dei duelli giudiziari, come si evince dalle voci: *caedibus, ferro uel aqua*, vedi nota precedente.

¹¹ *Carmen de Timone comite*, E. DÜMMLER ed., *MGH, Poeti I*, 2, Berlino 1884, 120-124.

¹² W. BROWN, *Unjust Seizure: Conflict, Interest, and Authority in an Early Medieval Society*, Cornell University Press, 2001, pp. 1-5. VAN ACKER *Agobardi.*, p. XL richiama l'attenzione sui legami esistenti tra Lione e Frisinga. Il predecessore di Agobardo, Leidrad era di Frisinga e copisti bavaresi si installarono nel sud della Francia all'epoca dell'episcopato di questi.

¹³ Vedi cap. 2. *Il compito dell'intellettuale secondo Agobardo di Lione.*

prophetam. Agobardo non ne indica la paternità, come fa in altri casi, ed essi non sono stati rilevati nelle edizioni critiche del testo. Le “citazioni nascoste”¹⁴ sembrano così appartenere interamente ad Agobardo. Il tessuto del testo è così composto di citazioni evidenti (*sententiae*) che sono corredate di un commento originale di Agobardo e ‘citazioni nascoste’ di un padre della Chiesa, che fungono esse stesse da commento ad altrettante *sententiae* tratte dalle Scritture. In questa sezione dell’opera, il riuso dei testi patristici comporta un’appropriazione e una totale identificazione da parte del nostro vescovo, che convalida in tal modo il suo punto di vista, a conclusione della *confutatio* che occupa i primi 6 paragrafi.

Numerose sono le varianti nel testo agobardino rispetto al testo geronimiano che riguardano: ordine delle parole, omissioni, differenze ortografiche.

Le tabelle 2 e 2a delle pagine seguenti evidenziano: nella prima colonna, i testi di Girolamo (in tondo) utilizzati nel *Contra iudicium Dei*; nella seconda colonna, i testi (in corsivo) originali delle opere di Girolamo. La terza e la quarta colonna riportano rispettivamente le varianti del testo agobardino e le occorrenze corrispondenti in Girolamo. Nel paragrafo 5.4. *Traduzione: divine sentenze contro il giudizio di Dio*, i brani in cui ricorrono le “citazioni nascoste” di Girolamo saranno segnalati con due asterischi (* ...*) che ne indicano l’inizio e la fine.

¹⁴ Prendo in prestito questa definizione, traducendola dall’inglese *hidden quotations* usata da P. J. ALEXANDER, *Church Councils and Patristic Authority the Iconoclastic Councils of Hieria (754) and St. Sophia (815)*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 63, 1958, p. 496.

Tabella 2: “Citazioni nascoste” del *Contra iudicium Dei* non rilevate nelle precedenti edizioni critiche

	Agobardus Lugdunensis, <i>Contra iudicium Dei</i> in <i>Agobardi Lugdunensis opera omnia</i> , L. VAN ACKER ed. CCCM, LII, Brepols, Turnhout 1981, pp. 31-49	Hieronymus, <i>Commentarius in Ecclesiasten</i> M. ADRIAEN ed. CCSL, LXXII, I, 1, Brepols, Turnhout 1969, pp. 249-361	Varianti presenti in Agobardo confrontate con il testo di Girolamo. I numeri indicano le linee in cui compaiono i lemmi nelle rispettive edizioni critiche.	
			Agobardo	Girolamo
1	<i>Contra iud. Dei</i> , 6, 435-444, p. 46: Excelsus quippe super excelsos hec respicit Deus, qui angelos suos super iudices et reges terre praeposuit: qui possunt utique prohibere iniustitiam, et magis in terra ualere quam quaeuis hominum potestates. Sed quoniam seruat in fine iudicium et consummationem mundi, quando matura seges fuerit, et messorum uenerint, iussurus est ut separetur triticum et lolium tradatur incendio; ideo nunc exspectat, et differt sententiam, quamdiu ager mundi istius plenus excolatur.	<i>Comm. in Eccl.</i> V, 7-8, 75-89, PL 1055A, 429-430: <i>Excelsus quippe super excelsos haec respicit Deus, qui angelos suos super iudices et reges terrae praeposuit, qui possunt utique prohibere iniustitiam, et magis in terra ualere, quam quaeuis hominum potestates. Sed quoniam seruat in fine iudicium, et in consummatione mundi, quando cum matura seges fuerit, et messorum uenerint, iussurus est, ut separetur triticum, et lolium tradatur incendio: ideo nunc exspectat et differt sententiam, quamdiu ager mundi istius plenus excolatur.</i>	437 hec 438 terre 440-1 om. in consummationem 444 plenus	105 haec 106 terrae 109 in consummatione 112 plenius
2	<i>Contra iud. Dei</i> , 446-449, p. 46: Dei in occulto sapientia est et tribulare nunc sanctos ut recipiant mala in uita sua, et peccatores non uisitare pro scelere et quasi ad uindictam reseruare; ut et illis possit aeterna bona restituere, et his mala inferre perpetua.	<i>Comm. in Eccl.</i> VII, 15-17, 241-245, PL 1066B, 443, p. 307: <i>Sed Dei in occulto patientia est, et tribulare nunc sanctos, ut recipiant mala in uita sua, et peccatores non uisitare pro scelere, et quasi ad uictimam reseruare, ut et illis possit aeterna bona restituere, et his mala inferre perpetua.</i>		
3	<i>Contra iud. Dei</i> , 455-458, p. 46: Inter caeteras uanitates quae in mundo uario feruntur euentu, etiam hoc deprehendi quod iustis ea frequenter eueniunt quae impiis euenire debuerant, et impii tam feliciter in hoc mundo degunt, ut eos putes esse iustissimos.	<i>Comm. in Eccl.</i> VIII, 14, 213-217, PL 1066B, 445-446, p. 320 <i>Inter caeteras uanitates, quae in mundo uario feruntur euentu, etiam hoc deprehendi, quod iustis ea frequenter eueniunt, quae impiis euenire debuerant, et impii tam feliciter in hoc mundo degunt, ut eos putes esse iustissimos.</i>	445: quae	214: quae
4	<i>Contra iud. Dei</i> , 473-477, p. 47: Epistola ad Romanos huic loco congruit: quia non uolentis, neque currentis, sed miserentis Dei sit. Quod autem ait: <i>Non est sapientibus panis</i> , multorum quotidie probatur exemplo, qui cum sapientissimi sint, necessariis indigent.	<i>Comm. in Eccl.</i> IX, 11, 269-273, PL 1087A, 465, p. 329: <i>Epistola ad Romanos huic loco congruit: Quia non uolentis neque currentis, sed miserentis Dei sit. Quod autem ait: Non est sapientibus panis, multorum quotidie probatur exemplo, qui cum sapientissimi sint, necessariis indigent.</i>		
5	<i>Contra iud. Dei</i> , 6, 484-493, p. 47: Et hanc ergo iniquitatem se in saeculo perspexisse commemorat, quod uideatur iniustum Dei esse iudicium, et siue per ignorationem, siue absque eius fieri uoluntate, ut uel in mundi potestatibus, uel in Ecclesiae principatu, saepe hi qui diuites in sermone sunt atque sapientia, diuites etiam in operibus bonis, ignobiles sedeant, et imprudens quisque in Ecclesia teneat principatum: hoc autem fieri a uultu eius qui in saeculo habet potestatem, dum potentes quosque et doctos premat, nec eos in populis apparere permittat; illos uero quos scit esse imprudentes, in Ecclesiis faciat esse maiores, ut caeci a caecis ducantur in foueam.	<i>Comm. in Eccl.</i> V, 5, 470-471, PL 1092C-1094A: Et hanc ergo iniquitatem se in saeculo perspexisse commemorat, quod uideatur iniustum esse Dei iudicium: et siue per ignorationem, siue absque eius fieri uoluntate, ut uel in mundi potestatibus, uel in Ecclesiae principatu, hi qui diuites sunt in sermone atque sapientia, diuites etiam in operibus bonis, ignobiles sedeant, et imprudens quisque in Ecclesia principatum teneat. Hoc autem fieri Apostolus non tacet a diabolo, qui in saeculo habet potestatem, ut [Al. dum] potentes quosque et doctos uiros premat, nec eos in populis apparere permittat. Illos uero quos scit imprudentes esse in Ecclesiis, faciat esse maiores, ut caeci a caecis ducantur in foueam.		

Tabella 2a: “Citazioni nascoste” del *Contra iudicium Dei* non rilevate nelle precedenti edizioni critiche

	Agobardus Lugdunensis <i>De divinis sententiis contra iudicium Dei</i> in <i>Agobardi Lugdunensis opera omnia</i> , L. VAN ACKER ed. CCCM, LII, Brepols, Turnhout 1981, pp. 31-49	Hieronymus <i>Commentariorum in Abacuc prophetam</i> M. ADRIAEN ed. CCSL, LXXVI A, Brepols, Turnhout 1970, pp. 579-654	Varianti presenti in Agobardo confrontate con il testo di Girolamo. I numeri indicano le linee in cui compaiono i lemmi nelle rispettive edizioni critiche.	
			Agobardo	Girolamo
1	<i>Contra iud. Dei</i> , 498-501, p. 47-48: Haec loquuntur nescientes iudicia Dei inuestigabilia et profundum diuitiarum sapientiae et scientiae eius, quod non ita uideat Deus, ut uidet homo. Homo tantum praesentia respicit, Deus futura et aeterna cognoscit.	<i>Comm. in Abacuc</i> , 1, 2, 33-36, PL 1275D, 591, pp. 581-582, <i>Haec autem loquuntur nescientes iudicia Dei inuestigabilia, et profundum diuitiarum sapientiae et scientiae eius, quod non ita uideat Deus ut uidet homo. Homo tantum praesentia respicit: Deus futura et aeterna cognoscit.</i>	498 hec	581 haec
2	<i>Contra iud. Dei</i> , 501-514, p. 48: Communis ad Deum querella sanctorum est, quare contra eos iniustum iudicium fiat, et innoxium in persecutionibus sanguinem fundant; ac si quando ante tribunal steterint iudicum saecularium iudex acceptis muneribus condempnet insontem, et reum liberet: quod quidem non solum de iudicibus saeculi, sed interdum de Ecclesie quoque principibus dici potest, quod propter munera lacerent legem, et non perducant usque ad finem iudicium, et impius praeualeat aduersus iustum, et magis in iudicio peccatum diuitis quam pauperis ueritas defendatur, unde querimonia est iudicium exire peruersum. Non debemus super hac rerum inaequalitate turbari, uidentes et in principio mundi ab impio Cain interfectum Abel iustum, et postea exulante Iacob regnare in domo patris Esau. Aegyptii luto et latere adfligunt filios Israel.	<i>Comm. in Abacuc</i> , 1, 2, 75-89, PL 1277AB, 592-593, p. 583: <i>Communis ad Deum querela sanctorum est, quare contra eos iniustum iudicium fiat, et innoxium in persecutionibus sanguinem fundant: ac si quando ante tribunal steterint iudicum saecularium, iudex, acceptis muneribus, condempnet insontem, et reum liberet. Quod quidem non solum de iudicibus saeculi, sed interdum de Ecclesiarum quoque principibus dici potest, quod propter munera lacerent legem, et non perducant usque ad finem iudicium, et impius praeualeat aduersus iustum: et magis in iudicio peccatum diuitis, quam pauperis ueritas defendatur. Unde querimonia est, iudicium exire peruersum: sed non debemus super hac rerum inaequalitate turbari, uidentes et in principio mundi ab impio Cain interfectum Abel iustum, et postea exulante Iacob, regnare in domo patris Esau, et Aegyptii luto et latere affligunt filios Israel</i>	502 querella 504 iudicum 505 condempnet 506 Ecclesie 511 om. sed 511 inequitate 513 exulante 514 om. et 514 adfligunt	76 querela 78 iudicium 79 condempnet 81 Ecclesiarum 86 sed 86 inaequalitate 88 exulante 89 et Aegyptii 89 affligunt
3	<i>Contra iud. Dei</i> , 518-523, p. 48: Dominus noster sciens clementiae suae pondera atque mensuras, interdum non exaudit clamantem, ut eum probet, et magis prouocet ad rogandum, et quasi igne excoctum, iustiore et puriore faciat. Quod intelligens Apostolus., secundum id quod misericordiam consecutus a Domino, ait, non deficimus; et benedicit Deum in omni tempore, et scit quia qui perseuerauerit usque in finem, hic saluus erit.	<i>Comm. in Abacuc</i> , 1, 2, 43-50, PL 1276B, 592, p. 582: <i>Dominus Deus noster sciens clementiae suae pondera atque mensuras, interdum non exaudit clamantem, ut eum probet, et magis prouocet ad rogandum, et quasi igne excoctum iustiore et puriore faciat. Quod intelligens apostolus secundum id quod misericordiam est consecutus a Domino, ait: Non deficimus in tribulationibus; et benedicit Deum omni tempore; et scit quia qui perseuerauerit usque in finem, hic saluus erit.</i>	518 Dominus om. Deus	43 Dominus Deus

La presenza di questi estratti senza l’indicazione delle paternità avvicina la tecnica compositiva di questa parte dell’opera a quella del centone. I passi di Girolamo sono stati scelti da Agobardo secondo la progressione dei due testi geronimiani, tranne l’ultimo brano di ciascun libro che invece non segue l’ordine progressivo. Non è possibile però verificare se

l'ordine dei brani seguito da Agobardo rispecchi quello presente nel codice in suo possesso o l'inversione di ordine dei brani finali invece rispecchi un'esigenza compositiva¹⁵.

La fine dell'opera agobardina riserva un'altra sorpresa: il commento del brano di Michea¹⁶, che annuncia che la pace del Signore consente ai popoli di non alzare la spada contro un'altra nazione e di non imparare più l'arte della guerra, fa levare alto il grido di dolore del vescovo lionese, perché, mentre gli altri popoli impongono al ferro delle armi di piegarsi per formare attrezzi agricoli, nella sua regione gli eretici Burgundi invertono il corso delle cose, raddrizzando i pacifici attrezzi agricoli nella foggia delle armi, per la necessità di fare duelli¹⁷. Il motivo degli attrezzi agricoli trasformati in armi si trova in Gioele¹⁸, mentre all'opposto in Isaia si profetizza la cessazione della guerra rappresentata dal ferro delle armi che si piega a formare attrezzi agricoli¹⁹. Il lamento per lo snaturamento degli attrezzi agricoli raddrizzati per farne rigide spade è presente anche nel celebre passo virgiliano, che conclude il primo libro delle Georgiche²⁰. È probabile che, visto l'argomento, il luogo virgiliano si presentasse alla memoria del vescovo accanto ai passi biblici, anche per l'uso dello stesso verbo *conflo* presente nel testo virgiliano e nel passo di Isaia, mentre la posizione in clausola metrica ricalca il ritmo della chiusura del verso²¹.

Molti dei commenti prodotti da Agobardo alle citazioni bibliche sono considerazioni lapidarie, spesso costruite come periodi ipotetici del primo tipo (se ..., allora ...); spesso sono rafforzati dalla comparazione (se ..., allora tanto più ...), dal gioco di parole che sfrutta alcune tecniche come l'aggiunta iniziale di una sillaba (6, 130-131: *secuntur ... insecuntur*), l'anafora con antitesi (6, 137-139: *cognoscuntur discipuli Domini ... cognoscuntur discipuli*

¹⁵ HIER., *Commentarius in Ecclesiasten*, M. ADRIAEN ed. CCSL, LXXII, I, 1, Brepols, Turnhout 1969, pp. 249-361, da cui sono stati presi i seguenti brani: V, 7-8, 75-89; VII, 15-17, 241-245; VIII, 14, 213-217; IX, 11, 269-273, V, 5, 470-471 e ID. *Commentariorum in Abacuc prophetam*, M. ADRIAEN ed. CCSL, LXXVI A, Brepols, Turnhout 1970, pp. 579-654, da cui sono stati presi i seguenti brani: 1, 2, 33-36, 75-89, 43-50.

¹⁶ Così viene riportato da Agobardo il testo di Mich. 4, 2-3: *Et iudicabit inter populos multos et corripiet gentes fortes usque in longinquum, et concident gladios suos in vomeres et astas suas in ligones, non summet gens adversus gentem gladium et non dicent ultra belligerare*, in VAN ACKER, *Agobardi*, p.48.

¹⁷ *Contra iud. Dei*, 528-532: *Heu, proh dolor! iam in multis gentibus factum est ut bellandi studio cessante, agriculturae operam dent, propter quam etiam arma in utensilia uersa sunt; et adhuc Burgundionibus necesse est, propter assidua domestica bella, ut falces, ligones ac uomeres conflentur in gladios.*

¹⁸ Joel, 3, 10: *concidite vomeres vestros in gladios et falces vestras in lanceas.*

¹⁹ Is. 2, 4: *et conflabunt gladios suos in vomeres et lanceas suas in falces.*

²⁰ VERG. *georg.* 1, 508: *et curuae rigidum falces conflantur in ensem.*

²¹ La questione delle citazioni nascoste e delle reminiscenze virgiliane in Agobardo è stata affrontata in un mio articolo, per cui vedi P. CARUSO, *Alcune osservazioni in margine alla tradizione manoscritta delle opere di Agobardo di Lione*, in «Vichiana», IV serie, a. XV, 1- 2013, pp. 43-46.

diaboli), l'antitesi è però la figura retorica più presente, forse in tutti i commenti, perché si evidenzia il contrasto tra le raccomandazioni del testo biblico ed il rovesciamento operato nella realtà materiale da parte di coloro che credono nella validità dei duelli e della violenza. Il tono gnomico e la brevità dei commenti ribadisce la loro funzione didascalica.

Difficile è individuare la *ratio* che Agobardo ha seguito nell'ordinare le sentenze; di primo acchito sembra si possano individuare tre sezioni, all'interno delle quali, la divisione dei brani non è operata con nettezza, ma solo in modo tendenziale, presentandosi pertanto come una miscellanea:

- Prima sezione (6, 19-146), in cui prevalgono le citazioni tratte dai Vangeli, in particolare di quelle tratte da Matteo;
- Seconda sezione (6, 147-390), in cui prevalgono citazioni tratte dalle lettere degli apostoli Paolo e Pietro, insieme a qualche brano dell'*Apocalisse*;
- Terza sezione (6, 391-544), in cui prevalgono brani del Vecchio Testamento, con preferenza per brani di Ezechiele e Abacuc, con i commenti di Girolamo.

Le divine sentenze sono quindi le *auctoritates* a cui affidare la prova apodittica della verità. La raccolta di *excerpta* biblici infatti svolge un ruolo di primaria importanza nella visione culturale di Agobardo: la verità è contenuta nelle Sacre Scritture, basta saperla cercare. Compito primario degli studiosi è quello di realizzare repertori di citazioni dai testi sacri che chiariscano quali siano i precetti divini da seguire rispetto ai vari campi delle azioni umane. In tale speciale attività di ricerca il diacono Floro, che aiutava Agobardo nella sua missione pastorale, doveva essere particolarmente esperto. La mancanza di compilazioni di repertori di citazioni su alcuni argomenti, infatti, è sentita da Agobardo come un pericolo, poiché l'ignoranza dei precetti divini o delle ammonizioni dei padri della chiesa o delle decisioni dei concili generali e dei sinodi episcopali locali può indurre a comportamenti pericolosi, come accade quando i cristiani, ignari dei moniti sacri, frequentano i giudei²². Il pericolo così additato dall'autorità vescovile, sarebbe stato anche prevenuto, impedendo ai fedeli di commettere peccato a causa dell'ignoranza. Anche nel *De grandine et tonitruis* (815-

²² Sull'importanza degli *excerpta*, vedi il capitolo 2. *Il compito dell'intellettuale secondo Agobardo di Lione*.

817) si ribadisce il concetto che la verità dev'essere ricercata nelle sacre Scritture, che parlano senza bisogno di forzose interpretazioni²³.

La mancata opera intellettuale lascia il popolo nell'ignoranza, perché non fornisce le testimonianze che servirebbero a guidare il comportamento dei buoni cristiani.

Tali concezioni chiariscono quindi la destinazione d'uso del *Contra iudicium Dei*: esso ha un fine eminentemente pratico, fornendo, sul tema della procedura giudiziaria, finora inesplorato o trascurato dopo l'intervento di Avito di Vienne, un repertorio di citazioni, che consenta al popolo di Dio di assumere il giusto atteggiamento nei confronti delle ordalie e dei duelli giudiziari, rifiutando di utilizzarli quali strumenti di giustizia.

5.3. La struttura del testo

L'opera appare suddivisa in dieci parti: l'*exordium* contiene un'invocazione iniziale con l'assunto principale, seguono la *propositio*, cinque ragionamenti entimematici con *exempla*, che coincidono pressappoco coi 6 paragrafi individuati dalla critica precedente, una narratio, una *noua propositio*, le sentenze vere e proprie corredate da brevi commenti.

Dopo l'invocazione al nome di Gesù, segue una citazione tratta dalla lettera di Paolo agli Efesini²⁴, incentrata sulla figura di Cristo come portatore di unità e pace. Questa introduzione presenta in modo diretto il *thema* dell'opera: l'unità, che come deve regnare nel popolo di Cristo, così deve regnare nello Stato e nella sua legge, a riflettere l'unità della chiesa e della legge spirituale. Che il *thema* sia esposto grazie alla citazione di un passo sacro è un principio che viene raccomandato ancora dai trattati di *ars praedicandi* del XIII sec.²⁵

L'*exordium* espone l'assunto, incontrovertibile perché dimostrabile per mezzo di testimonianze tratte dalle Sacre Scritture, che l'uomo non può conoscere le verità nascoste con mezzi violenti e perciò contrari ai principi cristiani. Esso equivale alla *praemissa a maiore* di un sillogismo, il cui svolgimento logico-deduttivo, dal generale al particolare, si

²³ *De grand.*, 1, 9-10 e 3, 3-5: *Quod utrum uerum sit, ut uulgo creditur, ex auctoritate diuinarum Scripturarum probetur necesse est ... proferamus testimonia Scripturarum, per quæ diiudicari possit. Quibus inspectis, non nos ipsi, sed ipsa ueritas expugnet stultissimum errorem.*

²⁴ Eph. 2, 12-18; la stessa citaz. ricorre anche in *Aduers. leg. Gund.* 3, 29-37 a segnalare l'unità d'intenti delle due opere.

²⁵ P. M. CATEDRA, *Sermón, sociedad y literatura en la edad media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo 1994, cap. 5, *El discurso homiletico y sus componentes*, pp. 171-222.

sviluppa nei cinque ragionamenti entimematici successivi, che presuppongono l'assunto dell'*exordium*.

Il primo di essi è condotto *per absurdum* per mezzo di litoti che spostano subito il discorso sul piano irrealistico ed illogico del *contrarium* al senso comune, puntando all'effetto perciò paradossale ed ironico: se Dio avesse ritenuto valide le prove ordaliche non avrebbe consentito l'esistenza di giudici, esperti di legge, testimoni, giuramenti, innocue prove d'innocenza, ma avrebbe detto di utilizzare duelli e prove violente.

Nel secondo *enthymema*, con ironia ancora maggiore, Agobardo evidenzia la stoltezza di coloro che vedono nei risultati di simili barbarie una volontà divina e pone una similitudine paradossale, introdotta da *quasi*, nella quale ipotizza che Dio possa agire secondo i criteri della giustizia terrena contravvenendo ai suoi stessi principi di amore per il prossimo. L'uso dell'ironia comporta una complessa decodifica da parte del lettore, l'uso di *quasi* (come se) funziona da attenuatore del conflitto concettuale tra la vera intenzione dell'autore e ciò che dice, in modo da diminuire l'impegno dell'autore e consentire al lettore la comprensione del vero senso della comunicazione. La presenza di *quasi*, che funge quindi da operatore controfattuale, nella similitudine serve per dislocare esplicitamente il conflitto concettuale in un 'mondo impossibile', ipotetico e fittizio²⁶. La stessa funzione in altri luoghi del testo ha *tamquam*.

Nel terzo *enthymema*, abbandonata l'ironia confutativa, poiché si è dimostrato il contrasto tra le regole prescritte dalla legge di Gundobado e quelle coerenti col messaggio di Cristo, si espone la correlazione tra sapienza e giustizia e sono portati ad esempio personaggi come Salomone e Giobbe, che hanno ottenuto la sapienza avendo fede in Dio.

Nel quarto ragionamento si evidenzia la necessità di istituzioni giudiziarie consone alla legge divina, in opposizione alla legge burgunda dannosa perché causa il peccato di superbia, attribuendo a Dio un *modus operandi* del tutto umano²⁷ giustificando il ricorso alla violenza.

²⁶ *Contra iudicium Dei* 2, 5: *quasi*, vedi C. CAFFI, *La mitigazione. Un approccio pragmatico alla comunicazione nei contesti terapeutici*, Cooperativa libraria universitaria, Pavia 2000, p. 314.

²⁷ Sembra che Agobardo attribuisca a chi sostiene queste consuetudini un comportamento analogo a quello dei superstiziosi che credono ai tempestari; infatti aveva messo in guardia in *De grand.* 1, 12-15: *Nam per hoc inter duo mortifera maxime mendacia constringitur, dum testificatur hominem facere posse, quod solius Dei est posse, et Deum non facere quæ facit*. Anche chi crede nella validità dei giudizi di Dio e nei duelli giudiziari si macchia delle stesse colpe dei superstiziosi: presumere che gli uomini facciano cose che può fare solo Dio ed attribuire a Dio azioni di tipo umano.

Nel quinto entimema affronta il rapporto tra eventi negativi per gli esseri umani e la volontà di Dio. Tutto ciò che accade è dovuto alla volontà divina e spesso sono i buoni a soccombere in eventi come guerre e assalti di briganti, perciò è necessario che esista la legge, in cui i buoni trovino un riparo al male, decretato per volontà divina e parte integrante degli occulti disegni di Dio.

Sulla base di quanto detto, si giunge alla *narratio*; anche qui, come nelle precedenti opere, il passaggio finale è riservato all'attualità, con la narrazione di episodi della storia della Gallia, utilizzati con valore paradigmatico, in cui ironizza ancora sulla possibilità di conoscere le segrete decisioni di Dio, con l'ausilio di sistemi tanto rozzi come le procedure ordaliche, che l'eretico re Gundobado aveva osato proporre al vescovo Avito di Vienne per stabilire chi avesse ragione tra ariani e cattolici.

A questo punto la *noua propositio* introduce gli *excerpta* e i relativi commenti, che ne metteranno in luce il significato e l'uso che se ne deve fare per avere rette regole di vita e difendersi dalle insidie causate dall'ignoranza e dai tentativi dei malvagi di dirottare il popolo di Dio da esse.

Lo stile dell'opera presenta un notevole ricorso alla retorica, che non è utilizzata come semplice sfoggio di capacità compositive, ma ha un evidente fine comunicativo, poiché l'uso di allitterazioni, poliptoti, omoteleuti, assonanze, chiasmi, antitesi, isomorfismi, in una parola tutto l'armamentario delle figure retoriche di suono e di struttura, rende più efficace il messaggio, in modo che esso resti impresso, consentendo anche una sua facile memorizzazione, grazie al *cursus rhythmicus* spesso presente.

L'uso retorico più interessante è a mio avviso nel secondo paragrafo dell'opera, che corrisponde al secondo *enthymema*: *Cum autem nihil tale lex diuina uel etiam humana censuerit, et uani homines nominent ista iudicium Dei, unde probari potest iudicium esse Dei, quod Deus numquam praecepit, numquam uoluit, numquam denique sanctorum et quorumlibet fidelium exemplis introductum monstratur? Quasi omnipotens Deus animositatibus uel adiuentionibus hominum seruire debeat, aut ipse sibi contraria agat* (*Contra iud. Dei* 2, 1-6). Nelle prime cinque righe del secondo paragrafo, la martellante anafora di *numquam* (3 volte), anticipata dal *nihil* della proposizione precedente, mostra che il cosiddetto giudizio di Dio non è contemplato in nessun testo scritturale o patristico. Subito dopo interviene l'uso del *ductus subtilis*, utilizzato quando l'autore non intende ciò che sta apparentemente dicendo. Grazie alla dissimulazione, Agobardo fa emergere il paradosso di un

Dio che, ammettendo l'uso delle ordalie, adotti gli stessi comportamenti umani e contraddica la sua stessa legge fondamentale: ama il prossimo tuo come te stesso, ottenendo effetti di grande ironia e gioco intellettuale, quando afferma che Dio, mutata la sua volontà, possa ammettere l'uso dei duelli per definire chi sia il vero possessore di un campo, di un cavallo o di un porco.

Terminato il gioco, però il tono ridiventa quello prescrittivo, di chi ha ben chiari i precetti evangelici e rampogna chi non li rispetti.

5.4. Traduzione: Divine sentenze contro il giudizio di Dio

Exordium e thema Nel nome del Signore Dio e di Gesù Cristo nostro Salvatore, che è *la nostra pace e che di due cose ne fece una e che ha abbattuto il muro di separazione, l'inimicizia nella sua carne, abolendo una legge fatta di prescrizioni, coi suoi decreti, per fondere due in se stesso in un uomo nuovo facendo la pace, e per riconciliare a Dio entrambi in un unico corpo per mezzo della croce, annientando l'inimicizia dentro se stesso. E venendo, predicò la pace sia a voi che siete stati lontani, sia la pace a questi che sono vicini, perché per mezzo di lui, entrambi abbiano accesso al Padre in un solo Spirito*²⁸.

Propositio Iniziano le divine testimonianze tratte dalle scritture dei vangeli, degli apostoli e dei profeti, con le quali si dimostra più chiaramente della luce²⁹ che sono contrarie alla riconciliazione del genere umano e al riconciliatore Gesù Cristo le lotte private e le discordie fraterne di coloro che credono che possono essere svelati le ambiguità e i segreti degli ingannatori³⁰ e che si può dimostrare la verità non evidente con mezzi opposti alla verità.

Enthymema I Infatti se il Signore onnipotente, creatore e reggitore del mondo, avesse voluto o avesse permesso che la verità del giudizio nei casi non evidenti si trovasse per mezzo di reciproche uccisioni, non avrebbe comandato che fossero istituiti giudici o esperti di legge nelle singole città³¹, né che coloro

²⁸ Eph. 2, 14-18. Lo stesso brano è utilizzato in *Aduers. leg. Gund.*, 3, 31-37 a sottolineare l'unità compositiva delle due opere a proposito della quale vedi il par. 5.1. *Due opere per la stessa richiesta.*

²⁹ La stessa espressione *luce clarius* ricorre in *De quor. inl. sig.* 9, 2, a proposito dell'esempio fornito da Giobbe, dal quale si evidenzia che anche uomini pii subiscono attacchi dal maligno. Soprattutto l'espressione evidenzia il valore del senso letterale che da solo fornisce uno strumento fondamentale per l'etica cristiana.

³⁰ *Contra iud. Dei*, 1, 12, *labentium dubia et occulta*. VAN ACKER, *Agobardi*, p. 32 a proposito di questa lezione segnala che P. Masson corregge *latentium, fortasse recte*. La correzione invece non mi sembra pertinente, infatti, il concetto che la prova giudiziaria serva a scoprire verità nascoste è espresso nelle linee successive almeno altre due volte. La scelta dell'editore di lasciare la lezione *labentium* oltre che da esigenze conservative è da preferire per il fatto che è accompagnata dall'aggettivo *occulta* e la sostituzione di *latentium* con *labentium* darebbe vita ad una tautologia.

³¹ Cfr. Esdr. 7, 25. Il re Artaserse affidò allo scriba Esdra, del quale apprezzava la saggezza, il compito di istituire i giudici e magistrati a Gerusalemme.

che negano [le colpe] fossero smascherati per mezzo di testimoni³², né, quando mancano i testimoni, che alla causa fosse posta fine per mezzo di giuramento³³; ma neppure avrebbe dato quella legge tra marito e moglie che, se il sentimento della gelosia avesse infiammato il marito, si dimostrasse che la moglie fosse adultera o innocente in base a quelle acque amarissime³⁴ od anche non avrebbe ordinato, quando fosse stato scoperto il cadavere di un uomo ucciso, ai maggiorenti della città più vicina di riunirsi e di lavarsi le mani e di dichiarare pubblicamente al cospetto di Dio che le loro mani non hanno sparso sangue innocente³⁵. Né David, uomo santo e innocente, avrebbe detto a Saul, suo persecutore: *Se il Signore ti spinge contro di me, voglia accettare il profumo di un'offerta, eccetera*³⁶, ma piuttosto avrebbe detto: “Manda uno dei tuoi, che possa combattere con me a singolar tenzone e dimostri che io sono colpevole verso te, se mi avrà ucciso³⁷”, o certamente: “Comanda di rendere bollenti il ferro o l’acqua perché io li tocchi con le mani restando illeso” o “ Ordina le croci, restando immobile alle quali, potrei riuscire a resistere³⁸”.

³²Cfr. Deut. 19, 15-18, dove si raccomanda la deposizione da parte di due o tre testimoni, ma l’editore rimanda a cfr. Leu. 6, 3-4, vedi VAN ACKER, *Agobardi*, p. 31.

³³ Cfr. Hebr. 6, 16. Per Paolo il giuramento è garanzia che pone fine ad ogni controversia. Nella legge burgunda il giuramento era una pratica ricorrente, che si comprovava con le ordalie.

³⁴ Cfr. Num. 5, 14 e seqq. Come spiegato nel testo biblico, la sospetta adultera doveva bere dell’acqua posta in un vaso d’argilla, alla quale fosse mescolata una manciata di polvere presa dal pavimento del tabernacolo. Il sacerdote poi pronunciava una maledizione sulla testa della sospetta. Se questa fosse stata colpevole, la maledizione avrebbe provocato infezione e tumore all’utero. Nel cap. 16 del *Protovangelo di Giacomo*, uno dei cosiddetti vangeli apocrifi dell’infanzia di Gesù, restituitoci dal Papyrus Bodmer 5, si narra che anche Maria e Giuseppe furono sottoposti alla prova dell’acqua del Signore, dalla quale però uscirono indenni e perciò fu riconosciuta la loro innocenza.

³⁵ Cfr. Deut. 21, 1-7. Si tratta di una cerimonia di purificazione, necessaria quando si scopriva il cadavere di una persona uccisa da mano ignota. Non essendo possibile compensare il danno, con un’equa riparazione, si sacrificava una vitella e, dopo essersi lavati le mani, simbolo di innocenza, si pronunciava uno scongiuro.

³⁶ I Reg. 26, 19. In *Vulg.* il passo in questione: *si Dominus incitat te adversum me odoretur sacrificium*, presenta invertite la posizione del pronome *te* e del verbo *incitat* rispetto al testo agobardino: *si Deus te incitat contra me odoretur sacrificio*.

³⁷ Cfr. I Reg. 17, 8-10.

³⁸ *Contra iud. Dei*, 1, 27-30: *Mitte unum de tuis, qui congregiatur tecum singulari certamine, et probet me reum tibi esse, si occiderit. Iube ferrum vel aquas calefieri, quas manibus inlesus attractem. Constitue cruces, ad quas stans immobilis perseverem*. Le frasi riportate da Agobardo potrebbero essere altrettante formule, pronunciate da chi richiedeva il giudizio per mezzo dell’ordalia, vedi ZEUMER, *Ordines iudiciorum*, pp. 601 e seqq. in cui sono riportati gli articoli contenuti in molti codici del IX sec. relativi alle procedure da seguire nell’imposizione delle prove degli *iudicia Dei* o ordalie: *aquae ferventis, aquae frigidae, caldarii pendentis, ferri*. In particolare l’ordalia della croce come ho esposto al paragrafo 5.1. *Due opere per la stessa richiesta*, era utilizzata in ambienti ecclesiastici.

Enthymema 2 (II) Ma poiché la legge divina o perfino quella umana non hanno decretato niente di tal genere, mentre uomini sciocchi chiamano questo genere di cose “giudizio di Dio”, da dove si potrebbe trarre la prova che è un giudizio di Dio, quello che Dio non ha mai prescritto, non ha mai voluto, né mai infine si mostra inserito negli esempi dei santi e di qualsiasi fedele?³⁹ Come se⁴⁰ Dio onnipotente debba servire alle ostilità e agli espedienti degli uomini o egli stesso possa agire in modo contrario ai suoi comandamenti, in modo tale che egli che ha ordinato nella legge e nel Vangelo che l’uomo ami il prossimo suo come se stesso⁴¹, poi come se avesse mutato la volontà, visto che gli uomini hanno cominciato a litigare tra loro per cose insignificanti, vale a dire per un pezzetto di terra o anche per un intero campo o per numerosi appezzamenti, o se vi sia stata una controversia circa animali, cavalli o porci, o da qualunque motivo siano venuti a contesa gli uomini mossi da avidità⁴² - fatto che, senza dubbio, è pertinente agli avvocati e non ai religiosi - Dio, invocato, manifesti una giustizia temporale o piuttosto del tutto ordinaria, che neppure si chiama appropriatamente giustizia, perché da

³⁹ *Contra iud. Dei*, 2, 1-5: *Cum autem nihil tale lex diuina uel etiam humana censuerit, et uani homines nominent ista iudicium Dei, unde probari potest iudicium esse Dei, quod Deus numquam praecepit, numquam uoluit, numquam denique sanctorum et quorumlibet fidelium exemplis introductum monstratur?* Domanda retorica densa di anafore e tautologie (*nihil, numquam ... numquam ... numquam*), con *cursus planus* finale (*introducitur monstratur*).

⁴⁰ Ancora l’uso della similitudine paradossale di *quasi*, per la quale vedi paragrafo 5.2. *La struttura del testo e nota*.

⁴¹ Cfr. *Matth.* 22, 39.

⁴² *Contra iud. Dei*, 2, 10-12: *de parte uidelicet agelli, aut si contentio fuerit de brutis animantibus, cauallis porcisue, uel undecumque litigauerint homines cupiditate permoti*. I motivi di litigio sono legati in particolar modo al possesso di beni materiali, in particolare di beni fondiari di qualunque estensione e di bestiame, soprattutto cavalli e maiali, evidentemente i più preziosi, consentendo il trasporto (cavallo) e il sostentamento (maiale). “Il cavallo, presente nella vita quotidiana, ma nobilitato dalle sue molteplici funzioni, è animale rispettato. Compagno indispensabile nella caccia, sport elettivo delle classi nobili, rappresenta il naturale simbolo della vita cavalleresca e si utilizza come carne da macello solo quando, vecchio o malandato, non sia più in grado di svolgere le sue funzioni” e “Tra gli animali domestici privilegiati per l’alimentazione, primo fra tutti è il maiale, di cui, notoriamente, non si butta nulla, che fornisce fra l’altro il grasso indispensabile base di ogni alimento, ed è unità di misura dei boschi, la cui estensione viene valutata sulla base del numero di maiali che vi pascolano”, in U. ECO (a cura di), *Il Medioevo: barbari, cristiani, musulmani*, Encyclomedia Publishers, Milano 2010, p. 227. Naturalmente nessuno di questi motivi è valido agli occhi di Dio per sostenere un duello in cui si mette a rischio la vita umana.

qui nessuno diventa giusto⁴³; e, mentre l'uno sta contro l'altro, cioè un uomo contro il suo prossimo, che deve certamente amare come se stesso, Dio facesse in modo che l'uno soccomba dinanzi all'altro e che colui al quale per la santa legge aveva ordinato di amare, per la legge dell'avidità lasci che sia ucciso o umiliato dal prossimo⁴⁴.

Appunto l'apostolo mostra che esiste la legge del peccato, la legge della carne e la legge della morte, per cui queste sono contrarie alla legge dello spirito e alla legge della vita⁴⁵. Infatti questi che sono mossi dallo spirito di Dio, e perciò sono figli di Dio, ascoltano l'apostolo che insegna: *Il fatto stesso che vi fate causa è ormai in verità un delitto completo. Perché piuttosto non accettate l'ingiuria? Perché piuttosto non sopportate la frode?*⁴⁶

Enthymema 3

(III) Né abbiamo detto ciò come se non fossero necessari i procedimenti giudiziari tra gli uomini⁴⁷. Invece non solo sono necessari, ma sono anche buoni, ma quelli di cui il Signore parla a Salomone: *Poiché hai chiesto per te la sapienza per discernere il giudizio, disse⁴⁸, ecco ho fatto per te secondo le tue richieste e ti ho dato un cuore sapiente e intelligente⁴⁹*. E in un altro punto: *Una gran quantità di sapienti è la buona salute di tutta la terra; e un re saggio è la stabilità di un popolo⁵⁰*. E ancora: *La saggezza è migliore della forza e l'uomo assennato [è] molto [migliore] di un uomo*

⁴³ *Contra iud. Dei*, 2, 15-16: *que nec proprię dicitur iustitia, quia nullus inde fit iustus*, seguendo le modalità del *ductus subtilis* l'uso insistito della litote nell'ambito dell'ironia serve a segnalare al lettore il conflitto tra quanto si sta dicendo e il vero significato del discorso.

⁴⁴ Continua l'ironia giungendo all'*adynaton*: se le ordalie fossero valide, Dio promuoverebbe comportamenti contrari alla legge fondamentale del cristianesimo (ama il prossimo tuo) consentendo uccisioni o umiliazioni del prossimo.

⁴⁵ Cfr. Rom. 17, 8-10.

⁴⁶ I Cor. 6-7. La stessa citazione è in *Aduers. leg. Gund.*, 8, 1 - 4.

⁴⁷ *Contra iud. Dei*, 3, 1: *Neque hoc dicimus, quasi iudicia inter homines necessaria non sint*. Ancora la doppia litote segnala il rientro nell'ordinario e nel consueto, sulla base di valori condivisi col pubblico dei lettori.

⁴⁸ *Contra iud. Dei*, 4, 5, la forma *inquit* al posto di *inquit* è un esito tipico del latino medievale.

⁴⁹ III Reg. 3, 11-12.

⁵⁰ Sap. 6, 26. Questa e le altre citazioni seguenti sottolineano il valore della sapienza come suprema virtù. L'esercizio di essa nei tribunali li rende validi e ottiene l'approvazione divina. La *sapientia philosophi* è principalmente caratteristica regale utile per l'attività principale del re: l'amministrazione della legge, come evidenzia Alcuino; insieme alla *sapientia*, le altre virtù regali sono la *caritas*, la *pietas*, la *humilitas*, vedi CRISTIANI, *Dall'unanimitas all'universitas*, p. 23.

*forte. Udite dunque, o re, e capite, imparate o giudici dei confini della terra*⁵¹; e di nuovo: *Avrò attraverso questa – senza dubbio attraverso la sapienza – fama presso le folle e onore presso gli anziani sebbene io sia giovane e sarò giudicato acuto nel mio giudizio*⁵². Parla di questo anche il beato Giobbe, quando dice: *Se ho rifiutato di subire il giudizio col mio schiavo e con la mia schiava, quando sono stati in lite con me*⁵³. Né infatti il santo Giobbe combatteva con i servi e le ancelle con spade e bastoni, sapendo che l'equità si deve stabilire non per mezzo delle stragi, ma con la sapienza e con la misericordia e che essa parla per se stessa, dicendo: *Mio è il senno e l'equità, mia è la prudenza e la forza. Attraverso di me regnano i re e i legislatori stabiliscono ciò che è giusto. Attraverso di me comandano i principi e i potenti stabiliscono la giustizia*⁵⁴.

Ma questa eterna sapienza di Dio si deve cercare con incrollabile fede e si deve ottenere con assidue preghiere e recitazioni⁵⁵, secondo la testimonianza dell'apostolo Giacomo: *Se qualcuno di voi – dice – ha bisogno di sapienza, la chieda a Dio, che a tutti la concede in gran copia, non rinfaccia e gli sarà data. Ma gliela chieda in fede, senza esitare*⁵⁶. Così Dio chiamando a testimonia Giosuè⁵⁷ spiega il fatto che la medesima sapienza si debba richiedere con un'incessante recitazione: *Sii forte e molto coraggioso, cercando di osservare e agire secondo tutta la legge che ti ha prescritta Mosè, mio servo: non deviare da essa né a destra né a sinistra, perché tu abbia successo in qualunque tua impresa. Non si allontani dalla tua bocca*

⁵¹ Sap. 6, 1-2.

⁵² Sap. 8, 10-11.

⁵³ Iob 31, 13. Giobbe nella sua apologia, afferma di essere stato equo e di essersi sottomesso al giudizio degli uomini, persino se a contendere con lui erano i suoi servi, prima ancora di sottomettersi a quello di Dio. Il versetto biblico riportato infatti è completato da Iob 31, 14: *quid enim faciam cum surrexerit ad iudicandum Deus et cum quaesierit quid respondebo illi?*

⁵⁴ Prou. 8, 14 -16.

⁵⁵ *Contra iud. Dei*, 3, 21-22: *Haec autem aeterna Dei sapientia indubitanti fide quaerenda est, precibus et lectionibus assiduis obtinenda est.* Uscito dalla ironia utilizzata nel secondo *enthymema*, l'argomentazione dimostrativa diventa prescrittiva, col ricorso al participio di necessità, convalidato dai pareri autorevoli che seguono.

⁵⁶ Iac. I, 5-6.

⁵⁷ *Contra iud. Dei*, 3, 26, la forma *Iosuē* presenta la *ē* per ipercorrettismo.

*il libro di questa legge: ma lo mediterai giorno e notte, perché tu osservi e cerchi di agire secondo quanto vi è scritto*⁵⁸.

Enthymema 4 (IV) Né si deve credere che l'uomo cada in queste guerre interne o nelle insidie dei briganti o in qualsivoglia rissa tra cittadini o congiunti, se non è Dio che lo consegna nelle mani del suo prossimo, come egli stesso afferma per bocca del profeta contro i cattivi pastori, dicendo: *E i loro pastori non li perdonavano. Neppur io perdonerò agli abitanti della terra, dice il Signore: ecco, io abbandonerò gli uomini l'uno in balia dell'altro, in balia del loro re, devasteranno la terra, non li libererò dalle loro mani. Io dunque pascolerò le pecore da macello per questo, o povero gregge*⁵⁹. Ma anche questo si deve notare in quest'affermazione, cioè che gli eletti siano chiamati pecore da macello, come anche l'apostolo, che, prendendo⁶⁰ a testimonia il salmo, dice: *Per causa tua siamo messi a morte tutto il giorno, siamo trattati come pecore da macello*⁶¹. E nella legge c'è la norma: *Chi abbia percossa un uomo, volendo ucciderlo, sia messo a morte. Chi invece non ha teso insidie, ma Dio lo consegnò nelle mani di quello: provvederò a darti un luogo, nel quale debba rifugiarsi*⁶².

Enthymema 5 (V) E infatti dobbiamo credere in tutta fede che non accade niente al mondo se non per dispensa o permesso di Dio, poiché perfino tutti i capelli dei fedeli sono contati⁶³ e uno tra due o cinque passerì non cade a terra

⁵⁸ Ios. I, 7-8. La frase è ripresa da Agobardo anche nell'introduzione del suo trattato *De spe et timore* dedicato ad Ebbone di Reims che gli aveva appunto chiesto un'antologia di brani sul tema indicato dal titolo. Agobardo gli fornisce un manualetto, che lo possa accompagnare nei viaggi e nelle soste e sul quale possa meditare giorno e notte, come raccomandato nel libro di Giosué.

⁵⁹ Zach. II, 5-7.

⁶⁰ *Contra iud. Dei*, 4, 11, la forma *summens* al posto di *sumens* presenta la geminazione della consonante dopo la vocale lunga, fenomeno tipico del latino volgare, V. VÄÄNANEN, *Introduzione al latino volgare*, Pàtron, Bologna 2003, par. 112, p. 117.

⁶¹ Rom. 8, 36; Cfr. Ps. 43, 22.

⁶² Ex. 21, 12-13.

⁶³ Cfr. Matth. 10, 30.

senza il volere di Dio⁶⁴ e come uno dei santi dice: *Neppure una foglia di un albero cade senza il consenso di Dio*⁶⁵.

Tuttavia perché è assai noto che i buoni sono uccisi dai malvagi, ma mai i malvagi dai buoni, se non nelle aperte guerre e nei giusti processi⁶⁶, questo compete alle occulte decisioni di Dio, che sono come l'abisso profondo⁶⁷, né è dato agli uomini conoscere perché⁶⁸ l'Onnipotente permetta che così accada.

Anche David attesta che di solito sono i giusti ad essere uccisi dagli iniqui, quando dice a proposito della morte di Abner: *Abner non è morto come di solito muoiono gli ignavi. Ma sei crollato come di solito si cade davanti ai figli dell'iniquità*⁶⁹. Ma, come abbiamo detto, a nessuno è stato concesso di indagare su queste cose, dal momento che anche lo stesso Paolo, rapito nel terzo cielo⁷⁰, e ancora meravigliandosi del paradiso, esclami, dicendo che i giudizi di Dio sono incomprensibili e che le sue strade non sono indagabili⁷¹: *Chi infatti ha conosciuto il pensiero di Dio? O chi fu il suo consigliere?*⁷²

⁶⁴ Cfr. Matth. 10, 29.

⁶⁵ *Contra iud. Dei*, 5, 5: *nec folium de arbore sine nutu Dei decidat*, espressione proverbiale, cfr. it. "non si muove foglia che Dio non voglia", in TERTUL. *De exhort. cast.* I, l. 26, [PL, II, col. 915B]: *Sine cuius (Dei) uoluntate nec folium de arbore delabatur nec passer assis unius ad terram cadit*. La frase era rimasta adespota in VAN ACKER, *Agobardi*, p. 34: *non repperi*, in apparato del *Contra iud. Dei*. L'opera di Tertulliano da cui è tratta la frase è presente nella parte superstite del *Codex Agobardinus*, *Par. Lat.* 1622, 188v - 196v, si trova anche in san Patrizio, *De tribus habitaculis liber*, PL 53, col. 0835AB, *cuius (Deus) sine nutu nec folium de arbore cadit*.

⁶⁶ *Contra iud. Dei*, 5, 7: *nisi in bellis publicis*. I malvagi hanno di solito la meglio sui buoni in questo mondo, ma sono vinti dai buoni solo quando i buoni si coalizzano contro di loro, come accade nella guerra, o istituzionalizzano la loro lotta al male, come nei tribunali. Insomma non si combatte il male privatamente e in forma spontaneistica, ma nelle forme regolate dalle leggi umane che abbiano come modello la legge divina.

⁶⁷ Cfr. Ps. 35 (G), 7.

⁶⁸ *Contra iud. Dei*, 5, 9: *quur* è variante di *cur*.

⁶⁹ Il Reg. 3, 33-34. Abner, capo dell'esercito di Saul, fu accusato dal successore di questi di aver disonorato una concubina del re, dopo che costui era morto. Risentito, Abner offrì i suoi servigi a Davide, nemico di Saul, e gli promise che avrebbe portato tutto Israele sotto il suo dominio. Davide accettò l'amicizia di Abner, ma il nipote di Davide, Ioab, il cui fratello Asael era stato ucciso proprio da Abner, si lamentò con Davide perché aveva accolto un uomo malvagio. Così raggiunto Abner a Sira, lo avvicinò con una scusa e lo pugnalò a morte. Per quanto avvenuto, Davide si proclamò innocente di quel delitto e maledisse Ioab e la sua stirpe.

⁷⁰ Cfr. II Cor. 12, 2-4. Paolo narra in terza persona la sua esperienza estatica, nella quale giunge a vedere il terzo cielo del Paradiso. Se persino a lui, che ha potuto vedere, sebbene vivente, il regno celeste, restano dei misteri divini incomprensibili, ai comuni mortali tali misteri saranno del tutto impenetrabili.

⁷¹ Cfr. Rom. 11, 33.

⁷² Il Rom. 11, 34.

Narratio (VI) A coloro che considerano questi aspetti con devozione ed umiltà appare evidente che non si possano rivelare i fatti occulti e nascosti per mezzo di uccisioni, del ferro e dell'acqua⁷³. Infatti se si potesse fare, dove sarebbero le occulte decisioni di Dio? La verità tra cattolici ed eretici dovrebbe essere indagata per mezzo di un tale esame, come un superbo e stolto eretico Gundobado⁷⁴, re dei Burgundi, tentava di ottenere dal beato Avito, egregio e ortodosso predicatore, il quale fermò e rimproverò con grande saggezza e in modo lodevole la stoltezza di quello⁷⁵. Perché se con tali espedienti, come abbiamo spesso detto, si potessero trovare le colpe nascoste, non sarebbero necessari né la sapienza, né i sapienti, né i giudici e i dottori di legge. Ma poiché è del tutto vero ciò che si dice di Dio: *Presso di lui c'è la forza e la sapienza, egli sa chi inganna e chi è ingannato*⁷⁶, da lui e per mezzo di lui si deve cercare la verità dei fatti e dei giudizi.

Noua propositio Ora ormai si devono prendere in considerazione proprio le divine asserzioni e si devono analizzare per capire quale sia il senso che il loro autore vuole che abbiano o cosa o in che modo debbano agire riconciliati, il popolo dell'acquisto, i figli della resurrezione, le pecore del capo pastore⁷⁷, sia tra loro vicendevolmente, sia verso i lupi e le belve che li insidiano⁷⁸.

⁷³ Come è evidente, sono qui nominate tutte le procedure previste dalla legge di Gundobado: sia i duelli (ordalia bilaterale) sia i giudizi di Dio (ordalia unilaterale), ampliando il tema dell'opera a tutte le forme di giudizio consuetudinario burgundo, pertanto l'opera qui esaminata non si occupa solo delle ordalie, come ritenuto da van Acker, vedi par. 5.1. *Due opere per la stessa richiesta*.

⁷⁴ Il nome del re burgundo ricorre in più opere e con diverse grafie: *Contra iud. Dei*, 6, 5, *Gondebaldus*; in *Aduers. leg. Gund.* lo troviamo declinato in diversi casi: 13, 1, *Gundobadi*; 13, 6, *Gundobado*; 13, 16, *Gundobadus*; in *De pict.* 9, 3, *Guntbado*. Dal nome deriva anche una forma aggettivale, *Gundobadus, a, um*, usata da Agobardo in *Aduers. leg. Gund.* 10, 14.

⁷⁵ *Contra iud. Dei*, 6, 1-8, fa riferimento ad uno dei frammenti del perduto dialogo tra Avito e Gundobado, per il quale vedi cap. 4. *Aduersus legem Gundobadi*. Sulla ricostruzione dell'opera, vedi D. SHANZER - I. WOOD edd., *Letters*, pp.187-192.

⁷⁶ Iob 12, 16.

⁷⁷ Cfr. Matth. 10, 16.

⁷⁸ Cfr. Rom. 5, 10; cfr. I Petr. 2, 9; cfr. Luc. 20, 36. La divisione tra il popolo dell'acquisto e quello della perdita richiama Agostino e l'ispiratore di questi, Ticonio, sulla questione vedi il paragrafo 4.2. *Personalità e territorialità della legge* con note. I lupi e le belve che insidiano il popolo dell'acquisto sono simboli di ebrei, pagani ed eretici, come spiega G. TODESCHINI, *Licet in maxima parte adhuc bestiales: la raffigurazione degli*

Sententiae

*Gloria nell'alto dei cieli e pace in terra agli uomini di buona volontà*⁷⁹.

Quando si trovano due persone pronte da una parte e dall'altra alla reciproca uccisione, non c'è in essi la buona volontà e perciò gli angeli della pace non li assistono, offrendo gli eterni gaudi.

*Profonda pace a coloro che amano la tua legge, per essi non c'è occasione di peccato*⁸⁰. Una profonda pace non impedisce l'occasione di peccato a coloro che non hanno ancora la pienezza della legge, che è la carità⁸¹.

*Beati i miti, perché essi possiederanno la terra*⁸².

Forse i litigiosi diranno che è necessaria la mansuetudine per possedere la terra dei viventi, ma [che occorre] l'unione fraterna per difendere la terra dei mortali. Ma ascoltino l'apostolo che dice: *Noi non abbiamo tale consuetudine e neppure la Chiesa di Cristo*⁸³. *Beati i misericordiosi, perché essi otterranno misericordia. Beati i pacifici perché saranno chiamati figli di Dio*⁸⁴. Non si offre l'eterna misericordia e l'onore dei figli di Dio a quelli che non sono misericordiosi e a coloro che rompono la pace, ma a coloro che la fanno.

*Avete inteso che fu detto agli antichi: Non uccidere; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio. Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Gehenna*⁸⁵ eccetera. Si pecca in tre modi: col pensiero, con la parola e con l'azione. E' chiaro che la radice dei mali è nel pensiero, ma il frutto è nell'azione. E conseguentemente per il popolo antico sono vietati i frutti della malvagità, ma nel nuovo

Ebrei come non umani in alcuni testi altomedievali, in «Studi Medievali», 44/3, *Miscellanea in onore di C. Leonardi*, Spoleto 2003, pp. 1135-1138. La stessa metafora ricorre in altri punti del testo, vedi note 116 e 121 di questo capitolo.

⁷⁹ Luc. 2, 14. L'espressione dossologica pone subito una divisione tra il piano divino e quello umano, ma agli uomini che seguono i suoi precetti, Dio concede un elemento divino: la pace. Per le questioni dossologiche, vedi 6.3. *La struttura del testo*.

⁸⁰ Ps. (G) 118, 165.

⁸¹ Agobardo fa notare che il salmo prevede due condizioni: una profonda pace e l'amore per la legge divina consentono di evitare le occasioni di peccato. L'espressione potrebbe contenere un riferimento alla situazione politica degli anni in cui fu composta l'opera. Nell'impero di Ludovico il Pio, si era verificata infatti la prima condizione, ma non c'era ancora la coscienza piena della legge divina, infatti permangono leggi inique come quella burgunda. Tali parole possono essere state scritte solo molti anni prima delle sanguinose controversie nate all'interno della famiglia imperiale per la successione al trono di Ludovico il Pio.

⁸² Matth. 5, 4.

⁸³ I Cor. 11, 16.

⁸⁴ Matth. 5, 7-9.

⁸⁵ Matth. 5, 21-22.

abbiamo l'ordine di strapparne le radici; e perciò presso quelli l'omicidio era un reato, presso di noi invece lo è l'ira nascosta e il discorso offensivo⁸⁶. Per questo motivo, chi non purifica la mente dal furore né frena la sua mano al delitto non è sottomesso alla legge con gli antichi e né si concede alla libertà della grazia evangelica con i nuovi⁸⁷.

Avete inteso che fu detto: occhio per occhio e dente per dente. Io invece vi dico non opporre resistenza al malvagio, ma se qualcuno ti avrà percosso sulla guancia destra, offrigli anche l'altra. E a chi vuole trascinarti in giudizio e portar via la tunica, lasciagli anche il mantello⁸⁸, e così via.

È stato ordinato al popolo antico che chi avesse inflitto ad uno un'infamia sarebbe stato obbligato a riceverne una simile, ma al nuovo popolo [è stato ordinato] di non procurare alcun male, ma di sopportare serenamente il male inferto. Chi dunque non solo non resiste, ma anzi eccede, superando la misura del taglione, non appartiene né al popolo antico, né al nuovo⁸⁹.

Avete inteso che fu detto: ama il prossimo tuo e odia il tuo nemico. Ma io invece vi dico: amate i vostri nemici, beneficate quelli che vi odiano e pregate per i vostri persecutori e calunniatori, perché siete figli del Padre vostro, che è nei cieli e che fa sorgere il sole sui buoni e i malvagi e fa piovere sui giusti e gli ingiusti. Se infatti amate quelli che vi amano, quale merito ne avrete? Non agiscono forse così anche i pubblicani? E se saluterete solo i vostri fratelli, che cosa fate di meglio? Non fanno così anche i pagani? Siate dunque perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste⁹⁰.

⁸⁶ Sono *novi* nel senso di rinnovati dalla parola evangelica, gli uomini che hanno abbracciato il cristianesimo, il vero popolo di Dio contrapposto all'antico, quello ebraico. La sostituzione del popolo antico (gli ebrei) col popolo nuovo (i cristiani) come veri eredi spirituali del messaggio di Cristo originò una serie di riflessioni nel mondo carolingio circa il ruolo svolto dall'impero franco, sulla regalità e la trasmissione del potere, sui quali argomenti vedi il capitolo 7. *De iudaicis superstitionibus et erroribus*.

⁸⁷ *Contra iud. Dei*, 44-46: *Quapropter qui mentem non purgat a furore, nec manus conpescit a cede, nec cum antiquis legi subditus est, nec cum nouis euangelicę gratię libertate donatus. Tetracolon* suddiviso grazie all'anafora *non...nec...nec...nec...nec*; la *climax* ascendente è segnalata anche dal progressivo incremento numerico delle parole nei membri dei *cola* (4, 5, 6, 7). Rispetto al popolo antico della legge e il popolo nuovo dell'amore, i peccatori costituiscono una terza categoria di uomini, i malvagi, che non conoscono la legge del Vecchio Testamento, né il messaggio d'amore del Nuovo. Si noti la forte influenza agostiniana di questo commento, con la suddivisione degli uomini in eletti e reprobis, divisione che risale, come si è detto, all'influenza esercitata da Ticonio sul vescovo di Ippona.

⁸⁸ Matth. 5, 38-40.

⁸⁹ Anche in questo passaggio come nel precedente, Agobardo ribadisce che i malvagi non appartengono al popolo di Dio, cioè il popolo che ha accolto il cristianesimo.

⁹⁰ Matth. 5, 43-48.

Non ci è consentito di fare del male a coloro che abbiamo l'ordine di amare. In nessun modo qualcuno può essere figlio di Dio, se non seguendone l'esempio. Dunque colui che non seguendone l'esempio, traligna da tanta nobiltà, non è sincero, ma dice falsamente: *Padre nostro che sei nei cieli*⁹¹. E perciò è condannato non solo per la crudeltà, ma anche per la falsità. *Se non entreremo nel regno dei cieli, se la nostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei Farisei*⁹², quanto più [non entreremo], se non supererà quella dei pubblicani e dei pagani?⁹³ Colui che ricompensa la perfezione, non riserva altro alla corruzione, se non la condanna⁹⁴.

*Se infatti rimetterete agli uomini i loro peccati, il Padre vostro celeste rimetterà anche a voi i vostri errori. Se invece non perdonerete agli uomini, neppure il Padre vostro perdonerà i vostri peccati*⁹⁵. Considera, o amante delle cose transeunti e trascuratore di te, che puoi perdonare ad un altro che pecca verso di te e non puoi perdonare a te stesso e che ad un così grave male non si trova nessun rimedio più grande che tu perdoni ciò che puoi, così che siano rimessi a te i peccati che puoi commettere e non puoi cancellare⁹⁶.

*Dunque fate agli uomini tutte le cose che volete che gli uomini facciano a voi. Questa è infatti la legge, anche del profeta*⁹⁷. Affrettati a concludere mentre hai ancora le mani ed i piedi liberi, perché verranno i giorni dei quali dirai: *Non mi piacciono*⁹⁸, quando coi piedi e le

⁹¹ Matth. 6, 9. Quando si prega il Padre celeste, implicitamente ci si riconosce come fratelli.

⁹² Agob. *Contra iud. Dei*, II, 6, 69-71: *Si non intrabimus in regnum cęlorum, nisi habundauerit iustitia nostra plus quam scribarum et Phariseorum*. Cfr. Matth. 5, 20: *Dico enim uobis: Nisi abundauerit iustitia uestra plus quam scribarum et pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum*. Questo ipotesto da me individuato era stato trascurato dagli editori precedenti.

⁹³ *Contra iud. Dei*, 71-72: *quanto magis nisi abundauerit plusquam publicanorum et ethnicorum?* La frase è la continuazione ideale della frase evangelica (vedi nota precedente) e composta per formare l'assonanza e l'omoteleuto: *cęlorum - scribarum et Phariseorum - publicanorum et ethnicorum*.

⁹⁴ *Contra iud. Dei*, 6, 72-73: *Qui perfectionem remunerat, nihil corruptioni nisi damnationem reseruat*. Frase sentenziosa, con assonanza dei due *cola*: *remunerat / reseruat*, con litoti *nihil / nisi* e omoteleuti e assonanze *-tionem, -tioni -tionem*.

⁹⁵ Matth. 6, 14-15.

⁹⁶ *Contra iud. Dei*, 6, 76-81: *Considera, o amator rerum periturarum, et neglector tui, quia alii in te peccanti potes dimittere, tibimetipsi non potes. Et quia ad tam graue malum nullum maius remedium inuenitur, quam ut dimittas quae potes, ut dimittantur tibi quae committere uales, delere non potes*. Apostrofe all'ipotetico ascoltatore, con ampio ricorso ad assonanze (*rerum - periturarum*); omoteleuti (*malum nullum - remedium; amator - neglector*); poliptoti (*in te - tibimetipsi - tibi*); diatesi (*dimittas - dimittantur*); antitesi (*potes - non potes*).

⁹⁷ Matth. 7, 12.

⁹⁸ Eccle. 12, 1.

mani legate sarai mandato nelle tenebre esterne⁹⁹, cioè sarà tolta la facoltà di fuggire e operare¹⁰⁰.

*Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me. E chi ama il figlio o la figlia al di sopra di me non è degno di me*¹⁰¹. Se quello che ama il padre o la madre più di Dio non è degno di lui, quanto più sarà indegno se amerà di più una terra o un porco. Infatti è convinto di amare di più queste cose, colui che non teme di offendere, a difesa di tali cose, la carità, che è Dio.

*Io vi dico così sia: se non vi convertirete e sarete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli*¹⁰². Un tormento irrimediabile ed infinito seguirà la negligenza di questo precetto. È stretta la porta del regno celeste, che lascia passare i piccoli, ma esclude i troppo grandi. Dunque colui che è pronto alla strage, dal momento che non è umile con la semplicità dei bambini, ma vuole sembrare terribile con smisurata ostentazione è del tutto estromesso dall'ingresso di questa¹⁰³.

*Signore, tutte le volte che un mio fratello avrà peccato contro di me, dovrò perdonarlo? Fino a sette volte? Gli dice Gesù: Non ti dico fino a sette volte, ma fino a settanta volte sette*¹⁰⁴.

*O misero servo, ti ho rimesso ogni debito, perché mi hai implorato, fino a: Così anche il Padre mio celeste farà a voi se ciascuno non avrà perdonato al proprio fratello dal profondo del cuore*¹⁰⁵. Poiché è una grande malvagità non perdonare di cuore il fratello che sbaglia. Perciò avviene che una volta rimessi i peccati attraverso la penitenza, siano richiamati alla vendetta.

⁹⁹ Cfr. Matth. 22, 13.

¹⁰⁰ *Contra iud. Dei*, 6, 82-86: *Festina implere, dum manus et pedes solutos habes, quia venient dies, de quibus dices: non mihi placent, ubi ligatis pedibus et manibus mitteris in tenebras exteriores, id est fugiendi et operandique licentia subtraetur*. La frase è costruita con serie di *cola* a coppie, in cui si verificano assonanze ed omoteleuti, che danno al brano un andamento da filastrocca (*pedes – habes – dies – dices; fugiendi – operandique; pedibus – manibus*) e clausola ritmica finale.

¹⁰¹ Matth. 10, 37.

¹⁰² Matth. 18, 3.

¹⁰³ *Contra iud. Dei*, 6, 98: *uius* al posto di *huius* per l'incertezza ortografica nell'uso della *h* iniziale o semplice trascuratezza.

¹⁰⁴ Matth. 18, 21-22.

¹⁰⁵ Matth. 18, 32-35. Qui Agobardo sintetizza la citazione evangelica, riportando solo la prima e l'ultima frase del brano evangelico, come ci fa capire l'avverbio *usque* (6, 104). Questo dato ci fa capire che il testo è un promemoria destinato ad addetti ai lavori, ai quali indica l'estensione del brano che interessa.

*Rimetti la spada al suo posto, perché tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada*¹⁰⁶. Quanto è migliore l'anima del corpo, tanto peggiore è la spada, per mezzo di quello l'anima è uccisa in eterno, come per mezzo di questa il corpo è ucciso temporaneamente¹⁰⁷.

*Abbiate sale in voi stessi e siate in pace gli uni con gli altri*¹⁰⁸. Come un cibo qualsiasi senza sale non è adatto ed utile, così ogni virtù, anche la stessa fede, non vale alla salvezza degli uomini senza la pace¹⁰⁹.

*Chi di questi tre ti sembra essere stato il prossimo di colui che è incappato fra i briganti? Ma quello disse: Chi ha avuto misericordia di lui*¹¹⁰.

Se un sacerdote e un levita, che non curarono le piaghe ad uno ferito dai briganti, ma poiché non gli furono utili non furono prossimi, quanto più non sono prossimi coloro che infliggono le piaghe? Dunque, chi, non offrendo misericordia, si rende estraneo dall'essere il prossimo, è estraneo anche al medicamento, di cui il Samaritano celeste cosparge chi giace ferito.

*Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo*¹¹¹! *Ora invece cercate di uccidere me, che vi ho detto la verità udita da Dio; questo, Abramo non l'ha fatto. Voi fate le opere del padre vostro*¹¹².

¹⁰⁶ Matth. 26, 52.

¹⁰⁷ *Contra iud. Dei*, 6, 109-111: *Quanto melior est anima corpore, tanto peior est gladius, quo anima in aeternum perimitur, quam quo corpus ad tempus occiditur*. La frase si può dividere in due parti, entrambe costruite sulla comparazione-correlazione; la seconda parte presenta anche l'omoteleuto (*quanto - tanto; quo ... perimitur - quam quo ... occiditur*).

¹⁰⁸ Marc. 9, 50 e non 49 come riportato in VAN ACKER, *Agobardi*, p. 37.

¹⁰⁹ *Contra iud. Dei* 112-114: *Sicut pulmentum quodlibet absque sale non est abtum et utile, sic omnis uirtus etiam ipsa fides, non ualet ad salutem hominis sine pace*. Il parallelismo compone una sorta di proporzione *pulmentum : sal = fides : pax*, la pace è quindi condimento della fede, come il sale della pietanza. *Pulmentum* compare in Gen. 25, 29; 27, 4, 17; Is. 44, 16; Ag. 2, 13; II Reg. 2, 4, 38; II Reg. 4, 13, 5; Dan. 14, 33. In DU CANGE, *Glossarium*, vol. 6, *pulmentum* è registrato come voce di uso monastico, ma è certamente dal *sermo biblicus* che Agobardo trae il vocabolo, che è antichissimo (PLAUT. *Aul.* 316; *Mil.* 349). La parola *aptum* subisce in Agobardo una lenizione, qui con la sostituzione della *b* alla *p*, ma è probabilmente solo variante grafica.

¹¹⁰ Luc. 10, 36-37. La frase è tratta dall'episodio del vangelo che narra di un uomo che chiese a Gesù di spiegargli chi fosse il suo prossimo. Gesù ricorre ad una parabola per spiegare il concetto, narrando la storia di un uomo che assalito dai briganti è lasciato ferito sulla strada. Un sacerdote e un levita che gli passarono accanto non si fermarono, lo soccorse solo un samaritano che ne ebbe compassione.

¹¹¹ *Contra iud. Dei*, 6, 123, *Habrahe* per l'incertezza sull'uso dell'*h* iniziale, anche se subito dopo (6, 125) troviamo la forma *Abraham*.

¹¹² Ioh. 8, 39-41.

Chi cerca di uccidere un servitore della sua fede¹¹³, non è figlio di Abramo, perché Abramo¹¹⁴ non fece ciò, ma fa le opere del padre, cioè del diavolo, che era omicida dal principio.

*Le mie pecore odono la mia voce ed io le conosco ed esse mi seguono*¹¹⁵. Quelli che seguono completamente il buon pastore sono le pecore; invece quelli che lo inseguono solo con le loro membra, sono i lupi¹¹⁶.

*Chi è al mio servizio mi segue e dove io sono, là sarà anche il mio servo*¹¹⁷. Chi è al suo servizio lo segue; chi lo avversa, lo insegue¹¹⁸.

*Io vi do un nuovo comandamento: che vi amiate l'un l'altro, come io vi ho amato, così anche voi vi amiate l'un l'altro. In questo modo tutti conosceranno che siete miei discepoli, se avrete amore l'uno verso l'altro*¹¹⁹. Se i discepoli del Signore si riconoscono dall'amore, i discepoli del diavolo si riconoscono dalle risse e dalle contese.

*Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me. Perché tutti siano una sola cosa: come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato*¹²⁰. Se l'unità attira il mondo verso la fede, il contrasto spinge il mondo alla perfidia¹²¹.

*Ognuno sia pronto ad ascoltare, lento a parlare, lento all'ira. Perché l'ira dell'uomo non compie la giustizia davanti a Dio*¹²². E l'apostolo Paolo dice: *Evita le vane discussioni, che non giovano a nulla, se non alla perdizione di coloro che le ascoltano*¹²³.

¹¹³ *Domesticus fidei*, espressione presente in AUG. *conf.* XII, 32, dove è riferita a Mosè ed ha il senso di seguace della fede.

¹¹⁴ *Contra iud. Dei*, 6, 127. Anche qui abbiamo una variante della grafia del nome Abramo che risulta *Abraam*

¹¹⁵ Ioh. 10, 27.

¹¹⁶ *Contra iud. Dei*, 6, 130-131: *Qui summe bonum pastorem secuntur, oues sunt; qui autem in membris suis illum insecuntur, lupi sunt*. Nella frase come *calembour* l'aggiunta iniziale sillabica, *secuntur-insecuntur*, rovescia il significato. La preposizione *in*, nell'espressione *in membris* ha senso strumentale e non locativo.

¹¹⁷ Ioh. 12, 26.

¹¹⁸ *Contra iud. Dei*, 6, 133, *Si qui ministrat, sequitur; qui aduersatur, insequitur*. Continua il gioco di parole tra *sequitur-insequitur* già indicato *supra*.

¹¹⁹ Ioh. 13, 34-35.

¹²⁰ Ioh. 17, 20-21.

¹²¹ Come gli altri commenti di questa sezione, ha sapore gnomico nell'isomorfismo dei due *cola* antitetici. La perfidia è uno stadio della *bestialitas* che contraddistingue tutti coloro che non credono alla rivelazione, simboleggiati dai lupi e dalle altre belve, come i giudei, i gentili, i *simplices* e gli increduli, vedi G. TODESCHINI, *Licet in maxima parte adhuc bestiales: la raffigurazione degli Ebrei come non umani in alcuni testi altomedievali*, in «Studi Medievali», 44/3, *Miscellanea in onore di C. Leonardi*, Spoleto 2003, pp. 1135-1138.

¹²² Iac. I, 19-20.

¹²³ II Tim. 2, 14.

Ma se avete nel vostro cuore gelosia amara e spirito di contesa, non vantatevi e non mentite contro la verità. Non è questa la sapienza che viene dall'alto: è terrena, carnale, diabolica; poiché dove c'è gelosia e spirito di contesa, c'è disordine e ogni sorta di cattive azioni. La sapienza che viene dall'alto invece è anzitutto pura, poi pacifica, mite, arrendevole, piena di misericordia e di buoni frutti, senza parzialità, senza ipocrisia. Un frutto di giustizia è seminato nella pace per coloro che fanno opera di pace¹²⁴.

Se dunque la contesa dei cuori rende manifesti i bugiardi contro la verità e la contesa a parole porta alla perdizione chi le ascolta, quanto più [porterà alla perdizione] la contesa delle mani e delle armi?¹²⁵ Circa questa sapienza, che non è celeste, ma terrena e diabolica, accade anche questo, che il beato Paolo afferma, dicendo: *Evita le chiacchiere profane, perché esse tendono a far crescere sempre più nell'empietà; la parola di costoro infatti si propagherà come una cancrena¹²⁶.*

Non una sola azione malvagia o una parte delle azioni, ma ogni azione¹²⁷, come anche Paolo chiarisce: *Ma sdegno ed ira contro coloro che obbediscono all'ingiustizia per contesa e coloro che non si arrendono alla verità. Tribolazione e angoscia per ogni uomo che opera il male¹²⁸.* Esamina attentamente, o giudice, perché quella sapienza che giudica senza simulazione, inganno o frode, è pacifica e piena di misericordia¹²⁹.

Da che cosa derivano le guerre e le liti che sono in mezzo mezzo a voi? Non vengono forse dalle vostre passioni che combattono nelle vostre membra? Bramate e non riuscite a possedere e uccidete; invidiate e non riuscite ad ottenere; combattete e fate guerra! Non avete perché non chiedete; chiedete e non ottenete perché chiedete male, per spendere per i vostri piaceri. Infedeli, non sapete che l'amore di questo mondo è nemico di Dio? Chiunque dunque vorrà essere amico di questo mondo si rende nemico di Dio¹³⁰. Qui si afferma

¹²⁴ Iac. 3, 14-18.

¹²⁵ *Contra iud. Dei*: 6, 155-159, uso di anafora in un elenco quadripartito: *contentio cordium, contentio uerborum, contentio manuum et armorum*.

¹²⁶ II Tim. 2, 16-17.

¹²⁷ *Contra iud. Dei*, 6, 161-162: *non unum opus prauum, aut pars operum, sed omne opus*, in cui troviamo l'anafora, il poliptoto e la climax riuniti.

¹²⁸ Rom. 2, 8-9.

¹²⁹ *Contra iud. Dei*, 6, 165-167: *Perpende, o iudex, quia illa sapientia quae iudicat sine simulatione, dolo et fraude, pacifica est et plena misericordiae*. Agobardo ricorre all'apostrofe ad un ipotetico giudice che lo ascolti, ribadendo il concetto già espresso della corruzione dei giudici burgundi. Questo passo in particolare trova corrispondenze con il *Contra iudices* di Teodulfo d'Orléans, per il confronto con quest'opera vedi il paragrafo 4.4. *Dalla polemica contro la legge burgunda a quella contro i giudici corrotti e gli spregiatori della tradizione*.

¹³⁰ Iac. 4, 1-4.

chiaramente da dove derivino le guerre e le contese. Poiché non dice: *Chiunque è*, ma: *Chiunque vorrà essere amico di questo mondo*, lo dimostra apertamente, perché allo stesso modo in cui il Signore afferma nel Vangelo che è infedele *chi guarderà una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore*¹³¹, anche se non è giunto a completamento della scelleratezza, chiunque voglia essere amico di questo mondo è già infedele, anche se non sia giunto agli onori e alle ricchezze del mondo, come anche dice l'apostolo Paolo che non: *Quelli che sono*, ma *quelli che vogliono diventare ricchi cadono nella tentazione e nel laccio del diavolo* e per questo diventano nemici di Dio.

*E ora a voi, ricchi: piangete gridando nelle sciagure che vi sovrastano*¹³².

*E' meglio infatti, se così vuole Dio, soffrire operando il bene piuttosto che facendo il male*¹³³. Questa affermazione dimostra che anche chi opera il bene soffre i mali di questo mondo, non invece, come la maggior parte pensa, solo chi agisce male.

*Siate dunque prudenti e vegliate nelle preghiere, soprattutto conservando tra voi una incessante carità, perché la carità copre una moltitudine di peccati*¹³⁴. Non possiede una incessante carità, chi insorge contro il prossimo per azzuffarsi. Ma anche questo si deve notare, perché, se la carità seppellisce una moltitudine di peccati, le risse e le contese accumulano una quantità di delitti.

*Ma voi, mettendo ogni impegno, nella vostra fede servite la virtù, ma nella virtù la conoscenza, nella conoscenza la temperanza, nella temperanza la pazienza, nella pazienza la pietà, nella pietà l'amore fraterno, nell'amore fraterno la carità. Se infatti queste cose si trovano in voi e sono in abbondanza, non vi lasceranno oziosi né senza frutto per la conoscenza del Signore nostro Gesù Cristo. Chi invece non ha queste cose è cieco e va tastando con la mano, dimentico di essere stato purificato dai suoi antichi peccati*¹³⁵. Apertamente qui l'apostolo manifesta che colui che possiede queste virtù, non è infruttuoso e vuoto; colui che non le possiede è cieco e cammina nelle tenebre.

In questo si distinguono i figli di Dio dai figli del diavolo: chiunque non pratici la giustizia non è di Dio, né lo è chi non ama il suo fratello. Poiché questo è il messaggio che avete udito fin da principio: che ci amiamo gli uni gli altri. Non come Caino, che era del

¹³¹ Matth. 5, 28.

¹³² Iac. 5, 1.

¹³³ Petr. 3,17.

¹³⁴ Petr. 4, 7-8.

¹³⁵ II Petr. 1, 5-9.

maligno e uccise suo fratello. E per qual motivo lo uccise? Perché le sue azioni erano malvagie, mentre quelle di suo fratello erano giuste. Non vi meravigliate, fratelli, se il mondo ci odia. Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli. Chi non ama rimane nella morte. Chiunque odi il proprio fratello è omicida e voi sapete che ogni omicida non ha in se stesso la vita eterna. Da questo abbiamo conosciuto l'amore: poiché Egli ha dato la sua vita per noi; anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli¹³⁶.

Benedite coloro che vi perseguitano, benedite e non maledite. Rallegratevi con quelli che sono nella gioia, piangete con quelli che sono nel pianto. Abbiate i medesimi sentimenti gli uni verso gli altri; non aspirate a cose troppo alte, piegatevi invece a quelle umili. Non fatevi un'idea troppo alta di voi stessi. Non rendete a nessuno male per male. Cercate di compiere il bene non solo davanti a Dio, ma anche davanti a tutti gli uomini. Se possibile, per quanto questo dipende da voi, vivete in pace con tutti gli uomini. Non fatevi giustizia da voi stessi¹³⁷, carissimi, ma fate sbollire l'ira. Sta scritto infatti: "A me la vendetta, sono io che ricambierò - dice il Signore". Al contrario, se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare; se ha sete, dagli da bere: facendo questo, infatti, ammasserai carboni ardenti sopra il suo capo. Non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male con il bene¹³⁸. Non solo non dobbiamo perseguitare coloro che ci perseguitano e neppure maledirli, ma al contrario benedirli dal cuore. Non solo non dobbiamo causare lacrime, ma al contrario, quando vedremo qualcuno che piange, anche noi dobbiamo piangere con lui¹³⁹. Guai al mondo per gli scandali!¹⁴⁰ Che grande cecità e che profonda miseria! Non ancora abbiamo saputo che il nostro prossimo ci abbia fatto del male e già ci sforziamo, con il nostro male, di additarlo come malfattore, mentre forse è innocente¹⁴¹.

¹³⁶ Ioh. 3, 10-16.

¹³⁷ Agob. *Contra iud. Dei*, 226: *non vosmetipsos defendentes*; I Ioh. 3, 10-16: *non vos vindicantes*.

¹³⁸ Rom. 12, 14-21.

¹³⁹ *Contra iud. Dei* 6, 230-234: *Non solum persequi persequentes non debemus, sed neque maledicere, sed e contrario, ex corde benedicere. Non solum flentes facere non debemus; sed e contrario, quoscumque flentes uiderimus, flere cum eis et ipsi debemus*. I due periodi sono costruiti in maniera simmetrica. La struttura isomorfa delle due frasi è basata sulla ripetizione della correlazione: *non solum ... non debemus ... sed e contrario...* Inoltre troviamo altri espedienti retorici, come la figura etimologica: *persequi persequentes, flentes ... flere* e l'antitesi: *maledicere ... benedicere*.

¹⁴⁰ Matth. 18, 7.

¹⁴¹ La forza dell'interiezione iniziale dona al periodo un sapore ciceroniano.

*Amerai il prossimo tuo come te stesso. L'amore non fa nessun male al prossimo: pieno compimento della legge è l'amore*¹⁴².

*Noi che siamo più forti, abbiamo il dovere di sopportare l'infermità dei più deboli, e non piacere a noi stessi. Ciascuno di noi cerchi di compiacere il suo prossimo nel bene, per edificarlo. Cristo infatti non cercò di piacere a se stesso, ma come sta scritto: Gli insulti di coloro che ti insultano sono caduti sopra di me. Ora, tutto ciò che è stato scritto prima di noi, è stato scritto per nostra istruzione, perché in virtù della sopportazione e della consolazione che ci vengono dalle Scritture teniamo viva la nostra speranza. Ma il Dio della perseveranza e della consolazione vi conceda di avere gli uni verso gli altri gli stessi sentimenti secondo l'esempio di Gesù Cristo, perché con un solo animo e una voce sola rendiate gloria a Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo. Accoglietevi perciò gli uni gli altri come Cristo accolse voi, per la gloria di Dio*¹⁴³. Non vuoi piacere nel bene a colui contro il quale, vibrando la spada col braccio proteso o tenendo una lancia, sei pronto a fare strage con così tanta ferocia, che privato di ogni capacità, quello si prosterna a terra e si dichiara colpevole, sebbene non lo sia¹⁴⁴. Quando gli uomini si contrappongono verbalmente per le liti, cioè a parole, là non può esservi concordia degli animi e perciò Dio non è onorato da tali persone, ma sempre insultato¹⁴⁵.

¹⁴² Rom. 13, 9-10.

¹⁴³ Rom. 15, 1-7.

¹⁴⁴ Nei duelli giudiziari anche l'innocente può soccombere ed essere ritenuto per questo colpevole di un reato. *Contra iud. Dei*, 6, 255-256: *Non vis ei in bonum placere, contra quem excerto brachio gladium uibrans, aut matarum tenens, stas paratus ad caedendum tam atrociter, ut omni uirtute nudatus in terram prosternatur, et se reum fateatur, etiamsi non sit.* Il brano è ricco di termini guerreschi e sembra seguire le fasi di un duello, che si poteva combattere in due modi: 1) corpo a corpo col *gladium*, anche se con questo termine probabilmente Agobardo non si riferisce alla corta spada dei legionari Romani, sostituita nell'impero di Carlo Magno dalla lunga spada a croce, detta appunto 'carolingia', qui forse il termine *gladium* può equivalere al termine germanico *scramasax*, un lungo pugnale a forma di sciabola, col filo solo da un lato, oppure ha il senso generico di spada; 2) il duello poteva essere combattuto da lontano con armi da getto, come sembra indicare il termine *matarus*. L'uso di questa parola piuttosto rara generò un'incomprensione da parte del primo editore, MASSON. L'errore fu corretto dal secondo editore BALUZE, *Notae*, PL 104, col. 261D: *Matarum tenens. Amanuensis quo Massonus utebatur, non intellexit quid esset matarus. Itaque vocem illam peregrinam vel potius corruptam putavit: quae causa fuit ut pro matarum tenens, ediderit manum tenens. Matarus est teli genus, minus lancea, id opinor quod missile vocatur in Vita Ludovici Pii. Nam hodieque Vascones, aut saltem Basculi Vasconum portio, hujusmodi tela gestant in itinere, ac alibi.* La voce *matarus / matara* è registrata da DU CANGE, *Glossarium*, t. 5, col. 302b: *Telum vel missile, Gallis proprium* e cita CAES. *Gall.* 1, 26, che pone *mataras* tra le armi degli *Helvetii*, ma anche l'autore della *Rhetorica ad Herennium* e Petronio.

¹⁴⁵ *Contra iud. Dei*, 6, 249-252: *Ubi contraria sibi homines ore, id est uerbis, opponunt contentionibus, ibi unanimitas animorum esse non potest, ac per hoc a talibus non honorificatur Deus, sed semper inhonoratur,* vede anche il gioco di parole insieme alla figura etimologica: *non honorificatur ... inhonoratur.* L'*unanimitas* è principio politico e spirituale promosso dal sovrano sul quale ALCUINO costruisce l'*Admonitio generalis* ai *Capitularia* di Carlo Magno, vedi MGH, *Capit.* I, n. 22, c. 62, p. 58: *Ut pax sit et concordia et unanimitas.*

*La carità è paziente, è benigna; la carità non è invidiosa, non si vanta, non si gonfia, non è ambiziosa, non cerca il suo interesse, non si adira, non pensa male, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto sopporta, tutto crede, tutto spera, tutto sostiene. La carità non ha mai fine*¹⁴⁶. È paziente e benigna, perché attraverso la pazienza li tollera e attraverso la benevolenza li ama. E se a questi, colui che tollera, né tuttavia ama, non fa opera di carità, quanto più [non farà ciò] colui che non tollera? Se la carità non è spinta, non è provocata all'ira, neppure gode dell'iniquità. Si deve ponderare generalmente che sono lontani dalla carità, coloro che si combattono gli uni contro gli altri per avidità terrena. La carità non svanisce, perché migliora sempre e non viene mai meno¹⁴⁷.

*Se infatti siamo stati fuori di senno, era per Dio; se siamo assennati, è per voi. Infatti, l'amore di Cristo ci spinge, pensando questo, che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché anche quelli che vivono, non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e resuscitato per loro*¹⁴⁸. Se sotto la spinta della carità di Cristo dobbiamo essere disponibili ed adattabili verso il prossimo, colui che si inalbera alle risse e ai dissensi deve pensare: *Un servo del Signore non dev'essere litigioso, ma mite con tutti, atto a insegnare, paziente, capace di riprendere con dolcezza gli oppositori*¹⁴⁹. Questi per i quali Cristo è morto, non devono vivere per loro stessi, ma per Cristo. Ma colui che vive per Cristo, in nessun modo vuole danneggiare il prossimo. Per questo motivo, si deve cercare per chi viva colui che è pronto a fare del male al prossimo, uccidendo o abbattendolo con stragi, se per sé o per il diavolo, dal momento che è certo che egli non vive per Cristo¹⁵⁰.

¹⁴⁶ I Cor. 13, 4-8, ma neppure le liti verbali sono lecite ai cristiani, che hanno il dovere della concordia

¹⁴⁷ *Contra iud. Dei* 6, 267-269: *Karitas non excidit: quia semper est in profectu, numquam autem uenit in defectu*. La frase, ancora di tono sentenzioso, si presenta composta da due *cola* con calembour e omoteleuto (*in profectu ... in defectu*). Mentre l'*unanimitas* è un valore laico, la *karitas* è il principio dell'unità ecclesiale, fondata appunto sulla verità di cui la sede apostolica è depositaria, vedi CRISTIANI, *Dall'unanimitas all'universitas*, p. 19. Si può pensare che in questo punto, tra coloro che 'combattono per avidità terrena' Agobardo annoveri i religiosi.

¹⁴⁸ II Cor. 5, 13-15.

¹⁴⁹ II Tim. 2, 24-5.

¹⁵⁰ *Contra iud. Dei* 6, 278-283: *Hi pro quibus Christus mortuus est, non sibi debent uiuere, sed Christo. Qui autem Christo uiuit, nullo modo uult ledere proximum. Quapropter quaerendum est ille, qui paratur ad ledendum proximum, occidendo, aut cedibus prosternendo, cui uiuit, sibi, an diabolo, cum certum sit eum Christo non uiuere*. Il brano è costruito come una *rationatio*, costituito da un sillogismo che parte dalla constatazione del rispetto del *beneficium* ottenuto da Cristo, che è morto per la redenzione dei peccatori; essi quindi sono tenuti a loro volta a dare la vita per lui. La proposizione media stabilisce che chi vive per Cristo non desidera il male. Pertanto in conclusione si deduce che chi desidera ed opera il male non vive per Cristo, ma per il diavolo. L'ultima proposizione del brano presenta l'uso quadripartito del gerundio, con omoteleuto a coppia (*quaerendum ... ledendum; occidendo ... prosternendo*)

*Fratelli, state lieti, tendete alla perfezione, fatevi coraggio a vicenda, abbiate gli stessi sentimenti, vivete in pace e il Dio dell'amore e della pace sarà con voi*¹⁵¹. È proprio dei perfetti avere la medesima conoscenza, cioè l'unica, non sapere cose diverse o contrastanti e perciò avere la pace. Coloro invece che agiscono in modo diverso, con risse e litigi, considerino se il Dio della pace sia con loro. E poiché è certo che chi non ha Dio, che è la vita delle anime, è morto, si conclude fuor di dubbio, che è proprio dei morti far morire, volere che il prossimo non viva¹⁵².

*Scompaia da voi ogni asprezza, sdegno, ira, clamore e maldicenza con ogni sorta di malignità. Siate invece benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come Dio ha perdonato noi*¹⁵³. *Fatevi dunque imitatori di Dio, quali figli carissimi, e camminate nella carità, nel modo in cui anche Cristo ci ha amato*¹⁵⁴. Questa frase è la regola dei cristiani ed è così chiara che chiunque si possa riflettere in essa, come in uno specchio¹⁵⁵.

*La nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i principati e le potestà, contro i dominatori di queste tenebre del mondo, contro gli spiriti del male nelle regioni celesti*¹⁵⁶.

*Fratelli, tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode di disciplina, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri. Ciò che avete imparato, ricevuto, ascoltato e veduto in me, è quello che dovete fare. E il Dio della pace sarà con voi*¹⁵⁷!

¹⁵¹ II Cor. 13, 11.

¹⁵² *Contra iud. Dei*: 6, 285- 291, anche in questo brano è utilizzata la *ratiocinatio*, costituita dal sillogismo che stabilisce che Dio è vita e pace, chi è in pace è anche in vita, chi non è in pace è morto; tale concetto è espresso nella frase *mortuorum esse mortificare, proximum uelle non uiuere*, in cui vi è il gioco di parole con figura etimologica e tautologia.

¹⁵³ Eph. 4, 31-32, mentre VAN ACKER, *Agobardi*, p.42 riporta Eph. 4, 31-5, 2.

¹⁵⁴ Eph. 5,1-2.

¹⁵⁵ La metafora dello specchio, come elemento che consente l'imitazione ha largo impiego nel Medioevo: gli *specula* divennero un genere letterario con funzione pedagogica, che consisteva in raccolte di regole comportamentali da seguire; essi potevano riguardare sia l'etica civile che spirituale. In particolare l'*imitatio Christi* era il caso più nobile di *speculum*. Tale genere letterario ha antiche radici ed esempi illustri proprio nel secolo di Agobardo, con il *Liber manualis* di Dhuoda, con un grande sviluppo fra XII e XIV sec.

¹⁵⁶ Eph. 6, 12. Il brano paolino ha difficoltà interpretative, in quanto l'espressione *in celestibus* (traduzione del greco originale) afferma la presenza di spiriti maligni, chiamati principi (nella traduzione odierna principati) e potestà non solo sulla terra, ma anche nei cieli. Ad una gerarchia angelica se ne fa corrispondere una diabolica con gli stessi gradi. Per tale concezione si è parlato di un background ellenistico, condiviso dall'autore della lettera agli Efesini, che ricorda molto da vicino altra letteratura apocalittica del periodo, come *Il libro segreto di Enoch*, dove si parla di angeli buoni e cattivi che abitano i cieli. Vedi S. ROMANELLO, (a cura di), *Lettera agli Efesini*, Ed. Paoline, Roma, 2003, p. 71 e note.

¹⁵⁷ Phil. 4, 8-9.

Chiunque vuole avere il Dio della pace con sé, essere naturalmente il suo tempio, agisca come insegna questa affermazione, in modo che glorifichi e porti Dio dentro di sé. Perché chi non porta Dio per la sua vita, porterà il nemico, volente o nolente¹⁵⁸, per la sua morte.

*Vi esortiamo, fratelli: correggete gli indisciplinati, confortate i pusillanimiti, sostenete i deboli, siate pazienti con tutti. Guardatevi dal rendere male per male ad alcuno; ma cercate sempre il bene tra voi e con tutti. State sempre lieti, pregate incessantemente, in ogni cosa rendete grazie; questa è infatti la volontà di Dio in Cristo Gesù verso di voi*¹⁵⁹. Anche quest'affermazione è regola

di cristianità, ma si deve notare attentamente che ordina che un uomo sia paziente verso tutti, non soltanto verso gli amici. Infatti la pazienza è necessaria soprattutto verso i nemici¹⁶⁰.

*Vidi sotto l'altare le anime di coloro che furono immolati a causa della parola di Dio e della testimonianza che gli avevano resa. E gridavano a gran voce: "Fino a quando, Signore, tu che sei santo e verace, non farai giustizia e non vendicherai il nostro sangue sopra gli abitanti della terra?". Allora venne data a ciascuno di essi una veste candida e fu detto loro di pazientare ancora un poco, finché fosse completo il numero dei loro compagni di servizio e dei loro fratelli che dovevano essere uccisi come loro*¹⁶¹. Questa proposizione insegna che il tempo della vendetta per i fedeli non è nel presente. Infatti se i santi, che hanno sofferto per la fede, cercano vendetta dei persecutori, dei quali certamente si devono vendicare e non la ottengono, come possono pensare costoro dei quali trattiamo, ogni volta che si adirano col prossimo e si affrettano a venire alle mani, che Dio sia soggetto a loro e si presti alle loro ripugnantissime azioni?

*Guai, guai, grande città di Babilonia, possente città, poiché in un'ora sola è giunta la tua condanna!*¹⁶² Se in una sola ora verrà la condanna di Babilonia, come mai i suoi cittadini

¹⁵⁸ *Contra iud. Dei*, 6, 319: *uelit nolit*. L'espressione ricorre 110 volte nel Brepolis Database, prima di Agobardo è utilizzata 31 volte, a partire da Cicerone e ben 25 volte in Agostino.

¹⁵⁹ I Thess. 5, 14-18.

¹⁶⁰ *Contra iud. Dei*, 6, 356-359: *Sed ualde notandum quod iubet hominem patientem esse ad omnes, non ad amicos tantum. Pacientia enim maxime ad inimicos est necessaria*. Il concetto che la pazienza è utile soprattutto con i nemici è in AUG. Ep. 111, 8: *Quae illi vero probitas in moribus, in amicitia fides, in doctrina studium, in religione sinceritas, in coniugio pudicitia, in iudicio continentia; erga inimicos patientia, erga amicos affabilitas, erga sanctos humilitas, erga omnes caritas*.

¹⁶¹ Apoc. 6, 9-11. I martiri della fede non ottengono vendetta se non nel giorno del giudizio, anche se la veste candida testimonia che godono già del paradiso.

¹⁶² Apoc. 18, 10.

pensano così spesso che Dio giudichi in loro favore? Questa proposizione dimostra che la decisioni di Dio sono segrete ed impenetrabili. Da ciò deriva che è sciocca e superba la presunzione di coloro che credono di poter rendere manifeste inequivocabilmente, con guerre e stragi, le impenetrabili decisioni di Dio.

*Del sangue infatti delle vostre vite, io domanderò conto alla mano di ogni animale e alla mano dell'uomo, alla mano dell'uomo e di suo fratello chiederò conto della vita dell'uomo. Chiunque avrà sparso il sangue dell'uomo avrà sparso il suo sangue, perché ad immagine di Dio fu fatto l'uomo*¹⁶³. Questa prima legge data da Dio agli uomini, proibisce con molta forza di versare sangue umano. Non tutti coloro che avranno ucciso un uomo saranno uccisi fisicamente, ma deve accadere secondo quello che dice il Signore nel Vangelo: *Infatti tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada*¹⁶⁴. E l'apostolo dice: *Poiché nessun omicida ha che resti in lui la vita eterna*¹⁶⁵. Per questo invece una pena così grande consegue a questo reato; la causa è questa: perché l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio¹⁶⁶.

*Le tende dei predoni sono ben fornite e provocano Dio con audacia, dal momento che egli ha messo tutto nelle loro mani*¹⁶⁷.

*Perché dunque vivono i malvagi, sono esaltati e sono confortati dalle ricchezze? La loro prole vive insieme con essi, la folla di parenti e nipoti è sotto i loro occhi. Le loro case sono tranquille e senza timori; il bastone di Dio non pesa su di loro. Il loro toro feconda e non falla, la vacca partorisce e non abortisce. Mandano fuori, come un gregge, i loro ragazzi e i loro figli saltano in festa. Cantano al suono di timpani e di cetre, si divertono al suono delle zampogne. Finiscono nel benessere i loro giorni e scendono tranquilli negli inferi*¹⁶⁸. Questa asserzione indica che la felicità dei malvagi è legata alla vita terrena. E per questo sbagliano coloro che ritengono che qui sia dato ai singoli individui ciò che meritano.

Hai tu un braccio come quello di Dio e puoi tuonare con voce pari alla sua? Ornati pure di maestà elevati in sublimità, sii pieno di gloria, rivestiti di abiti appariscenti; disperdi i superbi nella tua collera e guardando ogni superbo, abbattilo. Mira ogni superbo e

¹⁶³ Gen. 9, 5-6.

¹⁶⁴ Matth. 26, 52.

¹⁶⁵ I Ioh. 3, 15.

¹⁶⁶ Cfr. AUG., *De Trinitate*, 6, 8. Questo ipotesto da me individuato era stato trascurato dagli editori precedenti.

¹⁶⁷ Iob 12, 6.

¹⁶⁸ Iob 21, 7-13.

*confondilo, schiaccia i malvagi ovunque si trovino; nascondili nella polvere tutti insieme, affondateli con la faccia nella polvere. Ed io ammetterò che la tua destra ti possa salvare*¹⁶⁹.

Quelli che credono di poter scoprire i meriti degli uomini tramite duelli e scontri, abbiano il braccio come quello di Dio e tuonino similmente nella voce, si circondino di maestà e si elevino in sublimità, siano pieni di gloria ed allora potranno essere salvatori per loro stessi, ma dispersori, umiliatori, contristatori degli empì e dei superbi e loro affossatori¹⁷⁰.

*Infatti non confiderò nel mio arco e la mia spada non mi salverà, perché tu ci hai salvati dai nostri avversari, hai confuso quelli che ci odiano. In Dio saremo lodati ogni giorno e celebreremo senza fine il tuo nome. Ma ora ci hai confuso e respinti e non esci con le nostre schiere. Ci hai fatti fuggire di fronte agli avversari e i nostri nemici ci hanno spogliati. Ci hai consegnati come pecore da macello, ci hai dispersi in mezzo alle nazioni*¹⁷¹.

Questa asserzione lascia intendere che nessuno si salva o si dimostra giusto o innocente grazie all'armatura sul corpo¹⁷², ma che Dio stesso non sempre in questa vita retribuisce a i buoni i meriti di giustizia. Da qui anche Paolo, che combatté per una giusta causa, compì il suo corso, salvò la fede e dice che è stata depositata per lui la corona della giustizia, non che è stata ricevuta. Infatti lui in persona per cinque volte ricevè i trentanove colpi; tre volte fu battuto con le verghe, una volta fu lapidato, tre volte fece naufragio e sostenne tutti quei pericoli che egli enumera¹⁷³.

¹⁶⁹ Iob 40, 9-14 e non Iob 40, 4-9, come indicato da van Acker, *Agobardi* p. 44.

¹⁷⁰ *Contra iud. Dei*, 6, 370-375: *Qui conflictibus et congressionibus merita hominum se putant posse inuenire, habeant brachium sicut Deus, et in uoce simili tonent, circumdent sibi decorem, et in sublime erigantur, sintque gloriosi, et tunc poterunt sibi ipsi esse saluatores; impiorum autem et superborum dispersores, humiliatores, contritores, et in foueam demersores*. L'uso insistito del congiuntivo esortativo nel brano assume quasi un valore ironico: se i sostenitori dei duelli pensano di poter conoscere i meriti degli uomini come Dio li conosce, devono poter fare anche altre azioni divine, espresse con l'insistito omoteleuto in *-ores*.

¹⁷¹ Ps. (H+G) 43, 7-12.

¹⁷² *Contra iud. Dei* 6, 383-384: *per armaturam corpoream*, l'espressione mi risulta utilizzata esclusivamente da Agobardo (secondo quanto emerge in Brepolis Database) che probabilmente ha in mente il brano di Eph. 6, 13-14: *propterea accipite armaturam Dei ut possitis resistere in die malo et omnibus perfectis stare. State ergo succincti lumbos vestros in veritate et induti lorica iustitiae*, un brano che doveva avere sotto gli occhi, viste le citazioni di passi subito precedenti a questo; vedi note 1532 e 154, *supra*.

¹⁷³ Agobardo accenna ad alcuni episodi della vita di Paolo, in 2 Cor. 11, 24-25, che dichiara di aver ricevuto per cinque volte 39 frustate dagli ebrei. La punizione palestinese per i criminali consisteva infatti in 40 frustate meno una, come prevedeva il libro di Makkoth, quinto libro di Nezikin, quarta parte del *Talmūd*. Tra il 59 e il 61 si deve collocare il naufragio di Paolo, durante il viaggio alla volta di Roma, che lo costrinse a trascorrere l'inverno a Malta. Anche presso altre località si ricordano naufragi di Paolo. A Listri, città della Licaonia, Paolo, in compagnia di Barnaba, aveva compiuto un miracolo facendo guarire uno zoppo. Per tale evento, la popolazione pagana guardava Paolo e Barnaba come divinità. Gli ebrei di Antiochia di Pisidia sopraggiunti in città lapidarono

*O Dio, nella tua eredità sono entrate le nazioni, hanno profanato il tuo santo tempio, hanno ridotto in macerie Gerusalemme. Hanno abbandonato i cadaveri dei tuoi servi in pasto agli uccelli del cielo, la carne dei tuoi santi alle fiere della terra. Hanno versato il loro sangue come acqua intorno a Gerusalemme e non c'era chi li seppellisse. Siamo divenuti l'obbrobrio dei nostri vicini, scherno e ludibrio di chi ci sta intorno*¹⁷⁴. Questa asserzione dimostra le stesse cose che sono state dette poc' anzi.

*Chi salirà il monte del Signore? O chi starà nel suo luogo santo? Chi è innocente di mano e puro di cuore*¹⁷⁵. Stia attento chi combatte suo fratello se sia di mani innocenti e puro di cuore e faccia tutte le cose che la seguente asserzione elenca.

*Colui che cammina senza colpa, agisce con giustizia e parla lealmente nel suo cuore, non usa la lingua a sproposito, non fa danno al suo amico e non lancia insulto al suo vicino*¹⁷⁶.

*Chi non fa danno al prossimo, è giusto, ma la via degli empi li farà smarrire*¹⁷⁷. Chi combatte col prossimo per il possesso di un animale, non vuole lasciare impunita neppure una piccola offesa per Dio.

*Il paziente val più di un eroe; chi domina se stesso val più di chi conquista una città*¹⁷⁸. Non solo <non> vuole essere migliore, ma neppure buono, chi non domina se stesso per mezzo della pazienza.

*Armi e spade sono sulla via del perverso; chi ha cura della sua anima ne sta lontano*¹⁷⁹.

*Non ti rallegrare quando cade il tuo nemico e non gioisca il tuo cuore, quando egli soccombe, perché il Signore non veda e se ne dispiaccia e allontani da lui la collera*¹⁸⁰.

Libera quelli che sono condotti alla morte e non smettere di liberare quelli che sono trascinati al supplizio. Se dirai: "Le forze non bastano", colui che pesa i cuori lo comprende, e colui che veglia sulla tua anima non sbaglia in nulla; egli renderà all'uomo secondo le sue

Paolo per punirlo di tale fama che ritenevano superstiziosa e lo trascinarono fuori città credendolo morto. Egli riavutosi riuscì a fuggire a Derbe.

¹⁷⁴ Ps. (H) 14, 2-3.

¹⁷⁵ Ps. 23, 3-4.

¹⁷⁶ Ps. (H) 14, 2-3.

¹⁷⁷ Prou. 12, 26.

¹⁷⁸ Prou. 16, 32.

¹⁷⁹ Prou. 22, 5.

¹⁸⁰ Prou. 24, 17-18.

*opere*¹⁸¹. Non solo non devi condurre alla morte, ma anche devi strappar via coloro che vi sono condotti, se non vuoi che Dio ti renda secondo le tue azioni.

*Ho visto sotto il sole al posto del diritto c'è l'iniquità e al posto della giustizia c'è l'empietà. E dissi in cuor mio: Dio giudicherà il giusto e l'empio, sarà allora il tempo di ogni cosa*¹⁸². Quando il Signore giudicherà tra il giusto e l'empio, allora sarà il tempo di ogni cosa, non ora. Desiderando quel tempo, la Chiesa prega il Signore, dicendo: *Fammi giustizia, o Dio, difendi la mia causa contro gente spietata*¹⁸³. Per questa ragione, se almeno gli uomini potessero giustificare, non vi sarebbero i mali che le seguenti asserzioni enumerano.

*Ho guardato da un'altra parte e ho visto le calunnie che si commettono sotto il sole e il pianto degli innocenti e nessuno che li consoli; né potevano resistere alla loro violenza, privi di ogni aiuto*¹⁸⁴.

*Se vedrai calunnie per i bisognosi e il diritto e la giustizia calpestati nella provincia, non ti meravigliare di questo, poiché sopra un'autorità veglia un'altra superiore e sopra questi, altri ancora più alti*¹⁸⁵. *Infatti eccelso sopra gli eccelsi, Dio guarda queste cose, Egli che ha preposto i suoi angeli sopra i giudici ed i re della terra; essi possono certamente proibire l'ingiustizia ed avere più potere sulla terra di qualsivoglia potere umano. Ma poiché riserva in ultimo il giudizio e la fine del mondo, quando la messe sarà matura e verranno i mietitori, egli ordinerà di separare il grano e il loglio sarà dato alle fiamme, perciò ora aspetta e ritarda la sentenza, quanto a lungo il pieno campo di questo mondo sia coltivato*¹⁸⁶.

*Il giusto perisce nella sua giustizia e l'empio vive molto tempo nella sua malizia*¹⁸⁷. *La sapienza di Dio agisce in segreto e fa tribolare ora i santi perché ricevano male nella loro vita e non punisce i peccatori per il loro peccato, e quasi li riserva alla vendetta, affinché a quelli possa restituire i beni eterni e a questi infliggere mali perpetui*¹⁸⁸. È meglio secondo la

¹⁸¹ Prou. 24, 11-12.

¹⁸² Eccle. 3, 16-17.

¹⁸³ Ps. (G) 42, 1.

¹⁸⁴ Eccle. 4, 1.

¹⁸⁵ Eccle. 5, 7.

¹⁸⁶ *Contra iud. Dei*, 6, 435-444, ripete HIER. *Comm. in Eccle.* 5, 7-8, 75-89, CCSL LXXII; è il primo di otto ampi brani di Girolamo, non segnalati dai precedenti editori, che sono inseriti da Agobardo senza citare l'autore. Vedi par. 5.3. *La struttura del testo*, Tabella 2, brano 1. Questo e i successivi brani di Girolamo da me individuati sono stati segnalati tra asterischi. In Agob. nella frase finale *plenus* e non *plenius*. Cfr. Matth. 13, 37-43.

¹⁸⁷ Eccle. 7, 16.

¹⁸⁸ *Contra iud. Dei*, 6, 446-449, non segnalato dai precedenti editori, ripete HIER. *Comm. in Eccle.* 7, 15-17, 241-245, CCSL 72. Vedi par. 5.3. *La struttura del testo* Tabella 2, brano 2.

volontà di Dio che il giusto muoia nella sua giustizia piuttosto che l'empio uccida per la sua malizia. E perché così accade, perciò giunge a proposito ciò che dice la seguente asserzione.

*Vi sono giusti ai quali toccano molte disgrazie, come se avessero compiuto le azioni degli empi e vi sono empi che sono così tranquilli come se abbiano agito da giusti*¹⁸⁹. *Tra le altre vanità, che si dice che con vario accadimento esistono nel mondo, anche questo si osserva, che ai giusti capitano frequentemente quelle cose che dovrebbero capitare agli empi, e gli empi vivono tanto felicemente in questo mondo che li crederesti giustissimi*¹⁹⁰.

*L'uomo non sa se sia degno d'amore o di odio, ma tutto il futuro si serba incerto, per il fatto che tutte le cose capitano ugualmente al giusto e all'empio, al buono e al cattivo, al puro e all'impuro per chi offre sacrifici e per chi non li offre, per il buono e per il malvagio, per chi offre vittime e per chi disprezza i sacrifici. Questo è il peggio in tutto ciò che avviene sotto il sole: a tutti capitano le medesime cose*¹⁹¹. Se tutte le cose per il futuro si serbano incerte, è strana la superficialità di alcuni, che credono di rendere certe le cose incerte, per mezzo di esecrandi combattimenti.

*Mi volsi anche da un'altra parte e ho visto anche sotto il sole che non è degli agili la corsa, né dei forti la guerra e neppure dei sapienti il pane e degli accorti la ricchezza e nemmeno degli intelligenti il favore, ma il tempo e il caso raggiungono tutti. L'uomo non conosce la sua ora: ma come i pesci che sono presi all'amo e gli uccelli presi al laccio, così gli uomini sono sorpresi dalla sventura quando improvvisamente si abbatte su essi*¹⁹². *Questa asserzione non nega la provvidenza, ma insegna che gli esiti degli uomini sono incerti. L'*Epistola ai Romani* è adatta a questo proposito, perché *non dipende dalla volontà né dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che usa misericordia*¹⁹³. Ma il fatto che dice: *Non è dei sapienti il pane*, si dimostra ogni giorno con l'esempio di molti, i quali, pur essendo molto sapienti, mancano del necessario ed un uomo erudito, in un angolo oscuro, subisce la persecuzione e non solo non trova grazia presso il popolo, ma si consuma per la mancanza di

¹⁸⁹ Eccle. 8, 14.

¹⁹⁰ *Contra iud. Dei*, 6, 455-458, non segnalato dai precedenti editori, ripete HIER. *Comm. in Eccle.* 8, 14, 213-217, CCSL 72,. Vedi par. 5.3. *La struttura del testo*, Tabella 2, brano 3. Questo stesso passo viene utilizzato anche da ALCUINUS, *Opusculum IV, Commentaria super Ecclesiasten*, 8, 14, PL 100.

¹⁹¹ Eccle. 9, 13.

¹⁹² Eccle. 9, 11-12.

¹⁹³ Cfr. Rom. 9, 16.

mezzi e la miseria. Queste cose avvengono perché tutto è soggetto ad uno stato incerto e la ricompensa dei meriti non è nel presente, ma nel futuro*¹⁹⁴.

*C'è un male che io ho osservato sotto il sole: come se uscisse per errore commesso da parte di un sovrano: lo sciocco viene collocato in posti elevati e i ricchi siedono in basso. Ho visto schiavi a cavallo e principi camminare a piedi come schiavi*¹⁹⁵.

*E dunque ricorda di aver visto questa iniquità nel mondo, perché sembra che il giudizio di Dio sia ingiusto e che accada sia per ignoranza, sia senza sua volontà, che o nei posti di potere del mondo o a capo della Chiesa, spesso quelli che sono ricchi di dottrina e sapienza, ricchi perfino di buone azioni, siedano in basso, mentre tutti gli stolti occupino il posto preminente nella Chiesa; ma che questo accade lontano dal volto di colui che nel mondo ha il potere, mentre opprime tutti i potenti e i dotti, né permette che essi si rivelino tra i popoli, ma che quelli che riconosce come sciocchi li rende maggiori nelle Chiese come i ciechi siano condotti dai ciechi nella polvere*¹⁹⁶.

*Perché hai rivelato a me l'iniquità e il disagio, per vedere il saccheggio e l'ingiustizia di fronte a me? E c'è stata sentenza, ma l'opposizione è più potente. A causa di questo, la legge è stata lacerata e il giudizio non giunge alla sua conclusione perché l'empio prevale contro il giusto. Per questo motivo, è emessa una sentenza perversa*¹⁹⁷.

*Queste parole dicono che non conoscono gli insondabili giudizi di Dio e la profondità della ricchezza della sua sapienza e scienza, poiché Dio non vede così come vede l'uomo. L'uomo vede soltanto le cose presenti, Dio conosce le cose future ed eterne*¹⁹⁸. *È comune la lamentela dei santi verso Dio, perché contro di essi c'è un ingiusto giudizio e versano sangue innocente nelle persecuzioni e, se talvolta siano stati davanti al tribunale dei giudici secolari, il giudice, ricevuti regali, condanna l'innocente e assolve il reo¹⁹⁹. Cosa che si può dire non solo dei giudici del mondo, ma talvolta della Chiesa, anche dei principi, che per dei donativi stracciano la legge e non conducono la causa fino alla fine e l'empio prevale sul giusto e nella

¹⁹⁴ *Contra iud. Dei*, 6, 473-477, non segnalato dai precedenti editori, ripete HIER. *Comm. in Eccle.* 9, 11, 269-273, CC 72. Vedi par. 5.3. *La struttura del testo*, Tabella 2, brano 4.

¹⁹⁵ Eccle. 10, 5-7.

¹⁹⁶ *Contra iud. Dei*, 6, 484-493, non segnalato dai precedenti editori, ripete HIER. *Comm. in Eccl.* 5, 5, 470-471, CC 72. Vedi par. 5.3. *La struttura del testo*, Tabella 2, brano 5.

¹⁹⁷ Hab. I, 3-4.

¹⁹⁸ *Contra iud. Dei*, 6, 498-501, non segnalato dai precedenti editori, ripete HIER. *Comm. in Abacuc*, 1, 2, 33-36, CC 76. Vedi par. 5.3. *La struttura del testo*, Tabella 2a, brano 1.

¹⁹⁹ Il brano si presta alla polemica contro i giudici corrotti che si trova anche in Teodolfo d'Orléans, vedi par. 5.3. *La struttura del testo*.

causa si difende più il peccato del ricco che la verità del povero. Da ciò nasce la lamentela che il giudizio ne esce perverso. Non dobbiamo turbarci per questa disparità di situazioni, vedendo che anche al principio del mondo il giusto Abele fu ucciso dall'empio Caino²⁰⁰ e poi che mentre era esule Giacobbe, Esaù regnava in casa del padre²⁰¹. Gli Egizi umiliano i figli di Israele [facendoli plasmare] mattoni d'argilla*²⁰².

*Perché non guardi gli agenti di iniquità, e rimani in silenzio, mentre l'empio sta divorando uno che è più giusto di se stesso? E renderai gli uomini come i pesci del mare e come i rettili che non hanno un capo*²⁰³. *Il Signore nostro, conoscendo i pesi e le misure della sua clemenza, frattanto non ascolta chi lo invoca, in modo da metterlo alla prova e da provocarlo a pregare di più e come se fosse temprato dal fuoco, lo rende più giusto e più puro. Cosa che l'apostolo comprende, *per il fatto che ha ottenuto misericordia da Dio*, dice *non siamo abbandonati*²⁰⁴, e benedice Dio in ogni momento e sa che colui che persevera fino alla fine, sarà salvato*²⁰⁵.

*Da Sion uscirà la legge e da Gerusalemme la parola del Signore. Egli sarà arbitro tra molti popoli e giudicherà fra numerose nazioni; dalle loro spade forgeranno vomeri, dalle loro lame, falci. Nessuna nazione alzerà la spada contro un'altra nazione e non impareranno più l'arte della guerra*²⁰⁶. Ahimé, che dolore! Ormai in molte nazioni è avvenuto che, finito il desiderio di guerra, si dedichino all'agricoltura, per la quale anche le armi diventano utensili, e ancora è necessario per i Burgundi, a causa delle ininterrotte guerre interne, che le falci, le zappe e i vomeri si mutino in spade²⁰⁷.

Venite, guardate le opere del Signore! Egli ha fatto portenti sulla terra, facendo cessare le guerre sino ai confini della terra. Romperà gli archi e spezzerà le lance, brucerà

²⁰⁰ Cfr. Gen. 4, 8.

²⁰¹ Cfr. Gen. 28 sqq.

²⁰² *Contra iud. Dei*, 6, 501-514, non segnalato dai precedenti editori, ripete HIER. *Comm. in Abacuc*, 1, 2, 75-89, CCSL 72. Vedi par. 5.3. *La struttura del testo*, Tabella 2a, brano 2. Cfr. Ex. I, 13-14 e cfr. Iud. 5, 10.

²⁰³ Hab. 1, 13-14.

²⁰⁴ Cfr. II Cor. 4, 1.

²⁰⁵ *Contra iud. Dei*, 6, 518-523, non segnalato dai precedenti editori, ripete HIER. *Comm. in Abacuc*, 1, 2, 43-50, CCSL 72. Vedi par. 5.3. *La struttura del testo*, Tabella 2a, brano 3. Cfr. Matth. 10, 22; 24, 13.

²⁰⁶ Mich. 4, 2-3.

²⁰⁷ Come abbiamo evidenziato nel paragrafo 5.3. *La struttura del testo*, le reminiscenze virgiliane si uniscono a quelle bibliche in questa sentenza.

*con il fuoco gli scudi. Fermatevi e sappiate che io sono Dio*²⁰⁸. Le cose che dice questa asserzione in parte sarebbero anche avvenute, se i Burgundi si fossero pacificati²⁰⁹.

*Per poco non inciampavano i miei piedi, per un nulla vacillavano i miei passi, perché ho invidiato i prepotenti, vedendo la prosperità dei malvagi. Non c'è sofferenza per essi, sano e pasciuto è il loro corpo. Non conoscono l'affanno dei mortali e non sono colpiti come gli altri uomini. Dell'orgoglio si fanno una collana e la violenza è il loro vestito. Esce l'iniquità dal loro grasso, dal loro cuore traboccano pensieri malvagi. Scherniscono e parlano con malizia, calunniando l'eccelso*²¹⁰.

²⁰⁸ Ps. (G), 45, 9-11.

²⁰⁹ I Burgundi quindi con la loro ostinazione a conservare consuetudini del periodo in cui erano ariani si contrappongono alla realizzazione delle profezie e quindi al compimento dei disegni divini. Quest'ostinazione mette in pericolo la salvezza dell'impero franco.

²¹⁰ Ps. 72, 2-8.

Capitolo 6. De picturis et imaginibus

Tra le superstizioni più pericolose, perché mascherata da atto di devozione religiosa, Agobardo individua l'idolatria, che si manifesta nell'adorazione rivolta ad icone o statue ritenute sacre o nell'ostentazione di onori tributati alle tombe dei santi, talvolta semplici cenotafi, che attirano il concorso popolare. Le icone e le statue che raffigurano santi non sono che oggetti anch'esse e come tali devono essere considerate, utili per la loro funzione di ornamento o per illustrare dei concetti complessi alle persone semplici, ma non si deve attribuire ad esse alcuna virtù salvifica né capacità di dare aiuto materiale a chi le guarda, così come non ci aspettiamo di ricevere pesci e selvaggina da dipinti che riproducono pescatori sulle navi che gettano le reti o cacciatori che hanno teso i lacci e inseguono daini e cervi coi cani. I santi e i martiri meritano di essere ricordati e venerati per i loro meriti nei confronti del Signore, ma il vero cristiano deve adorare solo l'unico e vero Dio.

6.1. Le vicende che portarono alla composizione dell'opera

Intorno all'825 Agobardo compilò un repertorio di *excerpta*, ognuno di essi corredato di una breve introduzione e di un breve commento, apparentemente simile nella struttura al *De diuinis sententiis contra iudicium Dei*, ma in realtà, come vedremo, concepito in modo molto più complesso.

La trattazione verteva su una materia di vasto interesse: l'incompatibilità del culto delle immagini con i principi cristiani. Nella moderna edizione critica degli scritti agobardini, l'opera reca il titolo *De picturis et imaginibus*¹.

Il testo si inseriva nel delicato dibattito che impegnò l'impero bizantino, la Chiesa ed il regno franco, non senza momenti di attrito e incomprensioni, dal 726 all'843 sulla liceità del culto tributato a pitture e statue raffiguranti divinità e santi da parte dei fedeli cristiani.

Le cause che condussero al ripudio delle immagini sacre da parte della corte imperiale bizantina, sin dai primi decenni dell'VIII sec., per alcuni si spiegano con l'influenza esercitata dalle dottrine islamiche e dalle correnti giudaizzanti, presenti in alcune regioni dell'impero o limitrofe ad esso, per le quali la raffigurazione della divinità era un atto blasfemo; la vicinanza

¹ Nel ms. *P* il titolo suona: *Liber contra eorum superstitionem qui picturis et imaginibus sanctorum adorationis obsequium deferendum putant.*

geografica di queste dottrine spinse ad atteggiamenti antiiconici anche le comunità cristiane, in particolare nelle province centrali ed orientali dell'Asia Minore, dove si vedeva nella venerazione per le immagini sacre un rigurgito di idolatria.

Secondo altre tesi, la lotta al culto per le immagini sarebbe stata determinata dalla volontà dell'imperatore bizantino, Leone III Isaurico (717-741), deciso a spezzare il potere dei monaci, che proprio grazie al culto tributato alle icone dai fedeli, avevano accumulato ingenti ricchezze ed erano diventati quasi uno stato nello stato.

Secondo altri studi ancora, la violenta reazione dell'imperatore bizantino contro le immagini potrebbe essere stata causata dal rifiuto del papa Gregorio II di sottostare alle imposizioni fiscali bizantine. Sebbene non sia possibile determinare con precisione le cause del fenomeno, si può cogliere un legame tra l'iconoclastia e le controversie cristologiche dei monofisiti e dei pauliciani, contrari alle immagini e presenti soprattutto nelle province orientali dell'impero².

La controversia iconoclasta può essere anche letta come la resistenza orientale alla più o meno forte ellenizzazione della Chiesa, in particolare l'opposizione semitica alla ripaganizzazione ellenistica della Chiesa³.

L'occasione che fece agire Leone III fu il violento maremoto del 726, che fece sorgere una nuova isola fra Tera e Terasia, interpretato dall'imperatore come un segno della collera divina contro il culto delle immagini; egli pertanto ordinò che fosse distrutta la venerata immagine di Cristo della *Chalké*, la grande icona raffigurante il Cristo che sovrastava il portale di bronzo del palazzo reale di Costantinopoli, sostituendola con una raffigurazione della croce, accompagnata da un'iscrizione programmatica che ammoniva a non venerare un'immagine "muta e senza soffio vitale, fatta di materia terrestre", concetto ripreso in seguito nel concilio di Hieria (754)⁴.

² Per le cause del fenomeno iconoclasta, vedi AA. VV. *La controversia iconoclasta* in *La Storia*, vol. 5, De Agostini-Utlet, Milano 2004, pp. 63-66; G. FALCO, *La lotta dell'iconoclasmo. Roma e Bisanzio*, II parte, in *La Santa Romana Repubblica* (1954), Ricciardi, Milano-Napoli 1986, p. 148-166; F. KEMPF ET ALII, *Storia della Chiesa. Il primo Medioevo* (1966), vol. 4, Jaca Book, Milano 1972, pp. 8-10.

³ Vedi G. FLOROVSKY, *Origen, Eusebius, and Iconoclastic Controversy*, in «Church History» vol. 19, n° 2, 1950, p. 82.

⁴ Al contrario della concezione damascena, l'idea che le icone siano oggetti prive di vita e fatte di materia terrestre permea anche tutto il trattato agobardino ed è richiamata da frasi come: *Aspiciamus picturam quasi picturam, uita, sensu, et ratione carentem* (31, 17-18, su cui vedi *infra* nel testo) vicina ai concetti espressi nel concilio di Hieria. Agobardo approva invece con enfasi la raffigurazione del simbolo della croce, come fa dopo il racconto della conversione degli alessandrini al cristianesimo tratta da Eusebio: *Crucis uexillum ubique*

Da qui partì una campagna iconoclasta che incontrò il malcontento popolare, fino a determinare un tentativo di rimozione dell'imperatore da parte di settori ribelli dell'esercito.

Intanto le idee dell'imperatore si diffusero e anche alti prelati condivisero il suo sentimento iconoclasta. Il conflitto oppose l'imperatore, animato da sacro furore contro la nuova idolatria, al patriarca di Costantinopoli e al papa, che temevano che con la distruzione delle sacre immagini avvenisse un sovvertimento dei principi religiosi.

Nel 730, Leone III vietò il culto delle immagini e rimosse il patriarca; i rapporti con Roma si ruppero ed il pontefice convocò un concilio a Roma con 93 vescovi i cui atti sono perduti, ma resta il decreto finale che minaccia di escludere dalla comunità dei cristiani chiunque avesse danneggiato o distrutto o recato offesa alle sacre immagini.

La reazione antiiconoclasta trovò la sua sistemazione filosofica nelle argomentazioni di Giovanni Damasceno, che dopo il 730 scrisse *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, in cui sosteneva che Dio a lungo non era stato rappresentato perché incorporeo e senza volto, pertanto sarebbe stato impossibile rappresentare ciò che è inconoscibile, ma dal momento in cui Dio si era reso visibile nella carne ed era vissuto tra gli uomini, aveva manifestato la sua figura, rendendo possibile la rappresentazione di ciò che è visibile in Dio. Non bisognava identificare l'immagine del santo con la materia di cui era composta l'icona, ma la materia appariva come divinizzata, dopo l'incarnazione di Dio, poiché era divenuta sua abitazione⁵. L'idea del valore anagogico della materia e della gerarchia dell'essere, presente in Giovanni Damasceno, derivava dagli scritti di Dionigi l'Areopagita, autore sul quale concentrò la propria attenzione Giovanni Scoto Eriugena, traduttore per Carlo il Calvo delle opere dell'Areopagita presso la corte franca⁶.

pingebatur, non aliqua uultus humani similitudo (19, 12-13). Per le vicende della icona del Cristo a Costantinopoli, vedi G. GHARIB, *Icone di Cristo: storia e culto*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 20-23. In ogni caso abbiamo la prova archeologica che la croce figura nell'abside di S. Irene di Costantinopoli e di S. Sofia di Tessalonica e che nella chiesa della Dormizione di Nicea la croce sostituisce una precedente immagine della Vergine, vedi G. DAGRON, *L'iconoclasmo e la nascita dell'ortodossia*, in G. DAGRON - P. RICHÉ - A. VAUCHEZ (a cura di), *Storia del Cristianesimo. Vescovi monaci e imperatori (610-1054)*, (1993), vol. 4, Borla, Roma 1999, p. 124 e note 68-69.

⁵ IOHANNES DAMASCENUS, *Contra imaginum calumniatores oratio I*, 16, in *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, B. KOTTER ed., vol. 3, De Gruyter, Berlin 1975, pp. 89-90. Ancor oggi il testo è di grande attualità nella riflessione teologica cattolica; un commento all'opera di Giovanni Damasceno, per il valore che la religione cattolica attribuisce alle immagini e alla loro funzione di elevazione spirituale è stato svolto da Joseph Ratzinger (papa Benedetto XVI) durante la catechesi dell'udienza generale del 6 maggio 2009.

⁶ B. R. SUCHLA, *La teologia filosofica di Dionigi l'Areopagita e la sua ricezione nell'Occidente latino*, in I. BIFFI - C. MIRABELLI (a cura di), *Figure del pensiero medievale. Fondamenti e inizi, IV-IX sec.*, Jaca Book - Città Nuova, Roma 2009, pp. 260-269; il valore divino della materia e dell'uomo di derivazione dionigeniana fu

Il partito imperiale bizantino, sostenitore dell'iconoclastia, proseguì nella sanguinosa campagna di repressione contro chi ammetteva la venerazione delle immagini e procedette ad una condanna ufficiale nel concilio di Hieria (V Costantinopolitano) del 754, dove fu scagliato l'anatema contro Giovanni Damasceno, dopo la sua morte, secondo una formula che collegava il culto delle immagini all'accusa di falsificazione, empietà, ateismo, cospirazione contro l'impero e amicizia coi Saraceni⁷. Le deliberazioni del concilio furono oggetto di controversie, poiché esso fu convocato dall'imperatore, ma non ebbe la partecipazione del papa o di suoi legati, pertanto le decisioni prese in quella sede non furono accettate da Roma, Alessandria, Gerusalemme e Antiochia, le maggiori diocesi della cristianità.

Più tardi, con l'imperatrice Irene, si tornò invece all'iconodulia. Dal 24 settembre al 23 ottobre 787, ella promosse il secondo concilio di Nicea, che in 20 canoni affermava la liceità del culto delle immagini. A tale concilio parteciparono anche due inviati del papa Adriano I e rappresentanti dei patriarcati di Antiochia, Alessandria e Gerusalemme. In quest'occasione, proprio per arginare pericolose emulazioni autonomistiche, i padri conciliari stilarono un elenco di regole per stabilire la validità dei concili, riconoscendo l'ecumenicità solo di pochissimi, tra i quali naturalmente non figurava quello di Hieria⁸.

Il secondo concilio di Nicea stabilì che immagine e testo sacro fossero mezzi di comunicazione complementari; l'immagine inoltre diveniva oggetto sacro al pari dei Vangeli, insieme ai quali costituiva una prova dell'Incarnazione di Cristo. La venerazione non doveva essere diretta alle immagini di Cristo e dei santi, ma a Cristo e ai santi nelle immagini⁹.

L'apparato ecclesiastico carolingio era rimasto escluso dai lavori conciliari e Carlo Magno chiese di avere una copia della traduzione in latino degli atti del concilio, fatta eseguire dal papa Adriano I a Roma. Nel 791 Adriano inviò la traduzione con una sua lettera allegata¹⁰. Quella traduzione era destinata a generare un colossale equivoco. Infatti, qualche oscuro chierico, che non conosceva bene il greco, tradusse in particolare i due termini greci

recepito e commentato nella corte franca, vedi V. CHIETTI (a cura di) *Giovanni Scoto Eriugena, Il cammino di ritorno a Dio. Il Periphyseon*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 52-57.

⁷ SUCHLA, *La teologia filosofica*, p. 266.

⁸ G. ALBERIGO, *Storia dei Concili Ecumenici*, Queriniana, Brescia 1993, pp. 145-150.

⁹ M. RE, *Il secondo concilio di Nicea e la controversia iconoclasta* in L. RUSSO (a cura di), *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'immagine*, Aesthetica, Palermo 1997, pp. 171-183 e I. BUTITTA, *I corpi dei santi. Breve discorso intorno alle immagini della santità* in P. GRIMALDI (a cura di), *Il corpo e la festa: universi simbolici e pratiche della sessualità popolare*, Meltemi, Roma 1999, pp. 95-97.

¹⁰ ADRIANUS I, *Ep. 2*, E. DÜMMLER ed., *MGH*, vol. V, *Epp. Karolini aevi III*, Berlin 1899, pp. 6-52.

che indicavano il culto dovuto all'immagine, *proskynesis*, ed il culto dovuto a Dio, *latreia*, con il medesimo termine latino, *adoratio*. Ne risultava che un identico culto dovesse essere tributato a Dio e all'immagine¹¹.

La posizione della corte carolingia fu nettamente contraria all'adorazione delle immagini, che sembrava proposta dagli atti conciliari, così malamente tradotti.

Nel 793, Carlo Magno in risposta fece stilare l'*Opus Caroli regis contra synodum*, più noto come *Libri Carolini*, la cui paternità è oggi attribuita a Teodolfo d'Orléans, per contrastare la politica iconodula, che in Occidente si riteneva praticata dall'imperatrice Irene¹².

Nei *Libri Carolini* si esposero perciò i principi contro l'adorazione delle immagini: ne era consentita la presenza nei luoghi sacri, se ne poteva avere rispetto, ma non tributare ad esse alcun culto. Non era lecita la raffigurazione di Cristo e dei santi, ma solo di oggetti sacri che ricordassero la storia del popolo di Dio e la sua alleanza¹³. L'opera di Teodolfo, nella sua prima stesura intorno al 790, fu inviata al papa Adriano I che però respinse *in toto* le conclusioni dei *Libri Carolini*, pertanto essi furono messi da parte¹⁴.

¹¹ P. J. GEARY, *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo* (1990), Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 40-42, che riprende idee di Gert Haendler, sostiene che il dissidio non fu suscitato dalla confusione tra *ueneratio* e *adoratio*, poiché i due termini erano interscambiabili, infatti negli *Annales Regni Francorum* si dice che Carlo Magno dopo l'acclamazione ad imperatore fu adorato (*adoratus est*), ma che l'obiezione franca riguardasse l'oggetto dell'adorazione, che non poteva essere costituito dalle immagini, mentre le reliquie invece potevano esserlo. Che non ci fosse differenza nell'uso dei termini *adoratio* e *ueneratio* sembra contraddetto da quanto si osserva in *De pict.* 2, dove Agobardo si preoccupa invece di chiarire il significato dei termini *adoratio*, *cultus*, *seruitus*, *obsequium*, *pietas*, che sono riferiti a Dio (secondo la lezione di Agostino, *De ciu. Dei* 10, 1) e del termine *ueneratio*, riservato ai martiri, come specifica nel par. 18, citando l'*Historia ecclesiastica* a proposito delle reliquie di san Policarpo. Inoltre come si vedrà *infra*, Teodolfo d'Orléans dedica al culto delle reliquie un solo paragrafo del libro terzo dei *Libri Carolini*, scritti per criticare la presunta idolatria della Chiesa di Roma (vedi *infra* nel testo), segno che le reliquie non erano la questione centrale del dibattito.

¹² Sulla vicenda che oppose la corte carolingia a Bisanzio e determinò la stesura dell'*Opus Caroli* o *Libri Carolini*, vedi T. F. X. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, University of Pennsylvania Press 2009, in particolare i capitoli 4, 5, 6. Su Teodolfo e l'attribuzione della paternità dei *Libri Carolini* vedi A. FREEMAN, *Theodulf of Orléans and the Libri carolini* in «*Speculum*», n° 4, 32, 1957, pp. 663-705 e A. FREEMAN - P. MEYVAERT edd., *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, MGH, *Concilia* 2, suppl. 1, Hannover 1998.

¹³ In tal senso va letto il mosaico commissionato da Teodolfo per l'abside della cattedrale di Germigny-des-Prés, in cui di Cristo è visibile solo una mano che si protende dal cielo verso l'arca dell'alleanza. L'arca dell'alleanza è rappresentabile perché è l'unico oggetto artistico commissionato direttamente da Dio. Gli iconofili infatti utilizzeranno proprio l'episodio dell'arca per giustificare la rappresentazione delle cose sacre, vedi FREEMAN - MEYVAERT edd., *Opus Caroli*, p. 18 e fig. 16 e A. FREEMAN - P. MEYVAERT, *The Meaning of Theodulf's Apse Mosaic at Germigny-des-Prés*, in «*Gesta*», 40, 2, 2001, pp. 125-139.

¹⁴ Adriano I informò Carlo tramite la lettera affidata al messo imperiale Angilberto di approvare le decisioni del concilio di Nicea II, vedi ADRIANUS I, *Ep.* 2, DÜMMLER ed., MGH, 5, *Epp. Karolini aevi* III, Berlin 1899, pp. 6-57. La lettera di Adriano giunse a corte quando ormai i *Libri Carolini* erano ormai conclusi intorno al 793, perciò

Nell'impero d'Oriente, l'atteggiamento benevolo verso le immagini durò soltanto per il tempo del regno di Irene; ben presto vi fu la seconda persecuzione iconoclasta da parte degli imperatori, Michele II e suo figlio Teofilo, associato al trono dall'821, che si accanirono contro i cattolici, visti come adoratori di immagini. Essi, nell'824, inviarono una lettera a Ludovico il Pio, notificando la loro campagna iconoclasta e chiedendo il suo intervento per convincere il papa ad espellere i bizantini iconodoli, che erano fuggiti, rifugiandosi a Roma, da dove conducevano una campagna contro la politica dell'imperatore¹⁵. Ludovico accolse la lettera e tentò di convincere il papa Eugenio II ad aderire alle istanze dell'imperatore bizantino, inviando due ambasciatori: Freculfo, vescovo di Lisieux e un tale Adegar. Gli inviati ottennero dal papa solo il permesso a svolgere un'assemblea di vescovi franchi, che esaminasse la letteratura patristica al fine di produrre argomenti validi a sostegno della posizione iconoclasta moderata.

Alcuni vescovi franchi, chiamati da Ludovico, si riunirono nel novembre dell'825 a Parigi per discutere della questione¹⁶. I vescovi propendevano per un iconoclasmo moderato, le loro conclusioni furono raccolte nel *Libellus synodalis* e in forma abbreviata in un'*Epitome*

questi furono dimenticati fino al 1549, quando Jean du Tillet, futuro vescovo di Saint-Brieux e poi di Meaux, dopo aver rinvenuto il manoscritto, lo pubblicò a Parigi con lo pseudonimo di Elias Philyra, *PL* 98, coll. 990-1248. Lo spirito del testo, pur essendo contrario alla venerazione delle immagini non è iconoclasta, ma improntato alla tolleranza e alla considerazione di pitture e sculture, con valore puramente ornamentale e didattico. Lo stesso atteggiamento moderato che troviamo anche nel *De picturis* di Agobardo di Lione insieme alla considerazione che la venerazione per le immagini sia una superstizione. La riscoperta dei *Libri Carolini* esercitò un forte influsso sulla considerazioni delle immagini da parte di Calvino; su questi aspetti, vedi FREEMAN – MEYVAERT, *Opus Caroli*, pp. 12 e segg.

¹⁵ La lettera di Michele II è datata il 10 aprile dell'824 in *MGH, Concilia 2, 2, Concilia Aevi Karolini* (819-842) Hannover 1908, pp. 475-480. I legati bizantini furono ricevuti da Ludovico il Pio mentre questi si trovava a Rouen come riportano gli *Annales regni Francorum, anno 824*, in *MGH, Script. rerum Germ.*, 6, Hannover 1895, p. 165. Vedi T. F. X. NOBLE, *Tradition and Learning in Search of Ideology: The Case of the Libri Carolini*, in *The Gentle Voices of Teachers: Aspects of Learning in the Carolingian World*, Richard E. Sullivan ed., Columbus, Ohio State University Press, 1995, pp. 227-60 e ID. *Images*, p. 3, in cui si afferma che il documento prodotto dal sinodo parigino dell'825 è una risposta alla lettera degli imperatori bizantini, ipotesi che era stata avanzata dagli editori dei *Libri Carolini*, Ann Freeman e Paul Meyvaert, vedi J. M. O'BRIEN, *Locating Authorities in Carolingian Debates on Image Veneration: the Case of Agobard of Lyon's De Picturis et Imaginibus*, in «Journal of Theological Studies», 62, 1, 2011, p. 177.

¹⁶ A proposito dell'incontro di Parigi dell'825, NOBLE, *Images*, pp. 159 e segg. ritiene che sia meglio definire questa assemblea vescovile un colloquio piuttosto che un concilio. Infatti nei documenti relativi la parola concilio non è mai usata, evidentemente per riguardo al papa Eugenio II, perché era stata convocata da Ludovico il Pio. Nel *Libellus synodalis* si nomina espressamente la presenza di *Freculfus episcopus e Adegarius socius illius*; circa gli altri prelati si può ipotizzare la presenza di Geremia di Sens, Giona d'Orléans, Halitgar di Cambrai e Amalario, quando era ancora vescovo di Trier, vedi BOSHOFF, *Erzbischof Agobard*, pp. 140-141 e n. 6. La ricostruzione delle presenze dei vescovi fatta da Boshof è stata ripresa da O'BRIEN, *Locating Authorities*, pp. 203-206.

*libelli synodalis*¹⁷, sembravano rispondere solo parzialmente alla lettera dell'imperatore di Bisanzio e ribadivano solo in modo indiretto le conclusioni di Teodolfo poste nei *Libri Carolini*.

Lo stesso Ludovico il Pio probabilmente condivideva le loro posizioni, infatti, è descritto come dispregiatore di icone da Ermoldo Nigello¹⁸. Egli però non inviò il documento dei vescovi direttamente al papa Eugenio II, ma incaricò i vescovi Giona d'Orléans e Geremia di Sens di compilare un sunto della documentazione da mandare al papa insieme ad una sua lettera in cui consigliava il pontefice di inviare un'ambasceria ai Greci, a cui avrebbe unito inviati Franchi.

Non si conoscono gli sviluppi della vicenda, perché nessuna fonte, bizantina, franca o romana, attesta l'invio di un'ambasceria a Bisanzio. Probabilmente Eugenio II restò fedele alle posizioni iconodule dei suoi predecessori e contrario ad ogni compromesso auspicato dai due imperatori.

Intanto si scatenò il dibattito tra gli intellettuali carolingi: Claudio di Torino, di origine visigota, legato alla corte di Ludovico, si scagliò violentemente contro il culto delle immagini, accogliendo le idee degli imperatori bizantini e propagandando la distruzione delle pitture e delle statue dei santi; il suo atteggiamento provocò la forte reazione di Teodomiro abate di Psalmody, prima legato da buoni rapporti con Claudio. Questi rispose alle accuse di Teodomiro scrivendo il famoso *Apologeticum*, di cui restano solo citazioni negli scritti di altri autori: una sintesi di esso fu commissionata dall'imperatore Ludovico il Pio, per poter offrire una base alla *confutatio* delle idee di Claudio che, secondo il suo desiderio, doveva essere sviluppata da Dungal e da Giona d'Orléans¹⁹.

Nella stessa temperie probabilmente si deve collocare il *De picturis et imaginibus* di Agobardo, che aveva però un tono meno aggressivo del testo di Claudio di Torino.

¹⁷ *Concilium Parisiense* (a. 825), MGH, *Conc.* 2.2, pp. 473–551.

¹⁸ HERMOLDUS NIGER, *Carmen in honorem Hludowici regis*, 4, vv. 341-346, in MGH, *Poëtae* II, p. 67; in particolare si ricorda l'affermazione: *respuo sculpta manus* del v. 346.

¹⁹ CLAUDIUS TAURINENSIS, *Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem*, in DUNGAL, *Responsa contra Claudium. A Controversy on Holy Images*, P. ZANNA ed., Edizioni del Galluzzo, SISMEL, Firenze 2002, pp. 274-291 e *PL* 105, coll. 459D–464D, nell'ultimo rigo si dice: *Liber de quo ista excerptimus tantae magnitudinis est, quantum liber Psalmorum et quinquaginta Psalmi plus*, per descrivere la percentuale di sintesi operata sul testo originale. Dungal pubblicò subito i suoi *Responsa*, ma Giona interruppe la redazione del *De cultu imaginum* alla notizia della morte di Claudio, per poi completarla solo in un secondo momento, dedicandola a Carlo il Calvo, vedi J. M. O'BRIEN, *Locating Authorities*, p. 200.

Nondimeno, la posizione del vescovo lionese sull'argomento è molto dura nei confronti degli iconoduli, accusati di idolatria, superstizione e paganesimo.

In particolare la critica sembra appuntarsi contro il papa Adriano I, fautore principale del valore sacro delle immagini come vedremo fra poco.

Le conclusioni di Agobardo concedono che il culto si possa tributare solo a Dio, ma si possono venerare le tombe dei soli martiri, perché hanno sacrificato la vita per la fede. La presenza delle immagini si può ammettere, ma solo come oggetti decorativi, senza vita e sensibilità.

Già Platone, Plotino e i neoplatonici scorgevano nelle immagini innanzitutto delle illusioni menzognere, pericolose per chi si fermi alla loro apparenza. Questa riflessione di età ellenistica giunge anche nel Cristianesimo attraverso gli scritti dello Pseudo Dionigi, ma non assume una forma violenta, ma piuttosto quella della prudenza, che si muove nel solco delle proibizioni veterotestamentarie e sfocia in un'intolleranza sdegnosa, come è quella di Agobardo: le immagini sono solo il gradino più basso delle rappresentazioni e non devono distogliere dalla contemplazione spirituale²⁰.

Al contrario delle posizioni di Giovanni Damasceno, che attribuiva un valore positivo alla materia, in quanto la manifestazione di Dio era stata resa comprensibile agli uomini attraverso essa, Agobardo riteneva che proprio il fatto che le immagini fossero oggetti materiali ne precludesse un uso spirituale. Da questo punto di vista, la posizione di Agobardo quasi si allineava con le conclusioni del concilio di Elvira (attuale Granada) tenutosi nel 305, il cui canone 36, infatti, si esprimeva contro l'uso di immagini nella decorazione delle chiese²¹; il vescovo lionese le riteneva fonte di peccato poiché la loro venerazione

²⁰ Secondo DAGRON, *L'iconoclasmo e la nascita dell'ortodossia*, pp. 146-147 questo discorso potrebbe far cercare le radici dell'iconoclasmo negli scritti del III e IV sec., ma per l'autore della citata monografia non c'è rapporto tra iconoclasmo ed eresie e controversie cristologiche e trinitarie, come sembrerebbe indicare la strada accennata, poiché gli iconoclasti sono stati sempre rigorosamente ortodossi, mentre i monofisiti non condannavano le immagini. Il problema centrale è il concetto di 'sacro', che per gli iconoclasti è minimale e riguarda solo ciò che è sottoposto alla consacrazione liturgica da parte del vescovo, mentre gli iconoduli aprono alle immagini la categoria del 'sacro', anche quando esse non erano consacrate ed erano profane. L'autore dei *Libri Carolini*, Teodolfo d'Orléans, sviluppa una teoria molto restrittiva del sacro, alla quale evidentemente anche Agobardo si allinea. Alla visione di Dagron che non vede rapporti tra eresie cristologiche e iconoclasmo si può opporre, come vedremo più avanti, che si conosce almeno un caso di monofisita iconoclasta: Eusebio di Cesarea, sospettato di simpatie origeniane, vedi FLOROVSKY, *Origen, Eusebius, and Iconoclastic Controversy*, pp. 84-95 a proposito della lettera dello storico di Cesarea a Costanza Augusta, sulla irriproducibilità dell'immagine di Dio.

²¹ *Concilium Eliberitanum* in G. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum noua et amplissima collectio*, vol. 2, Firenze 1759, col. 11: *Placuit picturas in ecclesia esse non debere; ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.*

sottintendeva la venerazione per l'uomo, che si compiaceva delle produzioni del suo ingegno²².

Molti altri intellettuali carolingi, invece, si professarono favorevoli al culto delle immagini, come Dungal²³, Giona d'Orléans²⁴, Rabano Mauro²⁵, Walafrido Strabone²⁶. Le lotte tra iconoclasti ed iconodoli si conclusero solo nell'843, dopo la morte dell'imperatore Teofilo. La moglie dell'imperatore, Teodora, rimasta vedova, divenne tutrice del figlio minorente Michele III e poté convocare un concilio a Costantinopoli, che ristabilì il culto delle immagini e, mentre questo accadeva in Oriente, nello stesso 843, un mondo nuovo stava emergendo anche in Occidente, grazie ad un altro evento epocale, che avrebbe cambiato il volto dell'Europa medievale: il trattato di Verdun.

6.2. Attribuzione e destinazione del *De picturis et imaginibus*

Intorno al *De picturis et imaginibus* (da ora per brevità semplicemente *De picturis*) si è discusso a lungo per stabilirne la paternità. Quattro sono state le posizioni degli studiosi in merito alla questione:

1) quella di Charlier, che attribuiva lo scritto a Floro di Lione, il diacono e segretario di Agobardo, sulla base del fatto che nel *De picturis* compare una citazione dal *De templo* di Beda, che lo studioso aveva ritrovato in forma identica a quella che Floro aveva preparato in uno dei suoi manoscritti personali²⁷;

Lo stesso concilio si era occupato in altri canoni dei sacrifici agli idoli e dell'omicidio tramite maleficio. Le parole citate sono riportate da Agobardo nella conclusione del *De pict.* 33, 16-17.

²² *De pict.* 35, 21-22: *dimittamur secundum desideria cordis nostri ire in adinventionibus nostris.*

²³ DUNGAL, *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias*, P. ZANNA ed., Edizioni del Galluzzo, SISMEL, Firenze 2002, pp. 274-291 e PL 105, coll. 465A-530A. PL 105, coll. 465A - 530A.

²⁴ IONAS AURLEIANENSIS, *De cultu imaginum libri tres*, PL 106, coll. 305B - 388A.

²⁵ RABANUS MAURUS, *In honorem sanctae crucis*, M. PERRIN ed., 2 voll. CCCM 100-100A. Turnhout, Brepols 1997.

²⁶ WALFRIDUS STRABO, *Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*, A. L. HARTING-CORREA ed., cap. 8, *De imaginibus et picturis*, Brill, Leiden 1996, pp. 72-80. Si noti che il titolo del testo di Walafrido, *De imaginibus et picturis* rovescia l'ordine delle parole-chiave rispetto a quello agobardino presente nel ms. P: *Liber contra eorum superstitionem qui picturis et imaginibus sanctorum adorationis obsequium deferendum putant*; se ciò è stato fatto intenzionalmente, forse era per sottolineare la diversità della posizione ideologica.

²⁷ Vedi VAN ACKER, *Agobardi*, pp. XXIV-XXV.

2) quella di Bellet, che metteva in rapporto lo scritto con l'attività di Claudio, l'iconoclasta vescovo di Torino, autore dell'*Apologeticum*, opera perduta di cui abbiamo però un riassunto, l'*Excerptum*, elaborato da Giona di Orléans²⁸;

3) quella di Boshof, che riteneva che il *De picturis* fosse opera di un chierico anonimo che riprende l'*Excerptum*, ma con meno coerenza logica²⁹;

4) infine quella di van Acker, che non solo attribuisce il *De picturis* ad Agobardo, ma trova elementi per dimostrare che l'opera sia stata scritta precedentemente all'*Apologeticum*, sulla base della comparazione di alcune citazioni presenti in entrambi gli scritti, che risultano meno precise o prive di qualche passaggio in quest'ultimo, elemento a favore del fatto che il *De picturis* abbia costituito la fonte da cui tali citazioni sono state prese³⁰. Il tono inoltre delle due opere è assai diverso: moderato quello di Agobardo, virulento quello di Claudio. Le argomentazioni a favore di un primato agobardino insieme con altri confronti testuali sono stati ripresi da O'Brien, molto di recente, confermando così la paternità e l'originalità del *De picturis*³¹.

L'*Excerptum* tratto dall'opera di Claudio di Torino presenta sei brani simili ad altrettanti passi del testo agobardino, ma i brani dell'*Excerptum* contengono imprecisioni, incompletezze rispetto a quelli del *De picturis* o scarsa coerenza con il resto del testo claudiano, come se si trattasse appunto di brani presi dall'altra opera e inseriti senza tener troppo conto di collegamenti sintattici e morfologici col testo di destinazione. L'articolo di Joshua O'Brien, apparso sul *Journal of Theological Studies of Oxford*, analizza e confronta approfonditamente i brani che presentano delle corrispondenze e appaiono nel *De picturis* e nell'*Excerptum*, giungendo alle stesse conclusioni di van Acker.

Riporto nella seguente Tabella 3 il confronto tra i brani del testo agobardino e quelli di Claudio di Torino per evidenziarne la similarità. Al confronto, che è già riportato

²⁸ Vedi VAN ACKER, *Agobardi*, p. XIV, n. 33.

²⁹ BOSHOF, *Erzbischof Agobard von Lyon*, p. 155-157. L'editore più recente dell'opera di Dungal, segue l'idea di Boshof, vedi DUNGAL, *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias*, P. ZANNA ed., Edizioni del Galluzzo, SISMEL, Firenze 2002, p. LXXXII, nota 109: "*Liber contra eorum superstitionem qui picturis et imaginibus sanctorum orationis obsequium deferendum putant*, PL 104, cols. 199-228, perhaps written by an anonymus cleric of Lyons on behalf of archbishop Agobard (769-840)". Manca all'editore evidentemente la conoscenza dell'edizione recente di Agobardo e degli studi successivi sull'argomento.

³⁰ Le discussioni sull'attribuzione dell'opera con le argomentazioni a favore di Agobardo si possono leggere in VAN ACKER, *Agobardi*, pp. XXIV-XXXIII.

³¹ O'BRIEN, *Locating authorities*, pp. 176-206.

nell'articolo di O'Brien³², aggiungo qualche mia modifica e precisazione, infatti, il secondo brano proposto per il confronto è ripetuto due volte nel corso del *De picturis* di Agobardo, sia pure con alcune variazioni. Tale ripetizione non è stata fino ad ora rilevata. Ho contrassegnato i testi in questione con la sigla 2a e 2b della Tabella 3 della pagina seguente.

O'Brien considera solo il testo di Agobardo che ho indicato con la sigla 2b per operare il confronto con un brano simile presente nell'*Excerptum* di Claudio di Torino, ma occorre considerare anche il brano 2a per la completezza del confronto.

³² Id., pp. 204-206.

Tabella 3

	AGOBARDUS LUGDUNENSIS, <i>De picturis et imaginibus</i> , in VAN ACKER ed., pp. 151-221.	CLAUDIUS TAURINENSIS, <i>Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem</i> , in Dungal, <i>Responsa contra Claudium. A Controversy on Holy Images</i> , P. ZANNA ed., Edizioni del Galluzzo, SISMEL, Firenze 2002 e PL 105
1	<i>Nam cum distincte dicatur, non faciendam similitudinem omnium quae in caelo sunt, aut quae in terra, uel quae sub terra, non de solis similitudinibus alienorum deorum intelligitur dictum, sed et de caelestibus creaturis, aut quae in honore Creatoris humanus sensus potuit excogitare.</i> (1, 12-17, p. 151)	<i>Cum enim distincte dicatur non faciendam similitudinem omnium quae in caelo sunt aut quae in terra uel quae sub terra, non de solis similitudinibus alienorum deorum intelligitur dictum, sed et de coelestibus creaturis, aut quae in honore Creatoris humanus sensus potuit excogitare.</i> (ZANNA, 5, p. 274 e PL 105, 461A)
2a	<i>In quibus uerbis summopere notandum est, quia, si opera manuum Dei non sunt adoranda et colenda, nec in honore Dei, quanto magis opera manuum hominum non sunt adoranda et colenda, nec in honore eorum, quorum similitudines esse dicuntur.</i> (1, 27-31, p. 152)	
2b	<i>In quibus beati papae et orthodoxi doctoris uerbis summopere pensandum est quia, si opera manuum Dei non sunt adoranda et colenda, nec in honore Dei, quanto magis opera manuum hominum non sunt adoranda et colenda, nec in honore eorum, quorum similitudines esse dicuntur.</i> (28,1-5, p. 177)	<i>Ex qua re summopere pensandum est, quia si opera manuum Dei non sunt adoranda et colenda, quanto magis opera manuum hominum non sunt adoranda et colenda prorsus, nec in honore eorum quorum similitudines esse dicuntur.</i> (ZANNA, 10, p. 276 e PL 105, 461B-C)
3	<i>Dicit forsitan aliquis non se putare imagini, quam adorat, aliquid inesse diuinum, sed tantummodo pro honore eius, cuius effigies est, tali eam ueneratione donare.</i> (1, 91-93, p. 168)	<i>Dicunt isti, contra quos Dei Ecclesiam defendendam suscepimus: Non putamus imagini quam adoramus aliquid inesse diuinum. Sed tantummodo pro honore eius, cuius effigies est, tali eam ueneratione adoramus.</i> (ZANNA, 7, p. 276 e PL 105, 461A-B)
4	<i>Cui facile respondetur, quia, si imago quam adorat, Deus non est, nequaquam ueneranda est, quasi pro honore sanctorum, qui nequaquam diuinos sibi arrogant honores, sicut multis iam supra testimoniis est ostendum.</i> (19, 3-6, p. 168)	<i>Quia si imago quam adorat, Deus non est, nequaquam ueneranda est pro honore sanctorum, qui nequaquam diuinos sibi arrogant honores.</i> (PL 105, 461C)
5	<i>Si enim sanctorum imagines hi, qui demonium cultum reliquerant, uenerari iuberentur, puto quod uideretur eis, non tam idola reliquisse quam simulachra mutasse.</i> (19, 15-17, p. 168)	<i>Cui respondemus, quia si sanctorum imagines hi qui daemonum cultum reliquerunt uenerantur, non idola reliquerunt sed nomina mutauerunt.</i> (ZANNA, ll. 1-2 di 8, p. 276 e PL 105, 461B)
6	<i>Certe si adorandi fuissent homines, uiui magis quam picti, id est ubi similitudinem habent Dei, non ubi peccorum, uel, quod uerius est, lapidum siue lignorum, uita, sensu et ratione carentium.</i> (28, 12-14, p. 177)	<i>Certe si adorandi fuissent homines, uiui potius, quam mortui adorandi esse debuerunt: id est ubi similitudinem Dei habent, non ubi pecorum, uel quod uerius est, lapidum, uel lignorum uita sensu et ratione carentem.</i> (ZANNA, 9, p. 276 e PL 105, 461B)

Come si può notare, il brano n. 2 ricorre due volte nel testo di Agobardo³³, la prima volta al paragrafo 1, ll. 27-31 (p. 152), la seconda volta al paragrafo 28, ll. 1-5 (p. 177), quasi a segnare l'apertura e la chiusura dell'opera agobardina.

Il brano 461B-C dell'*Excerptum* di Claudio di Torino è più simile alla seconda occorrenza del brano di Agobardo³⁴, ma bisogna valutare anche la ripetizione del brano in Agobardo. Il brano 4 non risulta nell'edizione del testo curata da Zanna³⁵.

Un altro confronto, proposto dai curatori dell'edizione critica dell'*Opus Caroli regis contra synodum* o *Libri Carolini*, è operato questa volta tra un brano del testo agobardino e un brano della lettera scritta dagli imperatori Michele II e Teofilo convinti che Agobardo abbia scritto il *De picturis* come risposta alla lettera in questione³⁶.

Tabella 4

Epistola di Michele II e Teofilo (MGH, Conc. 2, 2, p. 479, ll. 10–11):	Agobardo, <i>De picturis et imaginibus</i> (24, 1-3, p. 180):
<i>Nonnulli uero sprete ecclesia in communibus domibus tabulis imagineum pro altariis utebantur et super eas sacrum ministerium celebrabant . . .</i>	<i>Illud uero qua praesumptione fit! ut sine basilica, sine altari, absque sanctorum reliquiis super eiusmodi figmenta missae caelebrantur . . .</i>

O'Brien non rileva rapporti significativi tra i due testi, in quanto vi sarebbe tra essi come unico punto di contatto una certa somiglianza nel senso. O'Brien fa giustamente osservare che, se Agobardo avesse scritto la sua opera tenendo presente la lettera dei due imperatori, i riferimenti ad essa sarebbero stati certamente più numerosi e significativi.

³³ Questa ripetizione del brano n. 2 non è rilevata nel citato articolo di O'Brien.

³⁴ VAN ACKER, *Agobardi*, p. 177 nota la similarità dei testi in questione e in apparato segnala la corrispondenza col testo di Claudio, vedi CLAUDIUS TAURINENSIS, *Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem*, in DUNGAL, *Responsa contra Claudium. A Controversy on Holy Images*, P. ZANNA ed., Edizioni del Galluzzo, SISMEL, Firenze 2002, pp. 274-291 ed *Epist. 12, MGH, Epp. IV*, p. 611.

³⁵ Vedi nota precedente.

³⁶ Vedi O'BRIEN, *Locating authorities*, pp. 193-202. Il confronto tra il testo di Agobardo e la lettera degli imperatori bizantini è posto da A. FREEMAN, *Opus Caroli regis contra synodum: An Introduction*, in *Theodulf of Orléans: Charlemagne's Spokesman against the Second Council of Nicaea*, a cura di P. MEYVAERT, Collected Studies Series, 772 Aldershot, Ashgate 2003, I, p. 16, n. 69. Il testo è la versione originale inglese dell'introduzione tedesca a *MGH, Conc. 2, 2, Suppl. I, Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, A. FREEMAN – P. MEYVAERT edd., Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1998, pp. 1–84. *De pict. 34, 1-3: Illud uero qua praesumptione fit! ut sine basilica, sine altari, absque sanctorum reliquiis super eiusmodi figmenta missae caelebrantur. Micaelis II et Theophili Epistola, MGH, Conc. 2, 2, p. 479, ll. 10–11: Nonnulli uero sprete ecclesia in communibus domibus tabulis imagineum pro altariis utebantur et super eas sacrum ministerium celebrabant*, per questo confronto e i testi citati vedi O'BRIEN, *Locating authorities*, p. 189.

Ultimo confronto proposto nell'articolo di O'Brien sono le corrispondenze tra le citazioni scritturali presenti nel testo agobardino con quelle del *Libellus synodalis* prodotto dal colloquio parigino dell'825.

Gli ipotesti presenti nel *De picturis* sono spesso più lunghi di quelli presenti nel *Libellus*, nel quale talvolta sono operati dei salti che alterano anche la coerenza del testo originale, ciò, secondo O'Brien, dimostra che i vescovi riuniti a Parigi ebbero davanti il testo agobardino, ma in alcuni casi sembra che le citazioni degli stessi ipotesti derivino da manoscritti diversi, perché le versioni riportate da Agobardo e dagli autori del *Libellus* presentano delle significative divergenze.

Dal momento che sembra evidente che sia stato utilizzato come modello, Agobardo è l'autore di riferimento sia per l'*Apologeticum* di Claudio di Torino e sia per il *Libellus synodalis* ed è il primo autore a proporre di collegare testi di Agostino alla questione del culto delle immagini, ma il punto di vista di O'Brien è che Agobardo abbia scritto il *De picturis* in modo indipendente dal dibattito in atto tra il regno franco e l'impero bizantino e che abbia avuto come interlocutore il clero lionese, spinto a ciò per chiarire la sua concezione sulla questione del culto alle immagini o forse per stigmatizzare comportamenti superstiziosi presenti nella sua diocesi.

La tematica centrale dell'articolo di O'Brien nel *Journal of Theological Studies*³⁷ è il rapporto tra il potere centrale e le autorità locali: secondo l'autore dell'articolo, il vescovo della lontana Lione, indipendentemente da quanto stava avvenendo alla corte a Parigi, scrisse il testo del *De picturis et imaginibus*. Per caso giunto nelle mani dei componenti del sinodo parigino, il testo fu utilizzato come materiale di consultazione da parte dei cinque vescovi incaricati dall'imperatore di produrre un documento sulla posizione della chiesa franca circa l'adorazione delle immagini.

Come abbiano fatto i vescovi riuniti a Parigi ad entrare in possesso del testo agobardino è spiegato da O'Brien in due modi: a portare materialmente il testo a Parigi sarebbero stati o Freculfo di Lisieux, presente al colloquio parigino, o Modoino di Autun, assente per indisposizione, ma che potrebbe essere stato comunque a Parigi. Freculfo avrebbe potuto giungere a Lione e ricevere una copia del testo di Agobardo all'andata o al ritorno del

³⁷ Gli argomenti fin qui esposti in O'BRIEN, *Locating Authorities*, pp. 175-206 riprendono in gran parte le intuizioni e le ricostruzioni degli avvenimenti presenti in BOSHOFF, *Erzbischof Agobard*, pp. 139-158.

suo viaggio a Roma, effettuato subito prima del colloquio di Parigi per chiedere al papa il permesso di svolgere i lavori. Modoino, vescovo suffraganeo di Agobardo, aveva rapporti epistolari con Floro di Lione dal quale avrebbe potuto ricevere il testo dell'arcivescovo di Lione.

Circa questa ricostruzione, devo avanzare i miei dubbi: perché il vescovo di Lione non avrebbe potuto essere una parte in causa nel dibattito che si era sollevato?

Dalla lettura completa del *corpus* agobardino, la personalità di Agobardo emerge con forza. Egli è completamente immerso nella realtà del suo tempo e partecipa ai dibattiti più importanti e scottanti che coinvolsero gli intellettuali carolingi, avendo un ruolo primario nella rivolta contro Ludovico il Pio, che ne determinò il temporaneo allontanamento dal trono. Agobardo, come ho cercato di dimostrare nel capitolo 2. *Il compito dell'intellettuale secondo Agobardo di Lione*, era consultato dagli altri vescovi per avere consigli circa l'atteggiamento da adottare in materia etica e teologica; i pareri forniti da Agobardo scaturivano dalle accurate ricerche che egli svolgeva, insieme ai suoi collaboratori, nell'ampia raccolta di opere che aveva a disposizione nella cattedrale di Santo Stefano di Lione, la cui biblioteca agostiniana era probabilmente la più importante del tempo³⁸. Egli aveva contatti con illustri esponenti della corte e indirizzava ad essi molte delle sue epistole, compreso lo stesso Ludovico il Pio.

È ben difficile credere, secondo la tesi di O'Brien, che sulla questione delle immagini Agobardo se ne sia stato in disparte, limitandosi a dare indicazioni al solo clero lionese e non abbia partecipato ad un dibattito di tale portata. Mi sembra più adeguata al personaggio l'ipotesi che in vista dell'incontro dell'825, il vescovo lionese avesse ricevuto l'incarico di reperire il materiale teologico sul quale fu elaborato il documento finale del colloquio parigino³⁹.

Se è valida questa ipotesi formulata da van Acker, cioè che il *De picturis et imaginibus* sia stato il dossier su cui si sono basati i vescovi del colloquio di Parigi, possiamo affermare che l'attività di compilatore di *excerpta* biblici, patristici, conciliari, sinodali, di cui ho parlato

³⁸ Il diacono di Agobardo, Floro di Lione cita 165 titoli di opere di Agostino, sulle quali si era documentato, FLORUS LUGDUNENSIS, *Expositio in epistulas Pauli ex operibus S. Augustini collecta*, PL 119, coll. 279A – 420D.

³⁹ VAN ACKER, Agobardi, p. XXXII. Che il vescovo Agobardo fosse stato coinvolto nel dibattito promosso dall'imperatore Ludovico il Pio nel suo episcopato è la tesi proposta anche da E. BOSHOFF 1969, pp. 139-141.

nel citato capitolo 2 di questa esposizione, raggiunge in questo trattato alti livelli, superando la cerchia di amici e colleghi più intimi, per diventare parte integrante di un atto ufficiale.

Può anche darsi che Agobardo fosse stato convocato al colloquio di Parigi e che per motivi che non conosciamo non abbia potuto recarvisi di persona, ma abbia inviato il suo testo come contributo, poi utilizzato dai colleghi per stilare il documento finale, oppure, se non vogliamo credere ad un incarico ufficiale da parte dell'imperatore ad Agobardo circa la compilazione di un repertorio di citazioni sull'argomento⁴⁰, si può ipotizzare che il trattato del *De picturis et imaginibus* sia nato come un'esigenza di Agobardo, ricettivo alle sollecitazioni del dibattito che si era sollevato, per chiarire la propria posizione in merito alla questione del culto delle immagini, partecipando così virtualmente al colloquio parigino, dando il suo contributo.

Inoltre, il trattato agobardino, come vedremo nel paragrafo 6.5. *La struttura del testo*, in alcuni punti entra in aperto contrasto con la Chiesa di Roma e col papa Adriano I in particolare, mostrando che i tempi in cui il papa poteva condizionare la politica franca erano lontani (Adriano I era morto nel 795) e che il papa in carica Eugenio II (824-827) fosse aperto alle istanze dei vescovi franchi. Come il *Contra iudicium Dei*, anche il *De picturis*, ad una lettura superficiale, sembra un repertorio di citazioni, ma, come vedremo, il testo del *De picturis* ha una struttura compositiva che manca nel *Contra iudicium Dei*, testo espressamente dichiarato dall'autore come una raccolta di sentenze, caratterizzate appunto dalla brevità, introdotte da un preambolo e singolarmente commentate assai brevemente. Mentre nel *Contra iudicium Dei* è difficile individuare la logica della disposizione dei testi, nel *De picturis* l'organizzazione delle citazioni segue una precisa struttura retorica, che è descritta nel paragrafo 6.6. *La struttura del testo*.

6.3. La questione del *Liber Sacramentorum*

Al paragrafo 30 del *De picturis et imaginibus*, Agobardo, dopo aver esposto, nel paragrafo precedente, il passo del *De ciuitate Dei* (22, 10), nel quale Agostino di Ippona descrive quale atteggiamento il vero cristiano debba avere nei riguardi dei martiri, che sono ricordati non da templi eretti in loro onore, ma da tombe, perché sono uomini come gli altri, il

⁴⁰ RUBELLIN, *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, p.199, come van Acker, pensa che il testo fu commissionato ad Agobardo forse dallo stesso imperatore Ludovico il Pio, per preparare il colloquio in questione, come una sorta di dossier.

cui spirito però è presso Dio, afferma che su quelle tombe si possono celebrare messe, nelle quali si citano i nomi dei martiri, senza per altro invocarli, perché la celebrazione del rito è rivolta a Dio; il celebrante, infatti, sacrifica a Dio e non a loro. Dopo la *lectio* del passo, Agobardo con gioiosa enfasi riconosce nelle parole di Agostino l'atteggiamento corretto che deve avere il vero credente, confermato, secondo Agobardo, dal *Liber Sacramentorum* della Chiesa Romana⁴¹.

A quale *Liber Sacramentorum* si riferisca Agobardo in questo passaggio non è facile stabilire, poiché nel IX sec. probabilmente convivevano diverse tipologie di questo testo⁴².

Il nome di *Liber Sacramentorum* o *Sacramentarium* deriva dalla parola *Sacramentum* che indica il sacramento per antonomasia, cioè l'Eucaristia.

I sacramentari riportavano le preghiere che dovevano essere recitate dal celebrante durante la consacrazione dell'Eucaristia secondo l'antica tradizione: le orazioni o collette che dovevano essere pronunciate prima delle Epistole; l'orazione segreta dopo l'Offertorio; l'orazione dopo la comunione; le Prefazioni nei giorni stabiliti; il Canone e le preghiere *infra* Canone. Agobardo fa riferimento a questo testo anche nell'opera che scrisse contro Amalario, nell'835⁴³.

Si ricordano tre tipologie di sacramentari, la prima è quella attribuita al papa Leone I Magno⁴⁴. La seconda è il cosiddetto *Sacramentarium Gelasianum*, che sostituì il più antico

⁴¹ *De pict.* 30, 1-3: *Haec est sincera religio, hic mos catholicus, haec antiqua Patrum traditio, sicut etiam ex Libro Sacramentorum, quem Romana tenet Ecclesia, facile comprobatur.*

⁴² D. GIORGI, *De Liturgia Romani pontificis in solemni celebratione Missarum libri duo, Cap. 2, Dissertatio 2: De Libro Sacramentorum Gelasiano et Gregoriano et de Missali. De libri liturgicis sanctae Romanae Ecclesiae*, Roma 1743, pp.149-150, dove cita il passo del *De pict.* alla nota precedente. L'identificazione del *Liber Sacramentorum* citato da Agobardo è una questione non rilevata, né trattata in nessun testo da me consultato per questa ricerca.

⁴³ *De Antiphonario*, 19, 1-15: *Quapropter, auxiliante Dei gratia, omni studio pietatis instandum atque obseruandum est, ut sicut ad celebranda missarum solemnia habet Ecclesia Librum Mysteriorum fide purissima et concinna breuitate digestum, habet et Librum Lectionum ex diuinis libris congrua ratione collectum, ita etiam et hunc tertium Officialem Libellum, id est, Antiphonarium, habeamus omnibus humanis figmentis et mendaciis expurgatum, et per totum anni circulum ex purissimis sanctae Scripturae uerbis sufficientissime ordinatum; quatinus in sacris officiis peragendis, iuxta probatissimam fidei regulam, et paternae auctoritatis uenerabilem disciplinam, una a nobis atque eadem custodiatur forma orationum, forma lectionum, et forma ecclesiasticarum modulationum; quae a boni ingenii adolescentibus quam celerrime imbibita, eos et diuinis laudibus concinendis sufficienter et grauiter idoneos reddat, et a potioribus ac spiritalibus non impediat.* Il passo è citato anche in GIORGI, *De Liturgia*, pp. 150-152, dove descrive il contenuto dei Sacramentari.

⁴⁴ LEO MAGNUS, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae omnium vetustissimus*, PL 55, ritrovato nell'anno 1730 nella Biblioteca capitolare di Verona, cod. 85 (80), fu attribuito a Papa Leone I (m. 461). In realtà non è un Sacramentario vero e proprio, ma una semplice raccolta, fatta a titolo privato, di alcuni dei *libelli missarum* esistenti presso le varie basiliche cimiteriali (*natalis martyrum*) e presso le chiese titolari dell'Urbe dove il Pontefice era solito fare la *statio*, cioè la sosta domenicale per l'Eucaristia, risalente al VI sec. E' un libro

sacramentario leoniano. Il gelasiano ci è giunto in vari codici, di cui il più importante è il ms. *Reginae* 316, della Biblioteca Vaticana, appartenuto a Cristina di Svezia, che il cardinale Bona e il Mabillon datarono al IX sec.⁴⁵

La terza è il *Sacramentarium Gregorianum*⁴⁶, che ha sostituito pian piano il *Gelasianum*, a partire dal IX sec., esso contiene almeno 80 orazioni attribuibili a Gregorio Magno, una raccolta allestita a Roma nel 630 ca⁴⁷.

Il sacramentario che la tradizione attribuisce a papa Gelasio I (papa nel 492-496) fu probabilmente scritto in Francia, come si vede dalla preghiera del Venerdì Santo che menziona il re franco come imperatore dei cristiani e l'*Imperium Francorum* come *Imperium Romanorum*. Esso combina elementi romani (la maggior parte dei santi commemorati sono legati a Roma: Vergine, Apostoli, San Giovanni Battista) con elementi gallicani (messa per la festa di s. Leodegario il 2 ottobre), inoltre alcuni nomi e una *missa* conservati alla fine del manoscritto sembrano originari della Francia del Nord, da dove provengono i manoscritti del testo.

Il manoscritto Vat. Lat. *Reginae* 316 ci fornisce l'evidenza che, prima del regno di Carlo Magno, i libri che regolavano la liturgia eucaristica recavano il titolo di *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae* ed erano noti ed usati nel regno franco. Il codice vaticano citato è uno di questi libri e il fatto che esso contenga una certa mescolanza di elementi romani e gallicani dimostra che non è una semplice trascrizione di un libro liturgico romano, anche se in gran parte deriva da un testo romano.

puramente romano senza interpolazioni di altri riti, diviso secondo i dodici mesi dell'anno, vedi P. TESTINI, *Archeologia cristiana*, Edipuglia, Bari 1980, pp. 22-23; inoltre STOTZ, *Il latino nel Medioevo*, p. 69.

⁴⁵ Nel 1680 il codice fu edito dal cardinale Joseph Maria Tommasi che si pronunciò a favore di un'origine gelasiana, che però lasciò il titolo del manoscritto, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*, mentre il titolo di *Sacramentarium Gelasianum* fu poi dato nella seconda edizione del testo, a cura di L. A. MURATORI, *Liturgia Romana Vetus*, Venezia 1748, che riproponeva il testo del Tommasi, con qualche aggiunta. L'edizione del 1751 emendava gli errori tipografici e aggiungeva delle note. Ciò permise una collazione con altri manoscritti del testo e la comparazione col testo del Sacramentario Gregoriano, vedi H. A. WILSON ed., *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*, Clarendon Press, Oxford 1894, pp. XVI e segg. Una più moderna edizione è L. C. MOHLBERG, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli*, Herder, Roma 1956. Il *Sacramentarium Gelasianum* nella sua prima versione rispecchiava la liturgia di una chiesa titolare della città di Roma del VII sec., ma fu poi redatta in area franca nell'VIII sec., vedi STOTZ, *Il latino nel Medioevo*, p. 69.

⁴⁶ H. A. WILSON, *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great*, Bradshaw Society, London 1915, pp. V-XIV e p. 1. Il testo ha avuto altre edizioni: H. LEITZMANN, *Das Sacramentarium Gregorianum*, Aschendorff, Münster 1921 e J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire grégorien*, Éditions Universitaires, Fribourg 1982.

⁴⁷ STOTZ, *Il latino nel Medioevo*, p. 69.

Esso è suddiviso in tre sezioni: la prima comprende le orazioni che il celebrante tiene durante il sacrificio in varie festività; la seconda riguarda le orazioni per i natali dei santi e dei martiri e la terza il canone delle messe ordinarie; l'ordine dei testi segue la scansione dell'anno liturgico e non i mesi dell'anno solare, come nel sacramentario leoniano, ma non ci sono le orazioni per il periodo dell'Avvento, che al tempo di Gelasio non era ancora stato strutturato nelle forme che conosciamo. Il *Liber Pontificalis* non dice espressamente che Gelasio compilò un *Liber Sacramentorum*, ma gli attribuisce la composizione di *praefationes et orationes*, di cui un sacramentario costituisce la forma organizzata. Walafredo Strabone si spinse oltre, dicendo che Gelasio aveva messo insieme preghiere composte da lui e da altri e che queste preghiere erano in uso nelle chiese di Gallia⁴⁸. Quando Walafredo scriveva, il termine *Gelasianum* era già in uso come possiamo vedere dall'inventario dell'abbazia di St. Riquier dell'831⁴⁹.

Tra il 784 ed il 791, il papa Adriano I inviò a Carlo Magno, a sua richiesta, una copia del *Sacramentarium Romanum*, nella forma che si credeva fosse stata data da Gregorio Magno. Esso fu la base della classe di sacramentari conosciuti come gregoriani, ma il sacramentario inviato da Adriano però non conteneva tutti i testi di cui c'era bisogno per le celebrazioni e le ricorrenze della Francia carolingia, poiché lasciava da parte una serie di messe, feste, cerimonie delle quali non si poteva fare a meno nella pratica di tutti i giorni. Fu necessario quindi dotarlo di un supplemento, che è attribuito a Grimoldo, abate di San Gallo, e composto tra l'850 e l'872; esso compare come seconda parte dei sacramentari gregoriani⁵⁰.

Fino ad allora, per le ricorrenze che mancavano nel testo gregoriano, si suppliva attingendo alla raccolta gelasiana, cosicché un numero assai considerevole di cerimonie e formule gallicane trovarono posto nei libri di nuovo tipo. Carlo Magno voleva che la Chiesa franca adottasse il sacramentario gregoriano come aveva già fatto il padre Pipino con il canto gregoriano, per uniformarla a quella di Roma. Il fatto che il sacramentario inviato da Adriano

⁴⁸ WALAFRIDUS STRABO, *De rebus ecclesiasticis*, PL 114, 22, coll. 946B-C: *Nam et Gelasius papa in ordine quinquagesimus unus ita tam a se quam ab aliis compositas preces dicitur ordinasse. Et Galliarum Ecclesiae suis orationibus utebantur, quae adhuc a multis habentur. Et quia tam incertis auctoribus multa uidebantur incerta [Al. inserta] et sensus integritatem non habentia, curauit beatus Gregorius rationabilia quaeque coadunare, et seclusis his quae uel nimia uel inconcinna uidebantur, composuit librum qui dicitur Sacramentorum, sicut ex titulo eius manifestissime declaratur: in quo si aliqua inueniuntur ad hunc sensum claudicantia, non ab illo inserta, sed ab aliis minus diligentibus postea credenda sunt superaddita.*

⁴⁹ L'inventario citava un messale gregoriano e gelasiano *modernis temporibus ab Albino ordinatus*, vedi WILSON, *The Gelasian Sacramentary*, pp. LIV-LV.

⁵⁰ WILSON, *The Gelasian Sacramentary*, p. LIII.

non fosse completo, in pratica, permise la continuazione dell'uso del sacramentario gelasiano molto a lungo, almeno fino al X sec., quando sotto gli Ottoni, la liturgia romana rimpiazzò completamente quella gallicana⁵¹.

Nessuno dei manoscritti che tramandano il sacramentario gelasiano menziona nel titolo il nome di Gelasio, infatti, quando il titolo è presente, la sua forma completa è: *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*; mentre la sua forma breve è: *Liber Sacramentorum* e lo collega a quello che sembra essere stato l'uso generale dell'VIII e IX sec.⁵². Nei sacramentari gregoriani, il nome Gregorio è espressamente citato nel titolo: *Liber Sacramentorum de circum anni expositum a sancto Gregorio papa Romano editum*⁵³.

La lunga premessa è necessaria per stabilire a quale delle tre versioni di *Liber Sacramentorum* si riferisce Agobardo. Eliminata quella di Leone, troppo antica, resta il dubbio tra il sacramentario gelasiano e quello gregoriano, che erano entrambi utilizzati, come si è visto, nel tempo in cui operava Agobardo.

A favore della versione gelasiana militano due elementi: il titolo del testo riferito da Agobardo, che, come si è visto, non contiene i riferimenti a Gregorio, e l'estremo conservatorismo di Agobardo, generalmente avverso ai cambiamenti liturgici, come si evidenzia nella sua polemica contro le innovazioni apportate alla liturgia lionese da Amalario⁵⁴ e a difesa delle leggi ecclesiastiche locali contenute nei *Canones Gallicani*⁵⁵.

L'espressione *ex Libro Sacramentorum, quem Romana tenet Ecclesia* è di difficile interpretazione; il verbo *teneo* infatti ha una serie di significati che vanno da detenere, a mantenersi fedele a, osservare, conservare.

Stabilito in base agli argomenti precedenti che il testo a cui si riferisce Agobardo possa essere il *Sacramentarium Gelasianum*, il verbo *tenet* potrebbe avere il significato di conserva ed occorre stabilire a quali punti del testo egli allude, quando dice nel paragrafo 30 del *De*

⁵¹ A proposito della riforma della liturgia nella chiesa carolingia vedi AMANN, *L'epoca carolingia*, pp. 85-87; non sembra mero antiquariato la presenza del sacramentario gelasiano intorno all'850 in un inventario di libri di chiese parrocchiali, compilato da Hincmaro di Reims durante una sua visita diocesana, tra i quali compare sia il messale gelasiano che gregoriano. Ancora Gerberto d'Aurillac usa un triplice sacramentario, che permette di pensare all'uso contemporaneo del sacramentario gelasiano, gregoriano ed ambrosiano. Vedi anche WILSON, *The Gelasian Sacramentary*, p. LVII.

⁵² Vedi pure sull'argomento L. A. MURATORI, *De rebus liturgicis dissertatio*, Venezia, 1727, cap. V, PL 74, coll. 887A-895C.

⁵³ WILSON, *The Gregorian Sacramentary*, p. 1 riporta l'*incipit* con questo titolo.

⁵⁴ Agobardo affronta la questione nelle due opere *De antiphonario*, pp. 335-351 e *Contra libros quatuor Amalarii*, pp. 353-367.

⁵⁵ *Aduers. leg. Gund.* 12, 1-6, p. 210.

picturis che le affermazioni di Agostino, circa la venerazione che si deve tributare ai sepolcri dei martiri, possono essere facilmente comprovate dal *Liber Sacramentorum* che la Chiesa di Roma conserva.

Nella prima parte del *Liber Sacramentorum* gelasiano, il testo X è relativo al *Prohibendum ab idolis* che manca nel sacramentario gregoriano⁵⁶; nella seconda parte si trovano le celebrazioni per i martiri: *In uigilia* (XXIII) e *In Natali* (XXIV) *sanctorum martyrum Gerbasi et Protasi*; *In uigilia* (XXVII) e *In Natali* (XXVIII) *Martyrum Ioannis et Pauli*, *In Natali sanctorum Martyrum Saturnini, Crisanti, Mauri, Dariae et aliorum* (LXVII)⁵⁷, in cui durante il sacrificio a Dio, il celebrante nomina ed esprime la venerazione per i martiri, per la cui intercessione si conseguono grazie spirituali. Naturalmente testi liturgici eucaristici per i martiri non mancano neppure nel sacramentario gregoriano, nei quali si prega Dio di accettare i voti dei fedeli, per l'intercessione del martire venerato⁵⁸, ma per i motivi prima esposti, ritengo che Agobardo alluda al *Liber Sacramentorum* di papa Gelasio come prova della veridicità del testo agostiniano circa la pratica liturgica dei suoi tempi.

6.4. Il culto dei martiri

Un altro punto problematico del *De picturis* è costituito dal penultimo paragrafo del trattato⁵⁹. In esso, Agobardo fa notare che l'uso antico di celebrare la messa presso cenotafi dedicati ai martiri, addirittura in luoghi aperti senza chiesa e altari fu proibito dal quinto concilio di Cartagine; a maggior ragione dev'essere quindi proibito quello invalso ai suoi tempi di celebrare la messa in presenza di icone, a torto ritenute sante. Per il vescovo si tratta di abusi in entrambi i casi: la tomba priva del corpo del martire e l'altare privo di reliquie equivalgono alla vuota rappresentazione pittorica o scultorea, si tratta cioè di involucri o di vane apparenze, prive di valore sacro. La questione della messa celebrata in assenza delle reliquie dei martiri era stata già affrontata dal quinto concilio di Cartagine del 398 (XIV

⁵⁶ H. A. WILSON, *The Gelasian Sacramentary*, p. 10. Il *Prohibendum ab idolis* è una celebrazione penitenziale contro le idolatrie ed immoralità pagane perpetrate alle *Kalendae* di gennaio, che nel sacramentario gregoriano è sostituita dall'*Oratio in octava Domini*, sostanzialmente rivolta alla Vergine. Sul cambiamento della celebrazione liturgica del 1° gennaio vedi G. BELLUSCI, *L'universale concretum, categoria fondamentale della Rivelazione a partire dall'analisi del ciclo natalizio*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, pp. 217-219.

⁵⁷ WILSON, *Liber Sacramentorum*, XXIII e XXIV, p. 176; XXVII, p.179 e XXVIII, p. 180; LXVII, p. 206.

⁵⁸ Si rimanda all'edizione di WILSON, *The Gregorian Sacramentary*, in particolare si vedano le liturgie per i martiri, *Natale Sanctae Agathae*, p. 23; *Natale Sancti Valentini*, p. 24; *Ad sanctos Cosmam et Damianum*, p. 37, etc.

⁵⁹ *De pict.* 34. 1-17.

capitolo, *De basilicis quae sine martyrum reliquiis dedicatae sunt*; XV capitolo *De idolatris destruendis*⁶⁰) che proibiva di celebrare il rito dell'eucaristia in assenza dei corpi di testimoni morti per la fede; proprio nel IV secolo in tal modo si va delineando quel culto dei martiri che avrà un'importanza centrale nella costituzione della liturgia cristiana e del potere ecclesiastico, dal momento in cui, come dice Brown, tomba e altare furono congiunti⁶¹.

Per evitare che si diffondessero culti non autorizzati, i vescovi vincolavano i riti sacri ai luoghi in cui sorgevano le tombe dei martiri o in cui erano conservate le loro reliquie, imponendo regole e modalità della venerazione popolare, le difformità a tali prescrizioni furono individuate come superstiziose, specie quando a promuovere i culti erano privati cittadini. In realtà le limitazioni sancite dai concili evidenziano non tanto lo scontro con una minoranza che disapprovava forme di superstizione, quanto quello tra sistemi rivali di patronato⁶². La traslazione delle reliquie quindi divenne un atto indispensabile alla fondazione di nuove chiese. Se in Oriente lo smembramento dei corpi dei martiri per ottenere reliquie non trovò ostacoli, a Roma tale pratica fu ostacolata dalla legislazione romana che impediva l'apertura delle tombe e la manomissione dei cadaveri. Perciò si utilizzavano brandelli di stoffa (*brandea*) che si ponevano a contatto con la tomba del santo, quasi potessero impregnarsi della virtù che da questa promanava, come succedanei delle reliquie vere e proprie. Nel VII sec. però anche in Occidente si cominciarono a trasferire le reliquie in luoghi diversi dai cimiteri, malgrado le proibizioni; l'occasione fu data dalla necessità di trasferire all'interno della città di Roma le tombe dei martiri situate fuori le mura ed esposte alla violenza delle incursioni dei barbari. Lo spopolamento delle campagne fece sì che non si

⁶⁰ MANSI, *Collectio, Concilium Carthaginiensis* V, v. 3, col. 971, Cap. XIV: *Item placuit, ut altaria quae passim per agros aut uias, tamquam memoriae martyrum constituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab episcopis, qui eisdem locis praesunt, si fieri potest, euertantur. Si autem hoc propter tumultus populares non finitur, plebs tamen admoneatur, ne illa frequentent, ut qui recte sapiunt, nulla ibi superstitione deuincti teneantur. Et omnino nulla memoria martyrum probabiliter acceptetur, nisi aut ibi corpus, aut aliae certae reliquiae sint, aut ubi origo alicuius habitationis uel possessionis, uel passionis fidelissima origine traditur. Nam quae per somnia et inanis quasi reuelationes quorumlibet hominum ubique constituuntur altaria, omnimode reprobentur.* Cap. XV: *Item placuit, ab imperatoribus gloriosissimis peti, ut reliquae idolatriae non solum in simulacris, sed in quibuscumque locis, uel lucis, uel arboribus omnimode deleantur. Aurelius episcopus ecclesiae Carthaginiensis, supra comprehensis in nostro concilio stitutis subscripsi. Similiter septuaginta duo episcopi subscripserunt.*

⁶¹ P. BROWN, *Il culto dei santi* (1981), Einaudi, Torino 2002, p. 17.

⁶² *Ibidem*, pp. 9-47; in particolare tutto il primo capitolo del libro di Brown definisce l'importanza del culto dei martiri per l'affermazione della nuova religione cristiana su quella pagana, avvertendo che il *locus* delle pratiche superstiziose non è il volgo, ma la nuova élite di cristiani laici benestanti che entrano in conflitto con i vescovi provenienti dalla loro stessa classe sociale, per diventare i soli patroni della comunità cristiana.

potesse più celebrare la messa nei cimiteri extraurbani, pertanto le ossa furono collocate sotto gli altari delle chiese e si cominciarono a prelevarne frammenti per deporle in altre cappelle che ne facevano richiesta. Questa pratica, che prese piede dal VII sec. in poi, fu molto importante nel culto delle popolazioni barbare convertite al cristianesimo, come appunto quella dei franchi e quella dei longobardi. Per loro, infatti, procurarsi le preziose reliquie per consacrare nuove chiese divenne una questione di prestigio sociale e potere politico, tanto che esse non furono più occultate sotto gli altari, ma esposte alla venerazione in reliquiari, spesso veri capolavori artistici⁶³.

Se nel IV sec. era la gestione del culto dei martiri a segnare fratture nella comunità cristiana, in età carolingia si pose la questione del culto delle icone. Agobardo evidenzia che era stato sufficiente ai vescovi del quinto concilio cartaginese nel 398 proibire la celebrazione della messa lontano dalle tombe e dalle reliquie per scoraggiare le forme di superstizione che si stavano diffondendo; infatti, non era ancora emerso il nuovo errore di fede dei suoi tempi, costituito dal culto di vane immagini, chiamate sante, ma fatte di vile materia. Pertanto egli lascia intendere che se tale errore si fosse palesato ai tempi di quel concilio cartaginese, di certo sarebbe stata oggetto di una reprimenda da parte dei vescovi.

L'accostamento tra i cenotafi dei martiri, su cui fu proibito celebrare la messa in occidente, ma non in oriente, e le effigi dei santi, di cui in occidente si tollerava il culto, proibito invece in oriente, mostra la contraddizione che Agobardo avverte tra la liturgia romana e quella bizantina; in tal modo, Agobardo prende le distanze da entrambe, segnando evidentemente un confine oltre il quale doveva porsi l'autonomia della chiesa franca, contraria ai cenotafi e alle icone, ma tollerante circa il loro uso ornamentale.

Come al solito, il pensiero di Agobardo è controcorrente; la chiesa franca, infatti, si allineerà ai dettati della chiesa romana, emarginando i detrattori delle sacre icone. In tal senso è interessante quanto oggi possiamo leggere in una rivista pubblicata dal Vaticano a proposito del culto dei martiri nella liturgia romana⁶⁴: "... Uno sviluppo ulteriore del culto dei martiri nella Liturgia romana avverrà al momento in cui esso verrà esteso ai "cenotafi" o tombe votive senza il corpo del martire e alle "reliquie", sia che indichino oggetti tenuti a contatto

⁶³ Vedi la voce *Reliquie* in *Enciclopedia Italiana*, Treccani, Roma 1936, vol. 18, pp. 583-584.

⁶⁴ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, parte III, sez.II, cap. IV, artt. 2130-2132.

con i corpi o le tombe dei martiri, sia vere e proprie parti dei resti mortali⁶⁵». E ancora leggiamo quanto dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, definitivamente approvato nel 1997, a proposito del culto delle immagini: «Tuttavia, fin dall'Antico Testamento, Dio ha ordinato o permesso di fare immagini che simbolicamente conducessero alla salvezza operata dal Verbo incarnato: così il serpente di rame⁶⁶, l'arca dell'Alleanza e i cherubini⁶⁷. Fondandosi sul mistero del Verbo incarnato, il settimo Concilio ecumenico, a Nicea (nel 787), ha giustificato, contro gli iconoclasti, il culto delle icone: quelle di Cristo, ma anche quelle della Madre di Dio, degli angeli e di tutti i santi. Incarnandosi, il Figlio di Dio ha inaugurato una nuova « economia » delle immagini. Il culto cristiano delle immagini non è contrario al primo comandamento che proscrive gli idoli. In effetti, “l'onore reso ad un'immagine appartiene a chi vi è rappresentato⁶⁸”, e “chi venera l'immagine, venera la realtà di chi in essa è riprodotto⁶⁹”. L'onore tributato alle sacre immagini è una “venerazione rispettosa”, non un'adorazione che conviene solo a Dio: “Gli atti di culto non sono rivolti alle immagini considerate in se stesse, ma in quanto servono a raffigurare il Dio incarnato. Ora, il moto che si volge all'immagine in quanto immagine, non si ferma su di essa, ma tende alla realtà che essa rappresenta⁷⁰».

Il cattolicesimo ha percorso sentieri diversi da quelli indicati da Agobardo, che sembra avere riguardo alle immagini sacre una sensibilità più vicina a quella che apparterrà ai protestanti.

⁶⁵ M. LESSI-ARIOSTO, *Il culto dei martiri nella Liturgia romana* in «Tertium millennium», Comitato centrale per il grande giubileo del 2000, Città del Vaticano, n° 1, mar. 1997, in rete: http://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01031997_p-68_it.html.

⁶⁶ Cfr. Num. 21,4-9; Sap. 16,5-14; Ioh. 3,14-15.

⁶⁷ Cfr. Ex 25,10-22; I Reg. 6, 23-28; 7, 23-26.

⁶⁸ BASILIUS MAGNUS, *Liber de Spiritu Sancto*, 18, 45, SC 17bis, 406 (PG 32, 149).

⁶⁹ CONCILIO DI NICEA II, *Definitio de sacris imaginibus*: DS 601; cfr. Concilio di Trento, Sess. 25^a, *Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus*: DS 1821-1825; CONCILIO VATICANO II, *Cost. Sacrosanctum Concilium*, 125: AAS 56 (1964) 132; Id., *Cost. dogm. Lumen gentium*, 67: AAS 57 (1965) 65-66.

⁷⁰ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, II-II, q. 81, a. 3, arg 3, Ed. Leon. 9, 180: *Praeterea, ad religionem videtur latria pertinere. Latria autem interpretatur servitus, ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei. Servire autem debemus non solum Deo, sed etiam proximis, secundum illud Gal. V, per caritatem spiritus servite invicem. Ergo religio importat etiam ordinem ad proximum.*

6.5. La struttura del testo

Il *De picturis et imaginibus* non ha nessuna introduzione programmatica, ma comincia con la citazione del primo comandamento, come riportato in Esodo 20, 2-5⁷¹. Il resto della trattazione del *De picturis et imaginibus* potrebbe non essere altro che l'interpretazione ed il commento al primo comandamento⁷². I lunghi estratti dai testi di padri della Chiesa e i riferimenti a passi biblici rendono soprattutto la prima metà dell'opera vicina al genere dei florilegi misti, raccolte di *excerpta*, ossia di estratti dalle opere di più autori, inseriti per aderenze soprattutto tematiche, insieme a citazioni bibliche, e di cui si possono trovare precedenti nel *florilegium* ordinato da Costantino V contenente citazioni di padri della chiesa, utili per giustificare l'azione iconoclasta dell'imperatore di Bisanzio; questo testo fu utilizzato poi dai vescovi riuniti a Hieria nel 754 per formulare il decreto finale del concilio, in cui compaiono brani del *florilegium* costantiniano senza citarne la fonte, come se fossero stati selezionati dal concilio stesso.

Altro *florilegium* che avrebbe potuto influenzare il *De picturis* di Agobardo era il testo preparatorio per il concilio di Santa Sofia dell'815, voluto dall'imperatore Leone V, nel quale l'imperatore ordinò ad una commissione imperiale di raccogliere tutti i manoscritti conservati nei monasteri e nelle chiese, come materiale di consultazione⁷³.

L'opera di Agobardo potrebbe essere quindi un documento simile nelle intenzioni a quelli prodotti per i concili di Hieria e Santa Sofia, un dossier cioè che raccoglieva una selezione antologica di testi patristici da usare come materiale documentario a suffragio delle argomentazioni iconoclaste e come i precedenti avere una committenza imperiale.

⁷¹ Ex. 20, 2-5: *Ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Aegypti de domo servitutis / non habebis deos alienos coram me / non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem quae est in caelo desuper et quae in terra deorsum nec eorum quae sunt in aquis sub terra / non adorabis ea neque coles*. Il comandamento è riportato in termini simili anche in Deut. 5, 6-9: *Ego Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Aegypti de domo servitutis / non habebis deos alienos in conspectu meo / non facies tibi sculptile nec similitudinem omnium quae in caelo sunt desuper et quae in terra deorsum et quae versantur in aquis sub terra / non adorabis ea et non coles*. Ancora in Deut. 20,1, Dio ribadisce di essere il dio di Israele e suo liberatore dagli Egizi.

⁷² Questa tesi, fino ad un certo punto condivisibile, senza giungere però alle estreme conclusioni del suo formulatore che considera l'opera come destinata solo al clero lionese, è esposta da O'BRIEN, *Locating authorities*, p. 192 e nota 52.

⁷³ P. J. ALEXANDER, *Church Councils and Patristic Authority the Iconoclastic Councils of Hieria (754) and St. Sophia (815)*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 63, 1958, pp. 495-497. La tecnica delle "citazioni nascoste" in questo genere di componimenti miscellanei non è estranea ad Agobardo, che utilizza lunghe citazioni di Girolamo senza citarne la paternità nel *Contra iud. Dei*, vedi a proposito il capitolo 5.3. *Organizzazione delle citazioni tra tecnica centonaria e reminiscenze classiche*.

Il testo si può dividere in cinque sezioni principali; la sezione 1 è costituita dal paragrafo 1, che espone il primo comandamento e la sua spiegazione.

Il primo precetto del decalogo che Dio diede a Mosè comprende la rivelazione: *Io sono il Signore Dio tuo*, subito seguita dal ricordo della liberazione degli ebrei dalla schiavitù egizia e la regola che riguarda la proibizione di fare immagini di Dio, di non prostrarsi dinanzi ad esse e non adorarle.

La divisione dei precetti divini in dieci regole, non è indicata nel testo biblico, non è facile individuarne l'articolazione e non si è stati sempre concordi su essa. L'intero decalogo dei comandamenti occupa in Esodo 20 i paragrafi 2-17; con leggere variazioni lo stesso testo compare anche in Deuteronomio 5, 6-18.

Discussioni erano sorte sin dalla tarda antichità circa la suddivisione del testo del decalogo divino e sulla sua ripartizione nelle due tavole di Mosè⁷⁴. La divisione attualmente in uso presso i cattolici risale a S. Agostino⁷⁵, ma fu resa universale solo dal Concilio di Trento e seguita pure dai luterani. Che i comandamenti fossero calcolati in dieci è testimoniato dalla Bibbia stessa, quando afferma: "le parole dell'alleanza, le dieci parole"⁷⁶.

S. Agostino (che riprendeva i comandamenti dalla traduzione greca dei Settanta) e la tradizione che da lui discende, riteneva soggettivamente che *non avrai altro Dio all'infuori di me e non ti farai immagine...* fossero da considerarsi un solo comandamento, perché probabilmente riteneva che la questione delle immagini fosse un commento o un'amplificazione del principio *non avrai altro Dio*. Per ristabilire il numero dieci, la Chiesa di Roma e quella luterana dividono invece in due comandamenti la parte finale del decalogo di Esodo 20, 17: *non concupisces domum proximi tui nec desiderabis uxorem eius non servum non ancillam non bovem non asinum nec omnia quae illius sunt*, diventando i comandamenti nono (*non desiderare la donna d'altri*), e decimo (*non desiderare la roba d'altri*).

⁷⁴ PHILO ALEXANDRINUS, *De Decalogo*, 168-169, in *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 4, (1902), L. COHN ed., r. a. De Gruyter, Berlin 1962, pp. 288, suddivide, secondo un'antica tradizione, il testo del decalogo in due gruppi di comandamenti, i primi tre incisi su una tavola e gli altri sette incisi sull'altra tavola. La stessa tradizione è riportata da Agostino, *Sermo* 33, 4, CCSL 41, 414 (PL 38, 208).

⁷⁵ AUG. *Ibidem* 3-4.

⁷⁶ Ex. 34, 28; cfr. Deut. 4, 13 e 10, 4.

La rivelazione dell'unico Dio e la proibizione di fare sue immagini sono distinte nella tradizione talmudica⁷⁷, nella quale costituiscono appunto il primo ed il secondo comandamento; questa tradizione è seguita anche dalla Chiesa ortodossa ed evangelica.

Il *De picturis* è conforme, come è ovvio, alla tradizione cattolica che accorpa i due precetti della rivelazione e della proibizione alle immagini, la cui spiegazione è affidata ad un breve commento di Agostino, preso da una sua lettera.

Agobardo sottolinea per due volte la brevità dei commenti del padre della Chiesa: *Augustinus breuissime subiungit* (1, 6); *Augustinus docet nos breuiter* (1, 11), che era probabilmente un requisito importante delle *explanationes*⁷⁸. Segue una seconda spiegazione affidata direttamente alle parole di Mosè in Deuteronomio 4, 12 e 15-19 (1, 18-26), che ribadisce l'ordine divino di non adorare e venerare alcuna creatura, all'infuori di Dio e di non riprodurre alcuna immagine a sua somiglianza. Agobardo commenta il discorso di Mosè, con una deduzione logica, (1, 26-31): poiché Dio ha ordinato che non sia adorata nessuna creatura, neppure in suo onore, a maggior ragione non vuole che si adorino oggetti prodotti dall'uomo, come sono le pitture e le statue, neppure in onore di coloro dei quali si riproducono le immagini.

Questo pensiero con le stesse parole, sia pure con minime variazioni, è ripetuto nella parte finale del testo (28,1-5). Non considero questa ripetizione come una semplice svista dell'autore, quanto piuttosto una sorta di segnale della concezione circolare del testo o *Ringkomposition* (presente anche in altre opere qui esaminate⁷⁹), che conclude in quel punto dell'opera la dimostrazione della peccaminosità dell'iconodulia.

Dopo la prima sezione in cui sono riportati l'enunciato e i commenti al primo comandamento, il *De picturis* continua con le sezioni 2 e 3, simmetriche per lunghezza.

La sezione 2 illustra sette principi fondamentali della religione cattolica (paragrafi 2-15), attraverso un ricco repertorio di citazioni, prevalentemente tratte dalle opere di Agostino e in particolare dal *De ciuitate Dei*, affronta questioni, presentate ognuna con una specie di piccola *propositio* introduttiva, che annuncia il contenuto delle citazioni proposte che io ho chiamato *quaestiones*, perché Agobardo sembra qui rispondere implicitamente a delle

⁷⁷ M. SCHWAB ed., *Le Talmud de Jerusalem, Berakhoth I*, n. 8, Parigi 1871, p. 18-19.

⁷⁸ Per la questione della *breuitas* dei commenti di Agobardo, rimando al cap. 2. *Il compito dell'intellettuale secondo Agobardo di Lione* in questo studio.

⁷⁹ Vedi capitolo 3.6. *La struttura del testo*.

domande. Le citazioni sono tratte, come dicevo, prevalentemente da Agostino, ma vi sono cospicui apporti anche di Gregorio Magno, Avito di Vienne, Girolamo, Eusebio nel volgarizzamento di Rufino, Beda il Venerabile, Leone Magno, Gelasio. Inoltre vi sono citazioni bibliche dal Vecchio e Nuovo Testamento e riferimenti ad altri autori e canoni conciliari. In genere alla citazione di un brano di natura teologica, se il tema lo consente, segue un brano di natura esemplificativa.

Prima quaestio (§ 2): In quali modi si deve adorare Dio.

Grazie a lunghi estratti dal decimo libro del *De ciuitate Dei*, si analizzano semanticamente alcuni termini chiave, come *adoratio*, *cultus*, *religio*, *pietas*, *latria*, confrontati con la loro traduzione in greco, per la quale Agostino avverte delle differenti sfumature di significato, per stabilire che cosa si debba intendere per culto divino. La parola *religio*, secondo Agostino, ha il significato di “scegliere di nuovo”, implicando un atto di libera volontà nell’adesione al vangelo. Grazie a questa scelta tendiamo verso Dio, per poter diventare perfetti.

Secunda quaestio (§ 3): Non ci può essere un altro mediatore tra Dio e l’uomo, oltre Cristo.

Coloro che partecipano della scelta di Dio sono i beati, coloro che ne sono privati sono gli angeli malvagi, che vogliono impedire il raggiungimento della perfezione. Si rende necessaria la presenza di un mediatore che aiuti l’uomo nel cammino che deve compiere per giungere a Dio; l’unico mediatore tra Dio e l’uomo può essere solo Cristo, poiché possiede entrambe le nature: divina ed umana.

Tertia quaestio (§ 4-5): Quale creatura può ricevere sacrifici ed essere venerata.

Nessuno può prendere il posto di Dio, pertanto non si devono eseguire sacrifici in onore di alcun uomo; tantomeno gli uomini devono desiderare di essere venerati.

L’esempio proposto è quello degli apostoli Paolo e Barnaba, che avendo fatto dei miracoli in Licaonia, stavano per ricevere sacrifici dagli abitanti della regione, che essi rifiutarono, spiegando che dovevano essere diretti a Dio.

Quarta quaestio (§ 6-7): Quali esempi occorre seguire per trovare Dio.

La citazione di Agostino consiglia di seguire coloro che credono nell’unico Dio e ricercano sempre l’unità; il brano tratto da Gregorio Magno esemplifica questa indicazione utilizzando un passo del Cantico dei cantici, in cui si dice che per giungere all’amato, la sposa deve oltrepassare le guardie della città. Le guardie sono il simbolo dei santi che custodiscono

l'esatta concezione della religione. L'esempio più luminoso è offerto da Giovanni Battista, che, a quanti glielo chiedevano, rispondeva di non essere lui il Cristo, del quale egli era soltanto un testimone.

Quinta quaestio (§ 8-9): Quale funzione hanno le creature angeliche.

Le creature angeliche non devono essere scambiate per divinità e di conseguenza neppure gli uomini si possono deificare. Per chiarire questo punto, Agobardo utilizza un interessante brano, tratto dal perduto dialogo che Avito di Vienne tenne col re dei Burgundi, l'ariano Gundobado, opera che Agobardo cita in diversi suoi scritti⁸⁰. Il discorso di Avito dal punto di vista morfologico presenta l'uso della prima e della seconda persona plurale dei verbi *obtenditis* (*De pict.* 9, 6) e *timeamus* (*De pict.* 9, 10) e dei pronomi *vos* (*sc.* gli ariani) e *nos* (*sc.* i cattolici), che evidenzia anche la contrapposizione concettuale. Il brano di Avito si inserisce nella polemica antiariana, ma non ha i toni accusatori che ci si aspetterebbe da un testo polemico, anzi ha un tono argomentativo, teso piuttosto a chiarire le reciproche posizioni in merito a questioni dottrinali⁸¹.

In particolare in *De picturis* 9, 3-15⁸² si riporta un brano di Avito che affronta la questione dossologica, cioè l'uso di formule che glorificano Dio, che sono di antichissima ascendenza, addirittura riconducibile agli apostoli⁸³. Il dibattito tra Avito e Gundobado verte

⁸⁰ Per le questioni relative alle opere perdute di Avito di Vienne, come il *Contra Arrianos* e il presunto *Dialogus cum Gundobado* rimando al paragrafo 4.3. *Un campione dell'ortodossia: Avito di Vienne*.

⁸¹ Che i testi antiariani di Avito manchino di *vis* polemica è stato notato anche da D. SHANZER - I. WOOD, *Avitus of Vienne*, p. 188.

⁸² *De pict.* 9, 1-15: *Illud tamen quod ab aequalitate coelestis gloriae Patrem et Filium, perinde ut creaturam angelicam secludentes, quamdam mihi invidiam illicitè supernis uirtutibus delati honoris obtenditis, dicentes: Ergo et angelis, atque archangelis, et quaecunque in excelsis sunt, gloriam ferre debemus; licet minime pertineat ad causam, etiam ad praesens non omnino sic renuo, quasi creaturae sublimi atque praestanti gloriam ferre timeamus. Est quippe diuinae, est angelicae, est etiam humanae gloriae modus, quem in multis Scripturarum locis inueniamus et sanctorum meritis et apicibus regum sine uitio assentationis ascribi. Quae enim inter homines prima gloria, gloria haec est omnibus sanctis eius; et in Euangelio Dominus dicit, quod nec Salomon in omni gloria sua sic uestitus est, sicut lilii flosculus specie naturali.*

⁸³ Le formule dossologiche o di benedizione furono una componente del canto liturgico cristiano, corrispondenti alle *Berakoth*, le 18 benedizioni quotidiane a cui è dedicato il primo trattato del *Talmūd*. La formula dossologica del *Gloria Patri* conclude la salmodia della Messa e dell'Ufficio, vedi R. VIAGRANDE, *Le forme della musica sacra*, Casa Musicale Eco, Monza 2005, p. 8. Per maggiori notizie sulla questione dossologica vedi N. S. BERGIER, *Dizionario enciclopedico della teologia* (1788), vol. II, Milano, 1841, pp. 270-271, alla voce *dossologia*. Per l'interpretazione in chiave dossologica del brano di Avito, si veda SHANZER - WOOD, *Avitus of Vienne*, pp. 192-193 e U. HEIL, *Avitus von Vienne und die homöische Kirche der Burgunder*, De Gruyter, Berlin 2011, p. 204-209. La dossologia maggiore è costituita dalla formula *Gloria in excelsis Deo*, tratta dal canto di lode degli angeli per l'annuncio della natività ai pastori nella campagna di Betlemme (Lc. 2, 14), che viene cantata all'inizio della celebrazione eucaristica. La dossologia minore è una formula in due parti, la prima delle quali è costituita dal *Gloria Patri, Filio et Spiritui Sancto*, alla quale segue la risposta *in saecula saeculorum*. Per

sulla liceità di nominare il Padre accanto al Figlio nella lode di gloria. La formulazione dei cattolici e degli ariani, infatti, differiva in particolare in quella che viene definita dossologia minore, cioè la preghiera *Gloria Patri*. Infatti, mentre per i cattolici la gloria è attribuita nella stessa misura a tutte le persone della Trinità, espressa nelle parole: “Gloria al padre, al Figlio e allo Spirito Santo” o nella sua variante: “Gloria al Padre col Figlio e con lo Spirito Santo”, gli ariani, che consideravano le persone della Trinità su piani diversi, poiché non ritenevano il Figlio della stessa sostanza del Padre, recitavano: “Gloria al Padre, per il Figlio, nello Spirito Santo”⁸⁴.

Nel brano citato da Agobardo, il vescovo Avito risponde alla provocazione del re Gundobado, che sostiene che i cattolici, glorificando allo stesso modo il Padre ed il Figlio, che invece gli ariani consideravano alla stregua di una creatura angelica, implicitamente affermavano che si sarebbero dovuti glorificare allo stesso modo anche gli angeli, gli arcangeli e qualunque creatura fosse nell’alto dei cieli. Avito ribatte che non è questo il punto della questione, non si deve temere di lodare nessuna creatura, a patto di stabilire una gerarchia tra il piano divino, angelico ed umano, con un diverso grado di gloria. I santi possono raggiungere il più alto grado di gloria umana, che è molto maggiore della gloria regale, ma essa non potrà mai raggiungere la gloria divina, nella quale risiede la potenza creatrice.

Sexta quaestio (§ 10-12): Quale culto si deve riservare ai morti.

Una volta stabilito che i santi hanno un grado di gloria inferiore rispetto alle persone divine, Agobardo passa a trattare quale considerazione il fedele deve avere delle reliquie.

Anche le reliquie dei santi sono costituite da materia, come le icone, pertanto si pone il problema se il culto delle reliquie sia lecito oppure no. Il brano della lettera di Girolamo a Vigilanzio, citata anche da Teodulfo, nei *Libri Carolini*, chiarisce che il culto non è dovuto a nessun essere terrestre, come i martiri, o celeste, come la luna, il sole, i cherubini, i serafini, ma solo a Dio. Le reliquie dei martiri, precisa Girolamo vanno onorate, come testimonianze di

le notizie relative alla storia della formula nella liturgia cristiana, vedi M. KUNZLER, *La liturgia della Chiesa* (1996), vol. 10, Jaca Book, Roma 2003, p. 290 e BERGIER, *Dizionario*, p. 270.

⁸⁴ Le questioni cristologiche sono un complesso nodo nella storia della Chiesa, la cui trattazione esula dal tema della presente ricerca; la concezione trinitaria ha avuto difficoltà ad imporsi, come si vede anche da un testo ritenuto ispirato dagli apostoli, le *Costituzioni Apostoliche* (380 circa), nel VII libro, capp. 33-45, che riporta le preghiere di lode, si evince in più luoghi l’inferiorità del Figlio rispetto al Padre, ciò sarebbe dovuto alla probabile origine orientale del testo, forse della Siria, vedi F. S. FUNK ed. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. I, Padeborn, 1905, pp. 385-453.

persone che hanno servito il Signore. Agostino precisa che si deve avere riguardo per i corpi degli uomini giusti, dei quali lo Spirito Santo si è servito per operare il bene. Il loro corpo deve essere custodito come un prezioso ricordo. Lo stesso Signore ebbe funerali e una tomba dove deposero il suo corpo. Per i defunti non si costruiscono templi, ma tombe, sulle quali si possono compiere atti di ossequio, ma i sacrifici che si compiono presso le tombe non sono rivolti ai morti, ma a Dio.

La puntualizzazione era necessaria, visto il grande valore che per tutto il Medioevo si diede alle reliquie, fino ad alimentare un vero e proprio mercato di falsificazioni e speculazioni, arrivando ai furti e alle guerre, pur di procurarsi le reliquie di qualche santo⁸⁵.

Secondo la dottrina della Chiesa, i martiri potevano essere invocati come intercessori e anche venerati, ma solo Dio poteva essere adorato, come testimonia anche Agobardo; d'altro canto, la cultura popolare non poteva fare a meno della mediazione dei santi. Nella Francia carolingia, se lo scatenarsi delle tempeste si attribuiva ai poteri magici dei tempestari, il miracolo era attribuito ai poteri straordinari del santo, per una idea di personalizzazione del soprannaturale. Le reliquie erano considerate preziose perché cariche di un potere benefico, che avevano ricevuto dal santo a cui appartenevano, essendo parte del suo corpo o essendo oggetti che erano stati a contatto con lui.

A proposito del valore delle reliquie, Teodulfo nei *Libri Carolini* aveva biasimato le conclusioni dei bizantini al secondo concilio di Nicea, che le ponevano sullo stesso piano delle immagini. Esse, per i Franchi, non erano affatto equiparabili alle icone, i santi erano venerati nei loro corpi e persino nei loro vestiti, perché le reliquie avrebbero preso parte alla resurrezione, mentre le immagini ne sarebbero state escluse. Le immagini quindi potevano essere esposte, ma solo come ornamento o a fini didattici, mentre l'adorazione doveva essere riservata solo a Dio⁸⁶.

⁸⁵ Sul rapporto tra Medioevo e reliquie c'è una vasta bibliografia. Alle aberrazioni connesse al culto delle reliquie è dedicato il libro di J. A. S. COLLIN DE PLANCY, *Dizionario critico delle reliquie e delle immagini miracolose* (1821), Newton Compton, Roma 1982; vedi inoltre GEARY, *Furta sacra*, pp. 33-48 in particolare sull'età carolingia; S. BOESCH-GAJANO, *Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedioevale*, in *Les fonctions des saintes dans le monde occidental (IIIe - XIIIe siècle). Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Rome, École Française de Rome, 1991, n°1, vol.149, pp. 109-122; ID., *La strutturazione della cristianità occidentale* in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Roma, 2005, pp. 105-115; P. BROWN, *Il culto dei santi*, (1981), Einaudi, Torino 2002.

⁸⁶ FREEMAN - MEYVAERT edd., *Libri Carolini*, 3, 24, *MGH, Concilia* 2, suppl. 1, p. 448, 20-25; p. 451, 19-29; p.452, 1-6.

Septima quaestio (§ 13-15): *Solo l'uomo, che è una creatura razionale, può raggiungere la beatitudine, che riceve solo da Dio.*

Così come l'uomo deve adorare l'unico Dio, allo stesso modo egli è l'unico destinatario del bene, che coincide con Dio ed è invisibile e spirituale; si stabilisce quindi tra Dio e l'uomo un rapporto bilaterale e reciproco, nel quale si realizza la felicità spirituale umana.

La sezione 3 del *De picturis*, (§ 15-28), simmetrica, come abbiamo detto, alla sezione 2 per estensione, si occupa più dettagliatamente del problema della venerazione delle sacre immagini e dei pericoli che essa comporta per il fedele che si macchia del peccato di idolatria. La struttura dell'opera, in questa parte, presenta un maggior numero di riflessioni originali di Agobardo alternate ad ampie citazioni tratte sia da Agostino, sia da altri autori.

Col paragrafo 15, quindi, comincia la dimostrazione che i beni elargiti da Dio sono di natura spirituale e che tutto ciò che è materia distoglie dal bene, pertanto ci si avvicina a Dio se si abbandonano le cose visibili e materiali.

Fissato questo punto di partenza, Agobardo procede nel ragionamento: *Nemo igitur sapientum ignorat* (16, 1) che il progresso spirituale è quello che procede dall'esteriorità all'interiorità, nella ricerca dei beni eterni dell'anima e non effimeri della carne. Le immagini dei santi sono appunto oggetti materiali e fanno parte delle cose che distolgono lo spirito da Dio. Chiamarle sante immagini è un sacrilegio, perché sono frutto dell'opera dell'uomo, ma è anche una sciocchezza, perché si attribuisce santità ad un oggetto che non ha un'anima. Sembra di cogliere una polemica con le idee di Giovanni Damasceno, che aveva invece parlato di santità della materia, resa possibile dall'incarnazione di Cristo.

Il tono di Agobardo diventa qui più pungente all'indirizzo degli adoratori di immagini (16, 12-17: *sacrilegi ... insipientes ... dementer*), perché la santità si è manifestata attraverso la Parola (*Verbum*) di Dio, al contrario le immagini non hanno mai parlato.

Seguono, fino al paragrafo 24, dodici esempi di venerazione per le immagini e di culto delle reliquie, che spesso il potere politico utilizza per ottenere, come Agobardo sottolinea, il favore popolare⁸⁷; in contrapposizione sono riportati casi di proibizione o distruzione delle immagini.

⁸⁷ *De pict.* 17, 1-3: *Non solum uero diuinum deferre honorem quibus non licet, sed et ambitiosę honorare sanctorum memorias ob captandam gloriam popularem reprehensibile est.*

Il primo caso è quello di Gedeone, che fece fondere l'oro depredata ai nemici per costruire un idolo in onore di Dio; quell'idolo produsse la rovina del popolo ebreo, contaminandolo con l'idolatria. Non perde occasione Agobardo di fare sfoggio di conoscenza dell'ebraico, citando l'*ephod* e spiegando il significato delle parole *Baalim* e *Astaroth*, precisando che *Baalim* è un plurale nella lingua ebraica, né può evitare di ricordare, con Girolamo, che gli ebrei ora edificano templi ai profeti, che i loro progenitori hanno ucciso (paragrafo 17).

La digressione sugli ebrei introduce il successivo esempio (paragrafo 18), che narra del martirio di san Policarpo, come appare nella *Historia ecclesiastica* di Eusebio, che evidenzia innanzitutto il grande valore delle reliquie dei santi, in contrapposizione alla inutilità delle loro immagini, e la venerazione per esse dei fedeli, consapevoli che l'adorazione è riservata a Dio. Anche qui si evidenzia il ruolo negativo degli ebrei, che cercano di impedire ai cristiani di avvicinarsi ai resti combusti di Policarpo per poterli conservare come reliquie.

L'entusiasmo religioso degli alessandrini neoconvertiti al cristianesimo è il terzo esempio commentato nel paragrafo 19, dove, riprendendo ancora il racconto di Eusebio, Agobardo ne riporta la descrizione del popolo che dipinge il simbolo della croce su tutte le porte, ingressi e colonne. Il *vexillum Crucis* è per il vescovo lionese l'emblema della vera fede religiosa, simbolo identitario, mentre l'uso di ritratti di santi sarebbe stato un segno di rinascita paganesimo.

Il brano successivo, tratto ancora dalla *Historia ecclesiastica* di Eusebio (paragrafo 20), narra esempi di statue esposte alla venerazione popolare dei cristiani che sconfinano nell'idolatria.

Dal *De templo Salomonis* di Beda il Venerabile (paragrafo 21), Agobardo riporta il parere circa l'ammissibilità delle raffigurazioni di animali e persone, ma non a scopo di idolatria. Non è proibito infatti dalla religione cristiana neppure la rappresentazione della figura umana; lo stesso Gesù Cristo implicitamente ammette questa possibilità, quando nell'episodio evangelico, ai farisei che gli chiedevano se fosse lecito pagare le tasse ai romani, risponde: "Date a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio"⁸⁸, sottolineando che l'immagine impressa sui denari era quella di Cesare. Beda, a proposito di quest'episodio, nota

⁸⁸ La frase è riportata dai vangeli sinottici: Mt. 22, 21; Mc. 12, 17; Lc. 20, 25.

che Cristo non dice che fosse proibito raffigurare il volto umano, ma fa derivare dall'immagine di Cesare sulla moneta la autorità di questi sulle cose terrene, implicitamente ammettendo la liceità della raffigurazione.

Il paragrafo 22 riporta due *exempla*, il ricorso ai quali ha una funzione polemica addirittura verso la Chiesa di Roma. La forte vena critica di Agobardo, infatti, non esita a servirsi in senso diametralmente opposto degli stessi *exempla* utilizzati da papa Adriano I per sostenere le tesi della curia romana favorevoli alle immagini

Gli *exempla* sono:

1) Costantino riconosce, in un'icona mostratagli da papa Silvestro a Costantinopoli, gli apostoli Pietro e Paolo, che la notte prima gli erano apparsi in sogno (*De pict.*22, 1-9);

2) Ambrogio di Milano riconosce in una visione l'apostolo Paolo, grazie ad un dipinto in cui era raffigurato (*De pict.* 22, 10-17).

L'episodio di Costantino che adorava l'icona degli apostoli fu inserito da papa Adriano I nella lettera che inviò il 26 ottobre 785, all'imperatrice Irene, nella quale pur deplorando il passaggio dell'alto funzionario bizantino Tarasio dallo stato laicale a quello ecclesiastico, accoglieva l'invito a partecipare al concilio del 787, per manifestare la posizione favorevole della Chiesa di Roma al culto delle immagini; la lettera fu poi inserita negli atti del secondo concilio di Nicea⁸⁹. La fonte dell'episodio sia per il papa Adriano I che per Agobardo erano gli *Actus* (o *Vita* o *Gesta*) *Syluestri* (o *Siluestri*), una leggenda agiografica sul papa Silvestro I, nota tanto in latino, quanto in greco, siriano e armeno, poi pubblicata nel *Sanctuarium* di Mombrizio⁹⁰. Il nome del testo, *Actus*, indica formalmente che si tratta di un'opera storiografica-agiografica, anche se fantasiosa, che cerca di dare a Silvestro un profilo taumaturgico. Molto probabilmente l'opera fu redatta a Roma tra V e VI secolo e deriva da fonti di origini diverse, in parte orientali, specie di ambiente siriano. Lo scopo era quello di riparare a notizie negative che circolavano sulla figura di Silvestro, tra le quali quella che, durante le persecuzioni di Diocleziano, il papa Marcellino e lo stesso Silvestro avrebbero consegnato i santi libri ai pagani per salvarsi. Lo stesso avrebbero poi fatto i pontefici Marcello e Milziade, di cui poi Silvestro fu successore come 33° papa. Il testo ha

⁸⁹ MANSI, *Sacrorum Conciliorum*, XII, coll.1057-1060. Vedi anche M. MACCARRONE, *Papa Adriano I e il concilio di Nicea del 787*, in *Romana Ecclesia. Cathedra Petri*, vol 2, Herder, Roma 1991, pp. 53 e segg.

⁹⁰ *Prologus in vitam sancti Siluestri papae et confessoris*, in B. MOMBRIZIO, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum* (1475 ca.), vol. 2, Parigi, 1910, pp. 510-512.

avuto numerose edizioni, ognuna apportatrice di sviluppi, tanto che è molto difficile ricostruirne la forma originaria. Gli *Actus* mostrano un papa particolarmente tollerante nei confronti di un senato romano ancora radicato nel paganesimo, mentre, contemporaneamente Costantino vorrebbe imporre con la forza il culto del Dio cristiano. Inoltre essi giustificano il primato del vescovo di Roma sugli altri vescovi, grazie al privilegio concessogli da Costantino.

Il testo degli *Actus* risulta diviso in tre parti: la prima riguarda le opere e le riforme liturgiche di Silvestro I; la seconda narra della conversione di Costantino grazie al papa; la terza riguarda la disputa tra papa Silvestro e i rabbini giudei, sostenuti dalla regina Elena, madre di Costantino, conclusasi con la vittoria di Silvestro e la conversione degli avversari⁹¹.

La *Conuersio Constantini*, narrata nella seconda parte, nasce dal fatto che l'imperatore a Roma chiede ai *pontifices Capitolii* come guarire dalla lebbra da cui è affetto. Essi gli prescrivono un bagno nel sangue di tremila fanciulli. Costantino rifiuta di sottoporsi ad una tale pratica e nella notte gli apostoli Pietro e Paolo, apparsigli in sogno, lo lodano per la sua pietà e gli consigliano di ricevere il battesimo per mano del vescovo di Roma, Silvestro, che in quel momento si trovava sul monte Soratte per sfuggire alle persecuzioni contro i cristiani. Quando Costantino giunse da Silvestro, questi gli mostrò un'icona di Pietro e Paolo in cui Costantino riconobbe gli uomini visti in sogno e si prostrò in loro adorazione. Battezzatosi e ottenuta la guarigione, l'imperatore conferì a Silvestro il privilegio di essere capo della cristianità⁹².

In realtà della lunga amministrazione di papa Silvestro non resta alcun documento, né segno di attività in fatto di dottrina e lo stesso si può dire dei suoi predecessori tra il 269 e il 314⁹³. L'adorazione dell'icona degli apostoli descritta negli *Actus* è un punto cruciale della

⁹¹ M. AMERISE, *Il battesimo di Costantino il Grande: storia di una scomoda eredità*, Hermes Einzelschriften, 95, Verlag, Wiesbaden 1995, pp. 93-99.

⁹² In base agli studi condotti da T. CANELLA, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2006, pp. 13-16, sarebbe nata con Costantino l'idea di persona giuridica oltre a quella di persona fisica; in tal modo sarebbe divenuto possibile da parte della persona giuridica avere una proprietà, giustificando così la nascita del patrimonio di Pietro. Silvestro I, papa dal gennaio 314 al dicembre 335, è il primo papa che vive in un periodo privo di persecuzioni, dopo l'editto di Costantino del 313 e il concilio di Nicea del 325; ricopre la carica per 21 dei 31 anni di regno di Costantino, ma non si sa nulla di preciso circa la sua persona, tuttavia la notizia del *Liber Pontificalis* che lo riguarda è molto lunga e riprende evidentemente gli *Actus*, aggiungendo di nuovo solo il nome del padre di Silvestro. Sicuramente noti in età gelasiana, gli *Actus* furono spesso utilizzati per suffragare le posizioni della Chiesa di Roma.

⁹³ Vedi JANUS (J. J. I. VON DÖLLINGER – J. HUBER), *Il papa ed il Concilio*, Loescher, Firenze 1869, pp. 61 e 111-119.

lettera di Adriano I all'imperatrice Irene di Costantinopoli, poiché, prendendo spunto dalla devozione mostrata dall'imperatore, il papa ribadì che la proibizione di rendere omaggio alle icone, imposta dall'imperatore Leone III Isaurico, era stata un atto empio. Gli *Actus* vi erano citati come testo autorevole a sostegno della liceità degli atti di devozione nei confronti delle immagini sacre.

Secondo Marilena Amerise, la presenza della lettera negli atti del secondo concilio niceno comporta l'accettazione ufficiale della leggenda di Silvestro a Costantinopoli, in modo funzionale alla linea anticonoclasta della chiesa di Roma. Da questo momento, la precedente leggenda di un presunto battesimo ricevuto da Costantino a Nicomedia fu totalmente obliterata nella memoria storica bizantina e sostituita col battesimo impartito da Silvestro⁹⁴. La diffusione dell'episodio dell'adorazione imperiale all'icona degli apostoli in età carolingia deriva proprio dalla lettera di Adriano I che lo citava⁹⁵.

Agobardo, pur non mettendo in dubbio l'autenticità degli *Actus*, non manca di fare delle osservazioni fortemente polemiche sul valore dell'episodio. Infatti il vescovo di Lione fa notare che non siamo obbligati a seguire l'esempio di Costantino, dal momento che la sua adorazione era prestata più per l'abitudine all'idolatria, sicuramente presente nell'imperatore, piuttosto che per rispetto della religione che ancora non conosceva, infatti l'adorazione avvenne precedentemente al ricevimento del battesimo.

Il secondo episodio, relativo ad Ambrogio che, come l'imperatore Costantino, aveva visto in sogno l'apostolo Paolo, riconoscendone il volto grazie ad un ritratto, è contenuto nella lettera che papa Adriano I inviò a Carlo Magno per sostenere la liceità del culto alle immagini⁹⁶. Sempre in polemica con Adriano I, anche Agobardo inserisce nel *De picturis*

⁹⁴ AMERISE, *Il battesimo di Costantino*, pp. 116-117. Le falsificazioni come gli *Actus* furono prodotte probabilmente tra V - VI sec., in piena battaglia per il soglio pontificio tra Simmachiani e Laurenziani, per i quali vedi S. VACCA, *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al decreto di Graziano*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, pp. 58- 66, in primo luogo vi è il falso *Constitutum Syluestri*, documento fabbricato a Roma nell'VIII sec. e basato sulla leggenda già nata nel V sec. circa la guarigione dalla lebbra di Costantino ed il battesimo appunto amministratogli da papa Silvestro. Il *Constitutum Syluestri* riportava le decisioni di un preteso Concilio che Silvestro avrebbe tenuto a Roma nel 321, col quale si cercava di avvalorare il principio che il papa non dovesse essere soggetto al giudizio di alcuno. Altrettanto finte sono le lettere scambiate tra il primo Concilio di Nicea e papa Silvestro, in un momento in cui il pontefice romano non aveva ancora la preminenza sugli altri vescovi.

⁹⁵ L'episodio dell'adorazione di Costantino oltre che nel testo di Agobardo, fu ripreso anche nel *Libellus synodalis Parisiensis*, in *MGH, Concil. 2, 2*, A. WERMINGHOFF ed., Hannover und Leipzig 1908, p. 485 e nella *Epitome libelli synodalis Parisiensis, ibi*, pp. 536-537.

⁹⁶ AMBROSIUS, *Epist. 77, 1-2, PL 17*, coll. 1062-1069: *quadam michi tertia apparuere persona, quae similis erat beato Paulo apostolo, cuius uultum me pictura docuerat.*; cfr. ADRIANUS I, *Epist. ad Carol. M.*, 2, V, E.

l'episodio di Ambrogio, ma mentre il papa Adriano, nella lettera a Carlo Magno lo aveva citato come esempio della sacralità delle immagini, Agobardo fa notare che il vescovo di Milano non adorò affatto l'immagine dipinta dell'apostolo Paolo e neppure l'apostolo stesso che gli era apparso.

Gli altri esempi forniti da Agobardo riguardano Paolino di Nola che proibisce ad un suo ammiratore di tenere i ritratti suo e della moglie; Gregorio Magno che rimprovera la distruzione delle immagini; l'episodio del serpente di bronzo fatto costruire da Mosé; una corrispondenza fittizia tra Cristo e gli Apostoli; le considerazioni del filosofo pagano Quinto Lucilio Balbo, citato da Agostino.

Anche l'episodio di Gregorio Magno che aveva rimproverato il vescovo Sereno di Marsiglia per aver distrutto le immagini dei santi della sua chiesa⁹⁷ era stato utilizzato da Adriano I nella lettera a Carlo Magno ed anche in questo caso la citazione inserita dal papa aveva riportato solo la parte dell'episodio in cui Gregorio biasimava l'accaduto, ma non la parte in cui precisava che la Chiesa proibiva di adorare le immagini. Più fedele al testo originario, Agobardo riferisce nel *De picturis* che Gregorio rimprovera il vescovo Sereno perché ha distrutto le pitture che servivano come memoria per i posteri, ma non ha fatto comprendere ai fedeli, grazie all'autorità della ragione, perché era sbagliato adorare oggetti materiali come le pitture.

Quindi, gli stessi *exempla* utilizzati da papa Adriano per avvalorare la sacralità delle immagini sono ripresi da Agobardo in funzione polemica, con la tecnica dei *δισσοί λόγοι*, per ribaltare gli argomenti dell'avversario.

Lo stesso tono polemico nei riguardi della Chiesa di Roma ritorna nei paragrafi finali del *De picturis*, in cui Agobardo dice che bisogna guardare ad un dipinto come ad un oggetto privo di vita sensibilità e ragione. Con la frase *aspiciamus picturam quasi picturam*, in cui Agobardo sottolinea l'impossibilità da parte delle raffigurazioni di comunicare, riprende, modificandola con un gioco di parole, la famosa frase di Gregorio Magno: *ipsa pictura quasi scriptura ad memoriam Filium Dei reducit*, in cui aveva accostato la pittura alla scrittura e

DÜMMLER ed., in *MGH, Epp.* III, p. 20; inoltre *Ep.* 32, cap. XIII, *PL* 98, col. 1279B. Il papa Adriano I riporta l'episodio nella lettera a Carlo Magno del 791 in.

⁹⁷ GREG. MAGNUS, *Ep.* 11, 10, *Registrum epistolarum*, D. NORBERG ed., *CCSL* 140A, Brepols, Turnhout 1982, pp. 873-876 e *PL* 77, capp. IX, CV, coll. 1027C-1928A.

che papa Adriano I aveva utilizzato nella sua lettera a Carlo Magno sulle immagini, poc' anzi citata⁹⁸.

Anche qui in funzione polemica, la citazione di Gregorio Magno che paragona la pittura alla scrittura, grazie ad un *calembour*, è trasformata in un'affermazione che riduce la pittura a mero oggetto, privo di sacralità. Il gioco linguistico non è privo di ironia, che, come abbiamo visto anche in altre opere, è una tecnica ben nota ad Agobardo⁹⁹.

Come poteva un vescovo di Gallia osare contrapporsi a due importanti pontefici romani, Gregorio Magno, un padre della Chiesa, e Adriano I, che sebbene morto da circa trent'anni nell'825, aveva esercitato la sua influenza sull'imperatore Carlo Magno?

Probabilmente Agobardo riteneva che qualcosa nella curia romana fosse cambiato e che il pontefice allora in carica, Eugenio II, fosse più disponibile ad accogliere le argomentazioni iconoclaste dei vescovi carolingi, visto che aveva spontaneamente aderito alla *Constitutio Romana*, la legge promulgata da Lotario nell'824 per porre un freno agli abusi della curia e controllare la regolarità dell'elezione del pontefice¹⁰⁰. Ma si sbagliava (verrebbe da dire: come al solito!). Eugenio II, invitato ad essere conciliante con gli imperatori bizantini, rifiutò il compromesso proposto dai franchi e restò fedele alla politica iconodula dei suoi

⁹⁸ *De pict.* 31, 17: *Aspiciamus picturam quasi picturam, uita, sensu et ratione carentem*; GREG. MAGNUS, *Ep.* 52, *Registrum epistolarum*, D. NORBERG ed., CCSL 140A, App. X, Brepols, Turnhout 1982, p. 1111 e PL 77, 991B: *Et dum nobis ipsa pictura quasi scriptura ad memoriam Filium Dei reducit, animum nostrum aut de resurrectione laetificat, aut de passione demulcet*, frase ripresa in ADR. I, *ep. ad Kar. de imag.* In MGH, *Ep.* V, *Karolini aevi*, III, p. 55; PL 98, col. 1279A: *ipsa pictura quasi scriptura ad memoriam Filium Dei reducit*. L'aforisma di Gregorio Magno a sua volta è riconducibile ad HORAT., *ep.* 2, 3, 361: *ut pictura poesis*, verso della cosiddetta *Ars poetica*, che si rifaceva al concetto delle arti sorelle, in quanto sia la pittura che la poesia utilizzano l'imitazione della natura (*mimesis*). Questo concetto in età tardo-antica fu reso in modo pratico nei *carmina figurata* di Optaziano Porfirio, in cui il testo poetico era disposto a creare un disegno. Proprio in età carolingia, questo genere di componimenti trovò un nuovo impulso nell'opera di Rabano Mauro, *Liber de laudibus sanctae crucis*; la croce, come simbolo per eccellenza del cristianesimo, può essere raffigurata senza tema di offesa a Dio che, anzi, ne inciterebbe l'uso, come dimostrerebbe l'episodio del sogno *In hoc signo vinces* di Costantino. Ringrazio il Prof. Giovanni Polara per i preziosi suggerimenti sull'argomento.

⁹⁹ Vedi il paragrafo 5.3. *La struttura del testo*.

¹⁰⁰ Secondo W. ULLMANN, *The origins of the "Ottonianum"*, in «The Cambridge historical Journal», XI, 1953, pp. 114-128, in part. pp. 117 e segg., e secondo Th. F.X. NOBLE, *The Republic of St. Peter. The birth of the Papal State, 680-825*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1984, pp. 308-322, la *Constitutio Romana* di Lotario era la continuazione del *Ludouicianum*, editto promulgato da Ludovico il Pio nell'817, molto favorevole al papato, di cui l'impero garantiva la protezione, stabilendo con esso un'alleanza. Queste tesi però non danno sufficiente importanza al desiderio dello Stato carolingio di esercitare un controllo sul papato, come invece ritiene J. M., SANSTERRE, *Eugenio II*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 43, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, Roma 1993, pp. 483-490. Vedi inoltre THEGANUS, *Vita Hludowici imp.*, in MGH, G. H. PERTZ ed., *Scriptores*, II, Hannover 1829, p. 597; ASTRONOMUS, *Vita Hludowici imp.*, *ibid.*, pp. 628-631 (cfr. anche pp. 627 e segg.); *Hlotarii Constitutio Romana e Sacramentum cleri et populi Romani*, in MGH, A. BORETIUS ed., *Legum sectio II, Capitularia regum Francorum*, I, Hannover 1883, pp. 322 e segg.; AMANN, *L'epoca carolingia*, pp. 208 ss. e 236-239.

predecessori, ma nell'825, quando scriveva il *De picturis*, anno successivo alla promulgazione della *Constitutio Romana* di Lotario, Agobardo poteva ancora sperare che l'adesione del papa ad essa cambiasse il corso della storia.

L'opera di Agobardo assimila la venerazione per le immagini sacre alle altre forme di superstizione; i paragrafi da 24 a 28 esaminano, grazie alle pagine di Agostino, di Girolamo e di Leone Magno, i casi di idolatria e le false credenze che accomunano il popolino di qualunque religione: gli ebrei, che adorano il serpente di bronzo fatto costruire dal re Ezechia; i pagani che credono in creature fantastiche, già condannate dai filosofi antichi; i cristiani che usano i libri sacri per trarne le sorti o salutano il sole, persino quando si recano in visita alla tomba di san Pietro.

La sezione 4 (29-30) si può considerare una sorta di cerniera tra la terza parte e la *confutatio*; in essa si espone la regola etica a cui il vero cattolico si deve attenere, citando una lunga pagina del *De ciuitate Dei*, 12, 10; il commento del brano di Agostino stabilisce che la tradizione cristiana è stata codificata nel rituale liturgico che indica con precisione la strada che il credente deve seguire. Essa non prevede che si adori, onori e veneri nessun altro oltre Dio e Gesù Cristo, Figlio della stessa sostanza di Dio. Coloro che negano la divinità del Figlio, ritenendolo un semplice uomo, sono condannabili perché ripongono fiducia nell'uomo e devono essere maledetti.

La codificazione liturgica alla quale Agobardo fa riferimento è quella gelasiana, precedente alla introduzione della liturgia gregoriana, voluta da Carlo Magno, come abbiamo visto nel paragrafo 6.3. *La questione del Liber Sacramentorum*.

L'ultima sezione, la 5, (§ 31-35) ha il valore di *confutatio* e verifica nella pratica le conseguenze derivanti dall'osservazione del primo comandamento da parte della Chiesa cattolica e dei fedeli.

Per chiarire tali questioni, l'autore espone cinque obiezioni contro gli adoratori delle immagini nella pratica culturale. Agobardo è interessato soprattutto a verificare le idee, i gesti, le parole della liturgia, stabilendo i limiti tra ciò che è lecito e ciò che è illecito per il credente cattolico. La disposizione degli argomenti secondo cinque livelli è analoga alla scansione dei discorsi entimematici presenti nelle altre opere agobardine, che qui ho chiamato *obiectiones*.

La prima obiezione, nel paragrafo 31, è rivolta a coloro che sostengono la liceità del culto alle immagini col fatto che attraverso le immagini si rende onore alla persona ritratta. Agobardo obietta che questa idea è un inganno del diavolo, che confonde le menti per attirare

l'uomo nel peccato di idolatria. Le pitture sono oggetti decorativi, belli da vedere, ma inutili e privi di ogni potere; non possono trasferire l'onore che diamo ad esse alla persona ritratta, né mediare alcun aiuto per chi lo richiede. In questo paragrafo ribadisce la critica alla posizione della chiesa di Roma, già evidenziata a proposito dell'episodio dell'adorazione costantiniana.

Nel paragrafo 32 si obietta a chi sostiene che anche i primi cristiani hanno utilizzato ritratti dei santi, perché servivano solo a mantenere vivo il ricordo di coloro che versarono il loro sangue nel martirio, ma i fedeli non tributavano ad essi alcuna venerazione.

Nel paragrafo 33, si avverte che gli adoratori di immagini facilmente possono cadere nell'eresia, come quella professata dagli Antropomorfiti, che riponevano tutta la loro fede in oggetti materiali. Nessuno sarebbe così sciocco da sperare di ricevere il cibo da pitture in cui sono raffigurati cacciatori, pescatori e agricoltori; allo stesso modo non possiamo ricevere aiuto da immagini di angeli o santi dipinti.

Col paragrafo 34 si fa obiezione a coloro che pensano che basti la presenza di una immagine ritenuta sacra per poter celebrare la Messa, anche se mancano l'altare, la chiesa e le reliquie dei santi. Contro l'uso di celebrare messa senza la presenza di reliquie si era espresso già il quinto Concilio di Cartagine del 398¹⁰¹.

Nel paragrafo 35 si chiarisce che utilizzano un'astuzia fraudolenta coloro che dicono che nelle immagini adorano i santi, non le immagini stesse, infatti, come si trova nel profeta Isaia, la gloria dev'essere riservata solo a Dio e a Gesù Cristo, mediatore tra Dio e gli uomini, il cui nome non può essere usurpato da alcuno.

L'opera si conclude con l'esortazione ad accettare i principi religiosi esposti e a smettere di compiacerci per le opere prodotte dal nostro ingegno, per non essere giudicati estranei a Dio.

Numerosi elementi fanno emergere l'insofferenza di Agobardo per il progressivo e sempre più capillare controllo esercitato dalla Chiesa di Roma su quella gallicana: la critica per la trasformazione in senso romano della tradizionale liturgia franca¹⁰²; la lode dei vescovi di Gallia che rimanda alla questione della validità dei sinodi locali, i cui decreti erano invalidati dalla Chiesa romana, se alle suddette assemblee non fossero stati presenti suoi

¹⁰¹ Vedi il paragrafo 6.4. *Il culto dei martiri*.

¹⁰² Il valore della liturgia tradizionale è presente in *De pict.* nel riferimento al *Liber Sacramentorum*, per cui vedi il paragrafo precedente.

rappresentanti¹⁰³; la posizione iconoclasta, sebbene moderata, che contrastava con le idee papali favorevoli al culto delle immagini.

Tutti e tre questi elementi convergono nella polemica contro il condizionamento operato dalla curia romana sulla chiesa franca, che si coglie chiaramente nel *De picturis et imaginibus*, nell'uso critico che Agobardo fa degli *exempla* della terza sezione dell'opera e nel gioco di parole che ribalta il senso della frase di Gregorio Magno sulla capacità comunicativa delle immagini sacre. Sia gli *exempla* che la citazione irridente rimandano, come abbiamo visto, a scritti del papa Adriano I che affermavano la posizione iconodula della Chiesa romana presso l'imperatrice bizantina Irene e presso Carlo Magno. Entrambi i sovrani si erano mostrati disponibili ad accogliere e condividere le idee papali, la prima facendo trascrivere la lettera di Adriano I negli atti conclusivi del secondo Concilio di Nicea, il secondo relegando i *Libri Carolini* di Teodolfo d'Orléans nel dimenticatoio, per il loro contenuto di segno opposto alla politica papale.

La risposta alla lettera dell'imperatore Teofilo, commissionata da Ludovico il Pio, offriva l'occasione ad Agobardo e ai vescovi riuniti a Parigi nell'825 di ribadire le posizioni iconoclaste dei Franchi, sia pure non esasperate da istanze estremiste, e di riportare il clero gallicano sulle posizioni che aveva dovuto abbandonare nel 793, per la adesione di Carlo Magno alle disposizioni di Adriano I.

L'adesione alle tesi agobardine da parte del clero franco avrebbe significato un'autonomia di giudizio della Chiesa gallicana rispetto a quella romana, stabilendo anche il peso dell'influenza politica di una parte dei vescovi franchi sul sovrano.

Anche in questo caso, come per la legislazione burgunda e quella relativa ai giudei, Agobardo sperava forse di convincere Ludovico il Pio ad essere dalla sua parte, dalla parte cioè del partito nazionalista e conservatore dei vescovi. L'avvicinamento di Ludovico alle posizioni filoromane di Giona d'Orléans e di Dungal, a cui affidò il compito di stroncare le idee iconoclaste di Claudio di Torino, deluderà ancora una volta le aspettative e le ambizioni del vescovo di Lione, approfondendo sempre più il solco tra lui e l'imperatore fino all'aperta ribellione nell'830-833 al fianco di Lotario.

¹⁰³ I *Canones Gallicani* sono citati in più luoghi dell'opera di Agobardo assieme all'elenco di numerosi sinodi di vescovi di Gallia, i cui decreti sono ritenuti attendibili essendone garanzia la santità di vita e i frequenti miracoli di questi ultimi, indipendentemente dal fatto che a quei sinodi abbiano partecipato rappresentanti della Chiesa romana, come afferma in *Aduers. leg. Gund.* 12, 5-6: *quoniam uenerandi et sancti uiri eos (Canones Gallicani) ediderunt, quorum uitam et sanctitatem crebra miracula commendarunt.*

6.6. Traduzione: Le pitture e le statue

Sectio prima (I) Il primo precetto del decalogo dettato da Dio è: *Io sono il Signore Dio tuo, che ti feci uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa della schiavitù. Non avrai altri dèi davanti a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra. Non l'adorerai e non la venererai*¹. A queste parole fa riferimento il beato Agostino², molto brevemente dicendo: *Nel primo precetto proibisce di adorare un'immagine di Dio fabbricata dall'uomo, non perché Dio non abbia la sua immagine, ma perché non si deve adorare alcuna sua immagine che non sia quella identica a lui stesso, né l'immagine deve adorarsi al posto di lui, ma insieme con lui*³. Dicendo questo, il beato Agostino ci insegna in breve⁴ in che senso dobbiamo interpretare anche altri precetti di questo genere. Infatti, poiché si dice distintamente che non si deve fare nessuna immagine delle cose che sono in cielo o in terra o sotto terra, l'affermazione non si intende riferita alla sole immagini degli dèi pagani, ma anche a quelle delle creature celesti o quelle che l'intelligenza umana, in onore del Creatore, ha potuto inventare. Per questo, anche Mosè parla chiaramente al popolo dicendo: *Il Signore vi parlò da mezzo al fuoco; voi udivate il suono delle parole ma non vedevate alcuna figura*⁵. E poco dopo: *Custodite dunque con cura le vostre anime. Non vedeste alcuna figura il giorno in cui il Signore vi parlò sull'Oreb*⁶ *da mezzo al fuoco perché, ingannati, non scolpiate un vostro ritratto o maschile o femminile, la figura di qualunque animale che sia sulla terra o degli uccelli che volano nei cieli e dei rettili che*

¹ Ex. 20, 2-5. L'enunciato del primo comandamento riportato da Agobardo e come è accolto dalla Chiesa cattolica, risale, come si è detto nel par. 6.3. *La struttura del testo*, ad Agostino, *Sermo* 33, 3-4.

² Agostino (354-430), vescovo di Ippona e poi santo, è uno dei Padri della Chiesa che ebbe maggiore influenza su Agobardo. Le sue innumerevoli opere, molte delle quali presenti nella biblioteca della cattedrale di Lione nel IX sec., sono state fondamento di successive importanti diverse correnti teologiche. È uno degli autori più citati da Agobardo per convalidare le sue tesi. L'ampiezza delle questioni che lo riguardano non potrebbe essere affrontata in questa sede. Si rimanda perciò ai volumi delle sue opere editate nella serie del *Corpus Christianorum Series Latina*, dei *Fontes Christiani*, delle *Sources Chrétiennes*, della *Patrologia Latina*. Una completa edizione delle opere nella versione della *Patrologia Latina*, con traduzione italiana, è curata dalla casa editrice Città Nuova ed è consultabile anche on line, al seguente indirizzo: <http://www.augustinus.it/index2.htm>.

³ AUG. *Ep.* 55, 11, 20. L'ipotesto non era stato individuato nelle precedenti edizioni.

⁴ *De pict.* 1, 6: *breuissime* e 1,11: *breuiter*, sembra sottolineare il valore del commento breve, probabilmente un canone della esegesi, come è stato esposto nel paragrafo 2.1. *Scopo etico della ricerca e criterio della brevità: il metodo*.

⁵ Deut. 4, 12.

⁶ AGOB. *De pict.* 1, 21: *Corebh*; *Vulg.* Deut. 4, 12: *Horeb*.

strisciano sul suolo, sia dei pesci che vivono nelle acque sotto la terra. Perché, per caso, alzati gli occhi al cielo, vedendo il sole⁷ e tutte le stelle del cielo, tu non li adori e veneri, trascinato dall'errore⁸. In queste parole si deve notare molto accuratamente che se non si devono adorare e venerare le opere uscite dalle mani del Signore, neppure in onore di Dio, a maggior ragione non si devono adorare e venerare le opere uscite dalle mani degli uomini, neppure in onore di coloro ai quali si dice che le immagini appartengano⁹.

Sectio secunda

Prima quaestio (II) Dal decimo libro del *De civitate Dei* di Sant'Agostino, in quali modi si definisce il culto: *Si deve vedere ed esaminare, per quanto Dio lo concede, in qual senso si debba ritenere che gli esseri immortali e beati, nelle sedi celesti costituiti in dominazioni, principati e potestà¹⁰, che costoro¹¹ chiamano dèi e dei quali, alcuni demoni buoni o anche, con noi cristiani, angeli vogliono che da noi siano praticate la religione e la pietà. Cioè, per dirlo più apertamente, si cerca se piace loro che compiamo misteri e sacrifici, che consacriamo con riti religiosi alcune cose nostre o noi stessi anche a loro o soltanto al loro Dio, che è anche il nostro. Questo è infatti il culto dovuto alla divinità, o, per esprimersi più propriamente, alla deità. Per la quale, per indicarlo con una sola parola, poiché non me ne sovviene una latina abbastanza appropriata, manifesto ciò che vorrei dire, dove è necessario, con una parola greca. Infatti, i nostri autori, in qualsiasi passo della Scrittura si trovi, tradussero latria¹² con servizio. Ma il servizio che è dovuto agli uomini, in virtù del quale, come ordina l'apostolo, i servi devono essere soggetti ai propri padroni, di solito si designa con un altro vocabolo greco¹³; latria al contrario, secondo la consuetudine per la quale*

⁷ In *Vulg.* Deut. 4, 19 è presente anche la parola *lunam*, che manca nel testo di Agobardo.

⁸ Deut. 4, 15-19.

⁹ Lo stesso brano è riportato con una introduzione leggermente variata al § 28, 1-5; si tratta del brano 2a riportato nella tabella 3 del confronto tra brani di Agobardo e di Claudio di Torino. Qui fa da commento si riferisce al brano del Deuteronomio, vedi nota prec.

¹⁰ Le gerarchie degli spiriti erano state definite da Paolo di Tarso già in Col. 1, 16 ed Eph. 6, 12. Sia quelle angeliche che quelle infernali sono indicate con le stesse denominazioni.

¹¹ Qui ci si riferisce ai platonici, soggetto della frase originale.

¹² Traslitterazione latina del greco *λατρεία*, è necessario qui lasciare la forma latina della parola per non perdere il senso del confronto operato da Agostino.

¹³ Agostino intende qui riferirsi alla parola *δούλευμα*, che indica il servizio svolto dai servi per il padrone.

hanno parlato coloro che hanno fondato il linguaggio teologico, o sempre o così frequentemente che diventa quasi sempre, s'intende quel servizio che appartiene al culto [ad colendum] di Dio¹⁴. Pertanto, se si vuol indicare soltanto il culto per sé, è chiaro che non è dovuto soltanto a Dio. Si dice, infatti, onorare [colere] anche riferito agli uomini che celebriamo o in una commemorazione o in vita. E non solo si dice che sono onorate quelle entità, alle quali ci assoggettiamo con religiosa umiltà, ma anche alcune entità a noi sottoposte. Infatti, da questa parola viene il vocabolo che designa gli agricoltori [agricolae], i coloni [coloni] e gli abitanti [incolae] e non per altro motivo chiamano gli dèi stessi [cēlicoli] se non per il motivo che onorano [colant] il cielo, non certo venerandolo, ma abitandovi, quasi come coloni del cielo. Non si chiamano come i coloni, che debbono la propria condizione al suolo natò per l'esercizio dell'agricoltura sotto il dominio dei proprietari, ma nel senso indicato da un grande autore della lingua latina:

“Vi fu un'antica città, la abitavano i coloni di Tiro”¹⁵.

Li ha chiamati coloni da incolere e non da agricoltura. Per questo, anche le città fondate da città più grandi, come da uno sciamare dei cittadini, si chiamano colonie. E per questo, è quindi proprio vero che il culto, nel significato originario della parola, è dovuto soltanto a Dio, ma poiché si dice culto anche di altri oggetti, non si può in latino con una sola parola indicare il culto dovuto a Dio. Infatti, anche la stessa [parola] religione, sebbene non troppo precisamente quanto si vuole, ma sembrerebbe indicare il culto dovuto a Dio e per questo i nostri autori hanno tradotto con questo vocabolo la parola greca trescia¹⁶. Tuttavia poiché nell'uso linguistico latino, non degli analfabeti, ma anche dei grandi letterati, si dice che la religione è dovuta ai vincoli umani di parentela, di affinità e di qualunque altro legame sociale, quando si tratta il

¹⁴ Inizia a questo punto un discorso linguistico che è difficile rendere in italiano, perché si basa sulla corrispondenza etimologica tra il sostantivo ‘cultus’ ed il verbo ‘colere’, che in italiano si è in parte perso. Pertanto ho scelto di tradurre il verbo *colere* con l'italiano ‘onorare’, ma per chiarire le figure etimologiche presenti nel testo agostiniano, ho affiancato alla traduzione italiana il corrispondente termine latino in parentesi quadre.

¹⁵ VERG. *Aen.* 1, 12: *Urbs antiqua fuit tenuere Tyrii coloni.*

¹⁶ Traslitterazione latina del greco θρήσκεια.

problema del culto della deità, anche con quel vocabolo non si evita l'ambiguità, in modo da poter dire con sicurezza che la religione è soltanto il culto a Dio, perché sembra che questa parola eccezionalmente si estenda ad indicare il rispetto dell'umana consanguineità¹⁷. Anche la pietà, che i Greci chiamano eusebian¹⁸, propriamente significa di solito il culto a Dio. Tuttavia, per deferenza, si dice che questa si abbia anche verso i genitori. Invece, nel gergo popolare, questa parola si usa anche per indicare le opere di misericordia. Penso che il fatto si sia verificato perché Dio ordina che si compiano soprattutto queste opere e dichiara che gli sono gradite in luogo o a preferenza dei sacrifici. Da questo modo di parlare è derivato che anche Dio è definito pio. I Greci certamente in nessun loro modo di esprimersi lo definiscono euseben, sebbene il loro volgo usi eusebian in luogo di misericordia. Perciò in alcuni passi della Scrittura, affinché la distinzione appaia più chiara, hanno preferito dire non eusebian, che è composto dalle parole culto buono, ma teosebian, che è composto dalle parole culto a Dio. Noi [latini] non possiamo esprimere ambedue i significati con una sola parola. Dunque la parola greca latria in latino si traduce servizio, ma quello con cui onoriamo Dio; anche la parola greca trescia in latino significa religione, ma quella che abbiamo verso Dio o quella che noi non possiamo esprimere con la sola parola che essi hanno: eusebian, ma possiamo chiamarla culto di Dio. Affermiamo che essa è dovuta soltanto al Dio che è il vero Dio e rende dèi coloro che lo onorano. Tutti gli esseri dunque che sono immortali e felici nelle dimore del cielo, se non ci amano e non vogliono che noi siamo felici, non si devono certamente onorare. Se invece ci amano e ci vogliono felici, certamente ricevono questa volontà dallo stesso dal quale anche essi ricevono la felicità¹⁹.

Nello stesso libro poco dopo: A Lui dobbiamo il servizio, che in greco si dice latria tanto nelle varie pratiche rituali come in noi stessi. Singolarmente e tutti insieme siamo suoi templi, perché si degna di essere presente nella concordia di

¹⁷ L'etimologia della parola religione in latino viene qui fatta discendere da un composto del verbo *ligo*, cfr. LACT. 4, 28, (ripreso da AUG. anche in *Retract.* 1, 13, 9) che fa derivare l'etimologia di religione da *eligàre*, cioè "legare, vincolare", nel significato di legare l'uomo alla divinità.

¹⁸ Traslitterazione latina del termine greco εὐσεβείαν.

¹⁹ AUG. *De civ. Dei* 10, 1; cfr. *Conc. Paris.* (an. 825) 63.

tutti e in ciascuno, non più grande in tutti che in ciascuno, perché non si accresce nell'estensione e non diminuisce per divisione. Quando il nostro cuore è presso di lui diviene il suo altare; lo plachiamo mediante il sacerdozio del suo Unigenito; gli offriamo vittime cruento se combattiamo fino al sangue per la sua verità; bruciamo per lui un incenso dal profumo delicatissimo, quando bruciamo di pio e santo amore alla sua presenza; promettiamo e rendiamo a lui i suoi doni in noi e noi stessi; gli dedichiamo e consacriamo il ricordo dei suoi benefici nelle celebrazioni festive e nei giorni stabiliti, affinché col trascorrere del tempo non sopravvenga l'ingrato oblio; a lui sacrificiamo nell'altare del cuore l'offerta dell'umiliazione e della lode fervente del fuoco della carità. Per averne visione, come si potrà vedere, e per unirci a lui, ci purifichiamo da ogni contaminazione dei peccati e delle passioni disoneste e ci consacriamo nel suo nome. Egli è infatti principio della nostra felicità, egli fine di ogni desiderio. Scegliendolo, anzi scegliendolo di nuovo - perché l'avevamo perduto, trascurandolo - scegliendolo di nuovo dunque, poiché proprio da questo si fa derivare quella che è detta religione²⁰, tendiamo a lui con una scelta di amore, perché, pervenendo a Lui, possiamo trovare quiete, felici appunto perché perfetti in quel fine²¹.

Secunda quaestio (III) Il fatto che non si debba cercare altro mediatore tra Dio e gli uomini se non colui che è Dio ed uomo, [si ricava] dal nono libro dell'opera precedentemente ricordata di sant'Agostino: *La moltitudine che è felice, lo diviene nella partecipazione dell'unico Dio, mentre la moltitudine degli angeli cattivi è infelice per mancanza di tale partecipazione, la quale si oppone piuttosto per impedire, anziché interporsi per far conseguire la felicità e strepita, per così*

²⁰ Il senso di questa frase è chiaro se si collega all'etimologia della parola religione come derivante dal verbo *relego*, scelgo di nuovo. Qui, Agostino propone una diversa etimologia, rispetto a quella di Lattanzio (*Divinarum Institutionum liber IV*, 28, 2: *Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendo*, vedi nota prec.) e di Cicerone (*nat. deor.* 2, 28, 72: *qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso*), che invece faceva derivare religione da *relegere*, ossia "ripercorrere" o "rileggere", nel senso di osservare con scrupolo, intendendo una riconsiderazione diligente di ciò che riguarda il culto degli dèi.

²¹ AUG. *De civ. Dei* 10, 3, 2.

dire, anche mediante la moltitudine stessa, affinché non sia possibile giungere all'unico bene che rende felici, e per essere condotti a ciò non erano necessari molti mediatori, ma uno solo e quello stesso di cui partecipando si diviene felici. Questo è il Verbo di Dio, non creato, per mezzo del quale sono state create tutte le cose. Tuttavia non è mediatore in quanto Verbo; perché il Verbo sommamente immortale e felice è ben lontano dagli infelici mortali, ma è mediatore perché è uomo, con questo fatto stesso mostra che per quel bene, non solo felice ma anche che rende felici, non è necessario cercare altri intermediari, attraverso i quali supporre di costruirci una scala con cui raggiungerlo, perché il Dio felice e che rende felici, divenuto partecipe della nostra umanità, ci ha offerto la via più breve per partecipare alla sua divinità. Né, infatti, ci eleva fino agli angeli immortali e felici per essere anche noi immortali e felici, liberandoci dalla soggezione alla morte e al male, ma alla Trinità, perché anche gli angeli sono felici della sua partecipazione. Perciò quando nella forma di schiavo, per essere mediatore, volle essere inferiore agli angeli, rimase superiore ad essi nella forma di Dio, perché è sempre lui che in basso è la via della vita e in alto è la vita²².

Tertia quaestio (IV) Dal libro decimo della stessa opera, dove molto chiaramente il beato Agostino, con l'esempio del Signore Gesù Cristo, insegna che non si deve sacrificare a nessuna creatura, dicendo così: *Vi sono alcuni in verità i quali ritengono che i sacrifici visibili convengono agli altri dèi; al sommo vero Dio, in quanto invisibile, [convengono] cose invisibili; in quanto maggiore, cose maggiori; in quanto più perfetto, cose più perfette, quali sono gli omaggi di un'anima pura e di una buona volontà. Certamente non riflettono che questi [i sacrifici visibili] sono segni degli altri [quelli invisibili], come le parole pronunziate sono segni dei concetti. Perciò, in quanto lo preghiamo e lo lodiamo, rivolghiamo a lui dei suoni che hanno un significato, gli offriamo le stesse cose cui diamo significato nel cuore. Dunque quando sacrificiamo, dobbiamo riconoscere che il sacrificio visibile non si deve offrire ad altri che a*

²² AUG. *De civ. Dei*, 9, 15, 2

lui; noi stessi dobbiamo essere l'invisibile suo sacrificio nel nostro cuore. Allora gli angeli e gli spiriti più alti e potenti per bontà e pietà ci sostengono e godono con noi e ci aiutano allo scopo secondo le loro forze. Se volessimo offrire loro sacrifici, non li accettano e lo vietano apertamente, quando sono inviati agli uomini, in maniera che la loro presenza sia avvertita. Ve ne sono esempi nelle sacre Scritture. Alcuni ritennero di dovere, con l'adorazione o col sacrificio, deferire agli angeli l'onore dovuto a Dio ed è stato loro proibito dall'avvertimento degli angeli stessi e ordinato di deferirlo a lui, al quale solo appresero che è lecito [deferirlo]. Anche i santi di Dio hanno imitato i santi angeli. Infatti Paolo e Barnaba in Licaonia, avendo compiuto un miracolo di guarigione, furono creduti dèi e i Licaoni volevano immolare loro delle vittime; ed essi rifiutando con umile sentimento religioso, annunziarono loro il Dio in cui credere. Né per altro motivo i falsi dèi si arrogano orgogliosamente tali onori se non perché sanno che sono dovuti al Dio vero. Infatti, come dice Porfirio e alcuni ritengono, in realtà non godono del lezzo delle carogne, ma degli onori divini. In verità hanno dovunque grande abbondanza di lezzi e, se ne volessero di più, essi stessi potrebbero offrirseli. Dunque gli spiriti, che si arrogano la divinità, non si dilettono dell'odor di bruciato di un corpo qualsiasi, ma dell'animo del supplice, sul quale dominano, dopo averlo ingannato e sottomesso, sbarrando il cammino verso il Dio vero affinché l'uomo non sia suo sacrificio, nell'atto che si rende sacrificio a qualunque altro che Dio non è. Quindi il Mediatore, in quanto prendendo la forma di schiavo è divenuto l'uomo Cristo Gesù, mediatore di Dio e degli uomini, riceve nella forma di Dio il sacrificio assieme al Padre con cui è un solo Dio, tuttavia nella forma di schiavo preferì essere che accettare il sacrificio, affinché, persino in questa occasione, non si pensasse che si deve sacrificare a una creatura²³.

(V) Ancora dal libro X della predetta opera, poiché nessuna creatura che venera Dio vuole essere onorata al posto di colui, al quale essa stessa è sottomessa: *Quindi, qualunque spirito immortale, di qualsiasi valore sia insignito, se ci ama*

²³ AUG. *De ciu. Dei* 10, 19-20. Il brano risente delle controversie cristologiche che hanno acceso il dibattito per molti secoli circa la natura di Cristo; per Agostino l'accettazione della condizione umana nel Figlio di Dio coesiste con la sua natura divina.

come ama se stesso, vuole che noi, per esser felici, siamo soggetti a colui al quale anche egli felice è soggetto. Se dunque non onora Dio, è infelice, perché è privo di Dio; se poi onora Dio, non vuole essere onorato in luogo di Dio. Piuttosto lo accetta e lo favorisce con la forza della parola di Dio e dell'amore poiché è scritto "chi sacrifica agli dèi, e non soltanto a Dio, sarà divelto"²⁴. Infatti, per tacere ora di altre cose che sono pertinenti all'ossequio religioso con cui si onora Dio, non v'è alcuno il quale osi dire che il sacrificio non è dovuto soltanto a Dio. Molti atti poi sono stati usurpati al culto per essere deferiti a onori umani o per eccessiva umiltà o per detestabile adulazione. Tuttavia coloro ai quali vengono deferiti, sono considerati uomini ritenuti degni di onore e di venerazione e, se si riconosce loro molto, anche di adorazione. Chi ha potuto ritenere di dover sacrificare se non a colui che ha riconosciuto o pensato o immaginato come dio²⁵?

Quarta quaestio (VI) Dal libro di sant'Agostino *De uera religione*, soprattutto si deve cercare Dio in quelle righe: *Perciò, prima dobbiamo seguire, dice, coloro che affermano che l'unico sommo Dio è il solo vero Dio e il solo da onorare. Se presso costoro la verità non risplenderà, soltanto allora si dovrà andare altrove. Come, infatti, nella natura delle cose, maggiore è l'autorità di uno solo che tutto riporta all'unità e, come nel genere umano, nullo è il potere di una moltitudine che non sia unanime, cioè che non pensi in maniera unitaria, così nella religione, maggiore e più degna di fede deve essere l'autorità di coloro che propongono di adorare un unico Dio*²⁶.

(VII) Secondo la XXV omelia di San Gregorio papa²⁷ sui Vangeli, su come si debba ricercare Dio anche presso i santi: *Le guardie che custodiscono la città, ci*

²⁴ Ex. 22, 20.

²⁵ AUG. *De ciu. Dei* 10, 3-4.

²⁶ AUG. *De uera relig.* 25, 46. L'opera in questione, composta tra 389 e 391 mostra il pensiero di Agostino circa le superstizioni da eradicare dalle coscienze dei veri cristiani. Nel passo successivo a quello citato da Agobardo, il futuro vescovo d'Ippona esponeva la sua teoria sui miracoli (vedi *infra* in nota). L'insistenza sull'unità del popolo di Cristo è uno degli argomenti cardine del pensiero agobardino. Le eresie e le superstizioni si pongono come alterità e divisione e sono pertanto condannabili.

²⁷ Gregorio Magno (Roma, 540 circa – Roma, 12 marzo 604) nacque da famiglia appartenente all'élite sociale romana - *de senatoribus primis* lo definisce Gregorio di Tours, non è provata la tradizione che lo vuole membro

trovano mentre indaghiamo perché i santi Padri, che custodiscono lo stato della Chiesa, vengono incontro ai nostri buoni studi, affinché ci insegnino o con la loro parola o con i loro scritti. Quando li superiamo di un po' troviamo colui che amiamo, perché il nostro Redentore, anche se per umiltà fu uomo tra gli uomini,

della gens Anicia – da Gordiano *regionarius* e da Silvia, proprietaria fondiaria in Sicilia, i cui terreni consentiranno a Gregorio di dotare sei monasteri da lui fondati sull'isola. Che la famiglia fosse cristiana, lo testimonia lo stesso Gregorio che definisce il pontefice Felice III, *atauus meus* in un'omelia e nei *Dialogi*. Dovette ricevere un'istruzione di ottimo livello, che doveva comprendere anche la lettura di numerosi classici, come si può vedere dalle reminiscenze di essi nelle sue opere (specie Virgilio, Cicerone e Seneca) anche se ebbe un atteggiamento di condanna della cultura classica, che espresse nei *Moralia in Iob* e nella lettera a Desiderio di Vienne. Allo stesso modo è problematica la sua conoscenza delle altre lingue, Gregorio infatti smentisce di conoscere il greco, malgrado la sua permanenza a Costantinopoli e i rapporti con numerose personalità, che avrebbero dovuto perciò essere filtrati sempre dalla presenza di interpreti, vista la sua ignoranza della lingua, ma riceve e lesse lettere scritte in greco e utilizzò la versione della Bibbia dei Settanta. Fu *praefectus urbis* nel 573, anno nel quale perse il padre e venne in possesso della cospicua eredità, che decise di devolvere come detto precedentemente. Destinò la dimora del padre a Roma a monastero dedicato a Sant'Andrea, che attrasse ben presto l'attenzione di quell'élite aristocratica con esigenze spirituali, tanto che il monastero ricevette donazioni e lasciti. In esso fece apporre i ritratti dei suoi genitori ed il suo, legando così il monastero alla sua famiglia, ma già stabilendo un rapporto privilegiato tra religione ed immagine. Qui si formarono suoi collaboratori, come il monaco Agostino poi evangelizzatore della Britannia per incarico di Gregorio. La quiete del chiostro fu interrotta, quando il papa Pelagio II poco dopo il 579, lo ordinò diacono in vista del suo invio a Costantinopoli in qualità di apocrisario, dove restò fino al 586-587. Ritornato nel suo monastero vi rimase fino all'elezione a papa. Qui scrisse i *Moralia in Iob*, maturati a Costantinopoli e sollecitati dal vescovo Leandro di Siviglia che ne fu il destinatario, opera che fu ultimata intorno al 600, con un testo in 35 libri raccolti in 6 volumi, nei quali interpreta il testo biblico secondo i tre sensi della Scrittura: storico, allegorico e morale, ma rinnovando l'esegesi con l'aggiunta del quarto senso, *l'intelligentia contemplativa o coelestis*, che riporta il discorso alla conoscenza di Dio (H. De Lubac). La morte del papa Pelagio II, nel 590, avveniva in un momento drammatico, in cui si univano calamità naturali, l'inondazione del Tevere, la conseguente pestilenza e l'invasione longobarda. Per acclamazione popolare, il diacono Gregorio fu chiamato al soglio papale, carica alla quale egli tentò di sottrarsi, senza riuscirci. Così il 3 settembre del 590 si insediò sul trono di Pietro, data dalla quale si registrano le sue lettere conservate nello *scrinium* della Santa Sede, col titolo di *Registrum epistolarum*. L'originale non esiste più, ma il lavoro di ricostruzione ha stabilito che vi fossero ottocentoquarantasette lettere, più dieci, certamente autentiche, giunte in modo autonomo. Il *Registrum* permette di seguire le vicende del pontificato di Gregorio e i problemi che furono oggetto delle sue preoccupazioni, mostrando l'intreccio costante fra impegni amministrativi, cure ecclesiastiche e pastorali, interventi missionari, impegno politico e militare, senza dimenticare l'attività di scrittore. Esso rivela anche l'attività dell'episcopio lateranense, istituito sul modello imperiale, con un personale amministrativo prevalentemente ecclesiastico, secondo un processo di clericalizzazione dell'amministrazione pontificia, formato nelle *scholae*. Importanti decisioni di Gregorio riguardarono l'amministrazione dei *Patrimonia* di S. Pietro e il trattamento dei coloni ecclesiastici; la ristrutturazione delle chiese ed altri edifici ecclesiastici. A queste attività pontificali alternò quelle letterarie, con la raccolta delle *Homiliae XL in Euangelia* o *Sermones* che ricevettero il sigillo pontificio per segnare la loro autenticità, pronunciate tra il 12 novembre 590 e la fine di settembre 592; la *Regula Pastoralis*, manuale per la vita e l'opera dei vescovi e in generale di coloro che ricoprono il ministero pastorale; i *Dialogi* – in 4 libri: il primo e il terzo su santi italiani a lui coevi, il secondo monografico su san Benedetto da Norcia e il quarto riguarda in particolare il destino dell'anima dopo la morte e narra di alcune profezie; il *Commentum ad Regum Librum primum*. Tra le iniziative più importanti vi sono l'evangelizzazione della Britannia, grazie a Agostino di Canterbury, la pace e conversione dei Longobardi; la riforma del canto sacro, che da lui prese il nome di gregoriano. Morì il 12 marzo del 604. Per la vasta bibliografia su Gregorio Magno uno strumento utile è R. GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890/1989)*, Città Nuova, Roma 1990. Le opere di Gregorio Magno sono in *PL*, LXXV-LXXIX; e *PL Supplementum*, IV, a cura di A. Hamman, Paris 1967, coll. 1525-85. Per le edizioni dei singoli libri si rimanda al testo di Godding; per una biografia documentata vedi S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Viella, Roma 2004, pp. 21-138.

tuttavia per divinità fu al di sopra degli uomini. Quando dunque i vigili sono superati, si trova l'amato, perché quando vediamo che i profeti e gli apostoli sono sotto di lui, che per natura è Dio, lo consideriamo al di sopra degli uomini²⁸.

Con queste brevi annotazioni dalla predetta omelia sulla frase del Cantico dei cantici, quando una persona della santa Chiesa dice: *Avete forse visto colui che l'anima mia amò? Un po' oltre quelli ho trovato colui che l'anima mia ama*²⁹, vediamo ora che cosa dice il medesimo padre nel XVIII libro della Spiegazione su Giobbe circa le stesse parole. Dunque dice: *Poiché la Chiesa cerca il suo Redentore, non vuole riporre la speranza negli stessi antichi predicatori, essa dice "dopo essere andati un po' oltre quelli, ho trovato colui che l'anima mia ama. Infatti, non lo avrei potuto trovare, se non avessi voluto oltrepassare costoro"*³⁰.

Nella prima omelia del Vangelo secondo Giovanni, concorde con questo significato, il beato Agostino afferma, dicendo: *Giovanni è proprio uno degli stessi monti dei quali poco prima abbiamo cantato, dicendo: "Ho alzato i miei occhi verso i monti, donde mi verrà l'aiuto"*³¹. Dunque, fratelli carissimi, se volete capire, elevate gli occhi a questo monte; cioè, elevatevi verso l'evangelista, elevatevi alla sua comprensione. Ma poiché questi monti ricevono la pace, ma non può essere pace in chi ripone la speranza in un uomo, non innalzate gli occhi al monte, quasi pensando di dover collocare la vostra speranza in un uomo. E dite così: *"Ho levato i miei occhi ai monti dai quali mi verrà l'aiuto"*, perché subito aggiungete: *"Il mio aiuto viene dal Signore, che ha fatto il cielo e la terra"*³². Innalziamo quindi gli occhi ai monti, donde ci verrà l'aiuto. E tuttavia non è nei monti che dobbiamo riporre la nostra speranza; infatti i monti ricevono ciò che a noi trasmettono. Dobbiamo riporre la nostra speranza nella fonte da cui anche i monti la ricevono. Quando eleviamo i nostri occhi alle Scritture, perché le Scritture ci furono date per

²⁸ GREG. MAGNUS, *Homil. in Euang.* 25.

²⁹ Cant. 3, 3-4.

³⁰ GREG. MAGNUS, *Mor. in Iob*, 18, 49.

³¹ Ps. 120, 1.

³² Ps. 120, 2.

mezzo di uomini, noi eleviamo i nostri occhi ai monti donde ci verrà l'aiuto, ma tuttavia, poiché gli stessi uomini che redassero le Scritture non risplendevano di luce propria, ma la loro luce era "colui che illumina ogni uomo che viene in questo mondo"³³, era un monte anche quel Giovanni Battista che disse: "Non sono io il Cristo"³⁴. Perché nessuno, ponendo la speranza nel monte, si separasse da colui che illumina i monti, egli stesso confessa: "Poiché tutti abbiamo ricevuto dalla sua pienezza"³⁵, così devi dire: "Ho levato i miei occhi ai monti, donde mi verrà l'aiuto", non perché tu attribuisca ai monti l'aiuto che ricevi, ma soggiunga e dica: "L'aiuto mi verrà dal Signore, che ha fatto il cielo e la terra". Vi ho dunque fatto questi ammonimenti, o fratelli, affinché comprendiate che, quando avete elevato il cuore alle Scritture, mentre si dà lettura del passo del Vangelo: "In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio"³⁶, e le altre parole che sono state lette, voi avete così levato i vostri occhi ai monti. Voi infatti non trovereste la capacità di pensarle affatto, se non avessero rivelate queste cose. E' dunque dai monti che vi viene l'aiuto, per potere almeno udire queste cose; se non siete ancora in grado di capire ciò che avete udito, invocate l'aiuto del Signore, che ha fatto il cielo e la terra. Perché i monti hanno potuto parlare in modo che essi non possono illuminare: perché essi stessi sono stati illuminati con l'udire. Perciò, colui che ha detto queste cose, le ha ricevute a sua volta: quel Giovanni che stava appoggiato sul petto del Signore e dal petto del Signore beveva ciò che ora a noi comunica. Ma egli vi offre solo delle parole. Ma devi capirne il senso quindi dalla fonte donde beveva egli stesso che te le comunica"³⁷.

Cose simili a queste dice il medesimo dottore nella XII omelia della suddetta opera, quando tratta le parole di Giovanni Battista, che Giovanni rivolse ai suoi discepoli, dicendo: *Nessuno può ricevere alcunché, se non gli sia stato dato dal cielo. Voi stessi siete testimoni che io ho detto: "Non sono io il Cristo"³⁸. Come*

³³ Cfr. Ioh. 1, 9.

³⁴ Ioh. 1, 20.

³⁵ Ioh. 1, 16.

³⁶ Ioh. 1, 1.

³⁷ AUG. *In Ioh. Euang. tract.* 1, 6-7.

³⁸ Ioh. 3, 26-28.

a dire: Perché volete ingannare voi stessi? Non ricordate in quali termini voi stessi mi avete posto tale questione? Che cosa mi dicevate? Rabbi, colui che era con te quand'eri oltre il Giordano, al quale hai reso testimonianza. Ebbene, sapete quale testimonianza io gli ho reso. Ora potrei dirvi che lui non è quello che vi ho detto? Io che ho avuto dal cielo di essere qualcosa, volete che sia falso in modo da parlare contro la verità? Nessuno può ricevere alcunché, se non gli sia stato dato dal cielo. Voi stessi siete testimoni che io ho detto: "Non sono io il Cristo". "Non sei tu il Cristo? Chi sei, allora, se sei più grande di lui perché sei stato tu a battezzarlo?" Sono stato mandato; io sono l'araldo, lui è il giudice. Ho ascoltato anche una testimonianza molto più ardente e molto più esplicita. Notate ciò che si riferisce a noi; badate a ciò che dobbiamo amare; badate che amare un uomo al posto di Cristo è adulterio. Perché dico questo? Poniamo attenzione alla voce di Giovanni: poteva ingannarsi nei suoi confronti, poteva egli stesso considerarsi ciò che non era. Rifiutò l'onore che non gli spettava e si tenne saldamente alla verità. Considerate che cosa dice di Cristo e cosa di se stesso: "E' lo sposo che ha la sposa. Siate casti, amate lo sposo". Ma chi sei tu che ci dici: "E' lo sposo che ha la sposa"³⁹?" L'amico dello sposo, che gli sta accanto e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo⁴⁰.

E poco dopo dice: Guarda come sta saldo. "Non son degno di sciogliere il legaccio del suo sandalo"⁴¹". Ti sai umiliare, perciò stai in piedi, perciò non cadi, perciò lo ascolti e sei felice alla voce dello sposo. Anche l'apostolo, amico dello sposo, anch'egli è geloso, non per sé, ma per lo sposo. Ascolta la voce dell'amico geloso. Disse: Io sono geloso per voi della gelosia di Dio; non della mia gelosia, non per me, ma della gelosia di Dio. Da dove viene questa gelosia? E come nasce? Gelosia di chi? Per chi? Vi ho fidanzati, infatti, a un solo sposo, per presentarvi a Cristo quale vergine pura. Che cosa temi dunque? Perché sei geloso? "Temo - egli risponde - che, come il serpente con la sua astuzia sedusse Eva, così le vostre menti si lascino corrompere, sviandosi dalla purezza che è in

³⁹ Ioh. 3, 29.

⁴⁰ AUG. *In Ioh. Euang. tract.* 13, 9-10.

⁴¹ Ioh. 1, 27.

Cristo⁴²”. La Chiesa tutta intera viene chiamata vergine. Voi vedete e vi rallegrate che diverse sono le membra della Chiesa ed è ricca di distinti doni: alcuni sono sposati e alcune sposate; alcuni sono rimasti vedovi e non cercano un'altra moglie e alcune sono rimaste vedove e non cercano un altro marito; altri si conservano integri sin dalla fanciullezza e altre hanno consacrato a Dio la loro verginità. Diversi sono i doni, ma tutti insieme formiamo una sola vergine. Dove risiede questa verginità? Non necessariamente nel corpo. Quella fisica è di poche donne; quanto agli uomini (se si può parlare di verginità), la santità, anche l'integrità fisica nella Chiesa è di pochi ed è una componente particolarmente degna di onore. Le altre sono membra del corpo, ma tutte conservano la verginità nello spirito. Cos'è la verginità dello spirito? Una fede integra, una speranza solida, una carità sincera. Era questa la verginità che quello, geloso per lo sposo, temeva venisse corrotta dal serpente. Come infatti un membro del corpo viene profanato in un determinato luogo, così la seduzione della lingua viola la verginità del cuore⁴³.

Quinta quaestio (VIII) Un passo dal nono libro de *La città di Dio* di sant'Agostino sostiene che sebbene sia santi angeli che uomini potrebbero ricevere il nome di dèi, tuttavia i medesimi santi angeli non possono affatto essere chiamati dèi degli dèi, cioè dei santi. A questa considerazione si collega il fatto che, se i santi angeli non possono essere definiti come dèi degli uomini, ancor meno possono esserlo gli uomini. Il medesimo dottore pertanto dice: *Tuttavia quando ci chiedono: se gli uomini sono stati considerati dèi perché appartengono al popolo di Dio, al quale Dio parla per mezzo di angeli o uomini, quanto più sono degni di questo nome esseri immortali che godono della felicità alla quale gli uomini aspirano a giungere, adorando Dio? Che cosa risponderemo se non che non a caso nella Scrittura sono stati considerati dèi più esplicitamente gli uomini che gli spiriti immortali e felici, ai quali noi saremo eguali, come ci è stato promesso, dopo la resurrezione, perché la debolezza nella fede non osasse evidentemente a causa*

⁴² II Cor. 11, 2-3.

⁴³ AUG. *In Ioh. Euang. tract.* 13, 12.

della loro superiorità stabilire come dio per noi qualcuno di essi? Questo nell'uomo era facile evitarlo. E gli uomini del popolo di Dio dovevano più apertamente essere considerati dèi, affinché fossero più stabili nella fiducia che il loro Dio fosse quello che è chiamato dio degli dèi. E sebbene siano chiamati dèi gli spiriti immortali e felici che sono nei cieli, tuttavia non sono stati considerati dèi degli dèi, cioè dèi degli uomini appartenenti al popolo di Dio ai quali è stato detto: "Io ho detto che siete tutti dèi e figli dell'Altissimo⁴⁴". Da qui viene ciò che dice l'apostolo: "Vi sono esseri considerati dèi tanto nel cielo come sulla terra come abbiamo molti dèi e molti signori. Tuttavia abbiamo un solo Dio Padre, dal quale sono tutte le cose e anche noi in lui e un solo signore Gesù il Cristo, per mezzo del quale sono tutte le cose e anche noi per mezzo di lui⁴⁵".

(IX) Stando così queste cose, c'è una misura della gloria divina o angelica⁴⁶ o anche umana, come Alcimo⁴⁷ Avito vescovo di Vienne dice nel *Dialogo* in cui parla col re Gundobado⁴⁸: *Tuttavia, mi accusate di questo, voi che separate il Padre e il Figlio dall'uguaglianza della gloria celeste [considerandolo] alla stregua di una creatura angelica, cioè che ci sia illecitamente [da parte mia] una sorta di invidia dell'onore attribuito alle potenze divine, quando dite: "Dunque dobbiamo glorificare anche gli angeli, gli arcangeli e qualunque creatura sia nell'alto dei cieli". Sebbene questo non riguardi affatto la questione, ancora per il momento non lo nego così del tutto, quasi temessimo di glorificare una creatura sublime ed eccelsa. Infatti, c'è un grado della gloria divina, di quella angelica ed anche di quella umana, che troviamo, in molti passi delle Scritture, assegnata ai meriti dei santi e ai privilegi dei re, senza vizio di adulazione. Infatti, questa, che è la prima gloria tra gli uomini, l'hanno tutti i suoi santi e*

⁴⁴ Ps. 82, 6.

⁴⁵ AUG. *De ciu, Dei*, IX, 23, 2; la citazione è di I Cor. 8, 5-6.

⁴⁶ *De pict.* 9, 1, *euangelicę*. Ho sostituito la parola presente nel testo con *angelicae*. Infatti, il termine *euangelicę* non ha senso in questo contesto, che evidentemente anticipa la frase del vescovo Avito, riportata poco oltre a paragrafo 9, linea 10: *est quippe diuinę, est angelicae, est etiam humanę gloriae modus*. L'editore non fornisce indicazione in proposito, perciò dobbiamo presumere che la lezione del manoscritto *P* sia chiara e non è stata corretta dai precedenti editori. Si può pensare quindi ad una svista del copista.

⁴⁷ *De pict.* 9, 2, *Alchimus*. La stessa forma è riportata anche in *De iud. superst.* 4, 1.

⁴⁸ *De pict.* 9, 3: *Guntbado*. Circa le diverse grafie del nome Gundobado, presenti nelle opere di Agobardo, vedi capitolo 5.4. Traduzione: *Divine sentenze contro il giudizio di Dio*, in nota.

nel Vangelo il Signore dice che “neppure Salomone in tutta la sua gloria è vestito come un fiorellino di giglio nella sua naturale bellezza⁴⁹”.

Sexta quaestio (X) Ascoltiamo ora il beato Girolamo⁵⁰ che predica cose simili a queste. Infatti, dice nella lettera che inviò al prete Ripario a proposito dell’eresia di Vigilanzio⁵¹: *Noi, invece, non abbiamo il culto di adorazione non dico delle reliquie dei martiri, ma neppure del sole e della luna, degli angeli, degli arcangeli, né dei serafini, né dei cherubini e di ogni nome che si pronuncia in questo mondo e nel futuro; né serviamo creature piuttosto che il Creatore, che è benedetto nei secoli. Invece, onoriamo le reliquie dei martiri, in modo da adorare colui al quale appartengono i martiri; onoriamo i servi, in modo che gli*

⁴⁹ Questo brano assieme agli altri riportati in 4.6. *Traduzione: Contro la legge di Gundobado*, testimonierebbe l’esistenza di un’opera di Avito che riportava i dialoghi avuti col re burgundo, vedi *Dial. cum Gundob.* 2, 9, *MGH*, AA VI, 2, p. 2. Il brano qui riportato in *De pict.* 9, 3-15, fu considerato da J. SIRMOND, *Sextus Alcimus Ecditius Auitus*, Paris 1643 parte dell’opera perduta di Avito *Contra Arrianos*. Per la questione vedi 4.3. *Un campione dell’ortodossia, Avito di Vienne*. Il brano è particolarmente interessante perché affronta la questione della dossologia cattolica in contrasto con quella ariana, come riferito a 6.3. *La struttura del testo*.

⁵⁰ Girolamo nativo di Stridone in Dalmazia intorno al 347, apparteneva a famiglia agiata e dopo i primi studi locali, si perfezionò a Roma presso Elio Donato in grammatica e forse in retorica con Mario Vittorino. A 20 anni circa si convertì e fu battezzato. Dopo una prima esperienza comunitaria ad Aquileia, si diresse in oriente per iniziare la pratica ascetica. Nel 380 fu ordinato prete ad Antiochia dove apprese anche l’ebraico. Recatosi a Roma per un concilio, per la sua grande cultura fu apprezzato da papa Damaso che gli chiese di produrre una nuova traduzione delle Scritture in latino, sarà questa la *Vulgata* condotta sul testo dei Settanta, destinata ad essere il testo di riferimento della cristianità fino al concilio Vaticano II. Divenuto guida spirituale di molte matrone romane. Ritiratosi di nuovo in Palestina, fu raggiunto qui da una sua discepola, Paola, e dalla figlia di lei Eustochio, con le quali fondò due monasteri a Betlemme, dopo aver viaggiato molto. Nel monastero presso la Grotta della Natività, egli pubblicò le sue opere. Innumerevoli gli scritti di Girolamo, dai commentari ai libri biblici alle epistole che ne testimoniano i contatti con le più grandi personalità del suo tempo, le innumerevoli polemiche specie sulla metodologia della traduzione, come quella che ebbe con Rufino di Aquileia. Morì a Betlemme nel 420. È tra gli autori più cari ad Agobardo, che lo cita molto spesso, persino, come vedremo senza esplicitarne il nome, quasi appropriandosi del suo pensiero ed identificandosi con esso. Vedi *Acta Sanctorum*, 30 sept.; M. BETTINI, *La letteratura latina*, v. 3, La Nuova Italia, Firenze 1995, pp. 761-769; *PL* 21-30, 73, 113-114, 165. L’edizione critica di quasi tutte le opere di Girolamo è in *CCSL* edite da Brepols.

⁵¹ Vigilanzio era un laico che si era dato agli studi religiosi. Proveniva da Cominges, nella regione del Midi-Pyrénées in Francia. Raccomandato da San Paolino di Nola a San Girolamo, fu presso di lui qualche tempo, ma presto entrò in rotta con questi, che definiva origenista, poiché leggeva i libri di Origene. Più tardi, dal monaco Ripario, Girolamo apprese della predicazione di Vigilanzio e ne condannò i seguenti errori: egli biasimava con Giovaniano il professare la continenza; condannava la venerazione delle reliquie dei martiri e chiamava cinerai e idoli coloro che le onoravano; condannava l’accendere i ceri nel giorno in loro onore come una superstizione pagana; sosteneva che i fedeli dopo la morte non potevano più pregare gli uni per gli altri, valendosi d’un passo del libro apocrifto di Esdra; condannava le pubbliche veglie nelle chiese; biasimava l’invio di elemosine a Gerusalemme; biasimava in generale la vita monastica, dicendo che era inutile al prossimo. Questa setta di Vigilanzio non fu condannata da alcun concilio, ma non ebbe molto seguito e presto si estinse. Per una bibliografia sul personaggio: A. M. DE’ LIGUORI, *Istoria delle eresie colle loro confutazioni*, t. I, Venezia 1773, pp. 128-129; W. S. GILLY, *Vigilantius and his time*, London 1844; A. RÉVILLE, *Vigilance de Calagurris. Un chapitre de l’histoire de l’ascétisme monastique fin du 11e siècle*, Paris 1902.

*onori resi ai servi si riversino sul Signore, che dice: "Chi accoglie voi, accoglie me"*⁵².

(XI) È d'accordo con questo il beato Agostino, nel primo libro de *La città di Dio*, quando così dice: *Non per questo si devono abbandonare e trascurare i corpi dei morti che erano giusti, dei quali lo Spirito si è servito santamente come di strumenti e mezzi per tutte le opere buone. Se infatti la veste e l'anello di un padre o altro oggetto simile è tanto più caro ai posteri quanto è maggiore l'affetto verso i genitori, per nessun motivo si devono trascurare i corpi che portiamo certamente in una più intima unione di qualsiasi vestito. Questi non sono adibiti come un ornamento o arnese che s'impiega fuori di noi, ma riguardano la stessa natura umana. Per questo anche i funerali degli antichi giusti furono preparati con doveroso rispetto, celebrate le esequie, provveduta la tomba ed essi stessi, mentre ancora vivevano, avevano dato disposizioni ai figli sulla tumulazione ed anche sul trasferimento del proprio corpo*⁵³. *Anche lo stesso Signore, che sarebbe risorto il terzo giorno, elogia l'opera buona di una donna pietosa e raccomanda che si debba elogiare, perché ha versato un unguento prezioso sopra le sue membra e lo ha fatto per doverlo seppellire*⁵⁴. *Nel Vangelo, si ricordano con lode coloro che con diligente ossequio si presero cura di coprire e tumulare il suo corpo staccato dalla croce*⁵⁵. *Tuttavia questi testi autorevoli non sostengono ciò, perché vi sia sensibilità nei cadaveri, ma per la provvidenza di Dio, al quale sono graditi anche tali pietosi uffici; essi significano che anche i corpi dei morti servono a sostenere la fede nella resurrezione*⁵⁶.

Ancora Agostino nell'VIII libro della medesima opera: *Né tuttavia istituamo templi, sacerdozio, misteri e sacrifici per i martiri, perché non essi, ma il loro*

⁵² HIER. *Epist.* 109, 1; cfr. *Conc. Paris.* (an 825), 47; cit. Luc. 10, 16. Il brano è molto importante per giustificare il culto delle reliquie che era profondamente radicato nella società carolingia.

⁵³ *De pict.* 11, 2-13, cfr. AUG. *De cura pro mortuis gerenda*, 3, 5, e *De ciu. Dei*, 1, 13. Nel brano del *De pict.* 11, 2-22 manca una frase del testo di Agostino: *Et Tobias sepeliendo mortuos Deum promeruisse, teste angelo, commendatur.*

⁵⁴ Cfr. Matth. 26, 6-13.

⁵⁵ Matth. 27, 57; Mar. 15, 42; Luc. 23, 52; Ioh. 19, 38.

⁵⁶ AUG. *De ciu. Dei* 1, 13. Sulla partecipazione delle reliquie alla resurrezione nel giorno del giudizio abbiamo visto il passaggio dei *Libri Carolini* nel par. 6.5. *La struttura del testo, sexta quaestio.*

Dio è Dio per noi. Veneriamo, è vero, le loro tombe, in quanto furono uomini di Dio e combatterono fino alla morte fisica per la verità, affinché fosse riconosciuta la vera religione nella confutazione delle false e inventate, cosa che se alcuni prima del cristianesimo pensavano, stavano zitti per timore. Chi dei fedeli ha però udito mai che il sacerdote in piedi all'altare, anche se eretto sul corpo di un martire a onore e adorazione di Dio, dica nelle preghiere: "Ti offro il sacrificio, o Pietro o Paolo o Cipriano", poiché sulle loro tombe si offre il sacrificio a Dio che li ha resi uomini e martiri e li ha associati ai suoi angeli nella gloria del cielo, in modo che, con quel rito, noi ringraziamo il vero Dio per le loro vittorie, ci sproniamo alla imitazione di tali corone e palme, invocato il suo aiuto nel ridestare il loro ricordo? Quindi tutti gli atti di ossequio dei devoti che si compiano nei sepolcri dei martiri sono decoro delle tombe, non misteri o sacrifici a morti come a dèi. Alcuni vi recano anche il proprio cibo (i cristiani migliori non lo fanno e in molte regioni non esiste questa usanza). Tuttavia quelli che lo fanno, dopo averlo collocato vicino, pregano e poi lo portano via per cibarsene e per offrirne anche ai bisognosi e intendono che il cibo venga santificato per loro mediante i meriti dei martiri, nel nome del Signore dei martiri. Invece sa che questi non sono sacrifici per i martiri chi conosce l'unico sacrificio dei cristiani, che si offre anche là. Noi dunque non adoriamo i nostri martiri con onori divini o con delitti umani, come i pagani adorano i propri dèi, né offriamo loro sacrifici e non scambiamo le loro dissolutezze per loro misteri⁵⁷.

Dice anche nel libro che scrisse sulla creazione in sei giorni: Quanto al fatto che Giacobbe rizzò la pietra che s'era posta [come guancia] sotto il capo e la eresse come un monumento e versò su di essa dell'olio, non compì alcun atto somigliante all'idolatria. Né allora, infatti, né in seguito visitò abitualmente la pietra, adorandola od offrendole sacrifici, ma fu un segno profetico molto

⁵⁷ ID. *ibid.* 8, 27, 1-2; cfr. *Conc. Paris.* (an. 825) 46.

*chiaro che ha relazione all'unzione, in conseguenza della qual cosa il nome di Cristo deriva da crisma*⁵⁸.

Non solo non si deve sacrificare ad una pietra, ma neppure ad una qualche creatura corporea o incorporea, né si deve costruire un tempio in onore di qualcuno ad eccezione del solo vero Dio. Questo attesta il beato Agostino tanto con altri quanto nella disputa che tenne faccia a faccia con Massimo il Manicheo⁵⁹: *Se lo Spirito Santo non fosse Dio, certamente non avrebbe noi come tempio. Però nell'apostolo è scritto: "Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi?"*⁶⁰ *E ancora: "Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete da Dio?"*⁶¹ *Se facessimo un tempio di legno e di pietra a un qualche angelo eminentissimo, non saremmo forse colpiti da anatema da parte della verità di Cristo e della Chiesa di Dio, per il fatto di riservare a una creatura quella servitù che si deve solo a Dio*⁶²?

(XII) Dio dunque è il solo, come già molte volte precedentemente abbiamo dimostrato, nel quale dobbiamo riporre la speranza della nostra felicità, come lo stesso padre suggerisce con queste parole nel primo libro del *De doctrina christiana*, dicendo: *Se noi compiamo opere di misericordia e ci occupiamo di qualcuno, lo facciamo certo per suo vantaggio e questo abbiamo di mira, derivandone, non so come, anche un vantaggio nostro, poiché Dio non lascia senza ricompensa l'opera di misericordia, che eroghiamo a vantaggio del bisognoso. Questa ricompensa somma consiste poi nel godere di lui, e, tutti noi*

⁵⁸ AUG. *Quaest. in Hept.* 1 (Gen), 84. Agostino commenta il passo di Genesi 28, 12-17, in cui si narra che Giacobbe, in fuga dal fratello Esaù a cui con l'inganno (il famoso piatto di lenticchie) aveva rubato la primogenitura, si fermò di notte a riposare e, mentre dormiva con la testa poggiata su una pietra a mo' di cuscino, sognò una scala che prodigiosamente univa la terra e il cielo, sulla quale gli angeli salivano e scendevano mentre la voce di Dio diceva a Gaicobbe che avrebbe vegliato sempre su di lui e lo avrebbe ricondotto in quel paese. Al risveglio, Giacobbe piantò la pietra su cui aveva poggiato la testa nel terreno, la unse d'olio in segno di consacrazione e chiamò quel luogo Betel, la casa di Dio.

⁵⁹ *De pict.* 11, 59: *Maximo Manichaeo*. Massimo il Manicheo non esiste. Il passo a cui fa riferimento Agobardo, infatti, è tratto dalla conferenza *Collatio cum Maximino episcopo arianorum* (per la bibliografia, vedi *infra* in nota), tenuta da Agostino nel 427 o 428. Massimino era un vescovo ariano venuto con altri ariani ad Ippona, al seguito del nuovo governatore Sigisvultus, inviato contro il governatore ribelle, generale Bonifacio, di cui fu successore. Con Massimino, Agostino dovette discutere pubblicamente di problemi trinitari. Numerosi sono gli scritti antimanichei di Agostino, ma in nessun titolo compare il nome Massimo.

⁶⁰ I Cor. 3, 16.

⁶¹ Id. 6, 19.

⁶² AUG. *Collat. cum Maxim.*, PL 42, col. 722.

che godiamo di lui, godiamo anche di noi gli uni degli altri attraverso di lui. Infatti, se facciamo ciò in noi stessi, rimaniamo fermi nella via e riponiamo la speranza della nostra beatitudine o nell'uomo o nell'angelo. La qual cosa si attribuiscono anche l'uomo e l'angelo superbi, che godono che in loro sia riposta la speranza degli altri. Invece l'uomo e l'angelo santi piuttosto ristorano noi stanchi e desiderosi di arrestarci e riposarci in loro, o mediante quelle risorse che hanno ricevute per noi o magari ricorrendo anche a quelle che hanno ricevuto per loro stessi. E in tal modo ristorati, ci sospingono a marciare verso colui, godendo del quale siamo come loro beati. Al riguardo grida l'apostolo: O che forse Paolo è stato crocifisso per voi? O in nome di Paolo siete stati battezzati⁶³? E ancora: Né chi pianta è qualcosa, né chi irriga, ma Dio che fa crescere⁶⁴. E l'angelo ammonisce l'uomo che lo adora, affinché adori il Signore sotto il cui potere è anche egli servo⁶⁵. Quando godi di un uomo in Dio, godi di Dio piuttosto che dell'uomo. Godi infatti di colui che ti rende beato, e ti allierai per aver raggiunto colui nel quale riponi la speranza che venga. In tal senso, Paolo dice a Filemone: Sì, fratello, io godrò di te nel Signore⁶⁶. Se non avesse aggiunto: Nel Signore e avesse detto soltanto: Io godrò di te, avrebbe riposto in lui la speranza della sua felicità⁶⁷.

Septima quaestio (XIII) Il fatto che invece solo una creatura razionale possa essere resa felice e non abbia questo stesso bene se non da Dio, lo stesso dottore lo attesta nel XI libro del *De civitate Dei*, che così dice: *Non c'è bene della creatura ragionevole o intelligente grazie al quale essa è felice, all'infuori di Dio. Così sebbene non ogni creatura possa essere felice (infatti, le bestie, le piante, le pietre e altre cose del genere non hanno e non conseguono questo dono), tuttavia quella che ne è capace, non lo può da sé, poiché è stata creata dal nulla, ma per mezzo di colui dal quale è stata creata. Raggiunto questo è felice, perduto questo è infelice. Ed egli che è felice non di altro, ma del suo stesso bene, non può*

⁶³ 1 Cor. 1, 13.

⁶⁴ 1 Cor. 3, 7.

⁶⁵ Cfr. Ap. 19, 10.

⁶⁶ Fm 20.

⁶⁷ AUG. *De doctr. christ.* 1, 32-33.

divenire infelice perché non può perdere se stesso. Affermiamo dunque che il bene immutabile non è se non Dio uno, vero, felice e che le cose che ha creato sono certamente buone, perché sono da lui, ma mutevoli, perché non sono state create dal suo essere, ma dal nulla. Dunque quantunque non siano i beni più grandi, perché Dio è un bene superiore ad esse, tuttavia sono grandi quei beni mutevoli, che possono, affinché siano felici, esser uniti al bene immutabile, che è il loro bene, al punto che senza di lui sono necessariamente infelici⁶⁸.

Dal libro De uera religione: La nostra religione non consista nel culto dei corpi eterei e celesti ... ma nella contemplazione di colui del quale sono felici.

Non è certo la visione di un angelo che ci rende beati, ma la visione della verità, per la quale amiamo anche gli angeli e con loro ci rallegriamo. E non proviamo invidia per il fatto che godono della verità in maniera più adeguata e senza alcun impedimento; al contrario, li amiamo di più perché anche a noi il nostro comune Signore ha ordinato di sperare qualche cosa di simile. Perciò li onoriamo con amore, non con animo da schiavi e senza innalzare loro templi; infatti non vogliono essere onorati così da noi, perché sanno che noi stessi, quando siamo buoni, siamo templi del sommo Dio⁶⁹.

Infatti anche quando i suoi angeli esaudiscono, Dio esaudisce in essi, come in un suo tempio non costruito dall'uomo, come in tutti i suoi santi, nel tempo si compiono i decreti contemplati nella sua legge eterna.

Né deve turbare il fatto che, sebbene sia invisibile, spesso si ricorda che è apparso visibilmente ai patriarchi⁷⁰. Come il suono, infatti, con cui si ode un pensiero formulato nel silenzio dell'intelligenza, non è il pensiero stesso, così la figura con cui si manifestò Dio costituito nella sua natura invisibile non era ciò che è lui. Tuttavia egli appariva nella figura visibile, come il pensiero stesso si ode nel suono della voce. Essi non ignoravano di vedere Dio invisibile in un aspetto corporeo, che non era lui. Infatti, anche Mosè parlava con lui che

⁶⁸ AUG. *De ciu. Dei* 12, 1.

⁶⁹ AUG. *De vera relig.* 55; cfr. *Conc. Paris.* (an. 825) 45; cfr. I Cor. 3, 16.

⁷⁰ Cfr. Gen 3, 8, 6, 12, 12, 1, 28, 13, 32, 30; cfr. Ex 3, 6; cfr. Num. 12.

*parlava a sua volta e tuttavia gli diceva: Se ho trovato grazia davanti a te, mostrami te stesso affinché ti veda consapevolmente*⁷¹.

(XIV) Ancora Agostino nel V libro del *De Trinitate*, dice: *Tutto ciò che si afferma della natura immutabile, invisibile, sommamente vivente e che basta a se stessa si deve misurare diversamente secondo la consuetudine delle realtà visibili, mutevoli, mortali, miserabili. Ma quando, dice, anche tale fatto cade sotto i nostri sensi corporei e ciò che noi siamo nella nostra vita interiore, ci sforziamo di comprendere con la nostra scienza e non ci riusciamo. Tuttavia il sincero sentimento religioso non si infiamma sulle cose divine ed ineffabili che ci sovrastano senza impudenza, non quanto lo gonfia l'arroganza delle proprie forze, ma quanto lo infiamma la grazia dello stesso Creatore e Salvatore. Con quale intelletto infatti l'uomo comprende Dio, egli che non comprende ancora il suo stesso intelletto con il quale vuol comprendere quello? E se invece lo comprende, avverta con diligenza che non c'è nella sua natura nulla di migliore e veda se vi scopra lineamenti di forme, splendore di colori, grandezza spaziale, distanza di parti, distinzione di una massa, qualche movimento nello spazio o qualsiasi cosa del genere. Certamente non troviamo nulla di queste cose in colui del quale non troviamo niente di meglio nella nostra natura, cioè nel nostro intelletto, con il quale attingiamo la sapienza, per quanto ne siamo capaci. Ebbene ciò che non troviamo in ciò che vi è di migliore in noi, non dobbiamo cercarlo in lui perché è di gran lunga migliore di ciò che vi è di migliore in noi, di modo che concepiamo dunque Dio, se possiamo, per quanto lo possiamo*⁷², *grande senza quantità, creatore senza necessità, presente senza localizzazione, contenente tutte le cose ma senza corporeità, tutto presente dappertutto senza luogo, sempiterno senza tempo, autore delle cose mutevoli senza alcun mutamento di sé e non soggetto a nulla. Chiunque concepisce Dio a questo modo, sebbene non possa ancora scoprire perfettamente ciò che è, evita almeno devotamente, per quanto può, di attribuirgli ciò che non è*⁷³.

⁷¹ AUG. *De ciu. Dei* 10, 12-13; Ex 33, 32.

⁷² In questo punto Agostino ha: *sine qualitate bonum* (buono senza qualità), che manca nel testo citato da Agobardo.

⁷³ AUG. *De Trinit.* 5, 1; cfr. Eccli 43, 34-37.

(XV) Ma quanto le cose visibili impediscano di comprendere quelle invisibili e quanto l'amore delle cose corporee, seppure buone, impedisca la contemplazione di quelle spirituali, lo dimostra lo stesso Signore, dicendo: *Tuttavia, io vi dico la verità: è bene per voi che io me ne vada*⁷⁴, *perché se non vado non verrà a voi il Paracleto; ma se vado, ve lo manderò*⁷⁵. Nelle quali parole lo spesso nominato padre Agostino [insegna] che ci sia questo significato: *E' bene per voi che questa forma di servo si allontani da voi; è vero, io abito in mezzo a voi come Verbo fatto carne, ma non voglio che continuiate a rimanere attaccati a me ancora in modo sensibile e, soddisfatti di questo latte, desideriate restare sempre bambini*⁷⁶. *Se non vi sottraggo i delicati alimenti con cui vi ho allevati, non sentirete il desiderio di un cibo più solido; se non cesserete di essere bramosi in modo carnale*⁷⁷, *non sarete in grado di accogliere lo Spirito. Infatti che significa: Se non vado, non verrà a voi il Paracleto*⁷⁸? *Forse che restato qui, non poteva mandarlo? Chi potrebbe dire questo? Né infatti da dove quello si trovava*⁷⁹ *questo si mosse*⁸⁰. *E allora, che significa: Se non vado, non verrà a voi il Paracleto, se non che non potete ricevere lo Spirito Santo se non smettete di amare Cristo secondo la carne? Ecco perché colui che aveva già ricevuto lo Spirito [diceva]: Anche se abbiamo conosciuto Cristo, dice, secondo la carne, ma ora ormai non lo conosciamo più*⁸¹. *Infatti colui che ha conosciuto spiritualmente il Verbo fatto carne non chiamò secondo la carne la stessa carne di Cristo. Senza dubbio è questo che ha voluto far capire il buon maestro,*

⁷⁴ *De pict.* 15, 4 e 22, *habiero* invece di *abiero* di AUG. *In Ioh. Euang. tract.* 94, 4-5.

⁷⁵ *Ioh.* 16, 7.

⁷⁶ In AUG. *In Ioh. Euang. tract.* 94, 4-5, si ripete la frase: *Expedit u ut ego uadam. Si enim non abiero, Paracletus non ueniet ad uos*, che manca nel testo agobardino.

⁷⁷ *De pict.* 15, 11: *si carnaliter esurire non destiteritis*; nel testo di AUG. *In Ioh. Euang. tract.* 94, 4-5: *si carni carnaliter haeseritis* (trad.: se carnalmente restate legati alla carne).

⁷⁸ Nel testo agobardino manca la ripetizione della seconda parte della frase che invece compare in AUG. *In Ioh. Euang. tract.* 94, 4-5: *si autem abiero, mittam eum ad vos?* (Se, invece, io vado, ve lo manderò?)

⁷⁹ Nel testo agobardino mancano alcune righe presenti nel testo di Agostino: *et sic uenerat a Patre, ut non maneret in Patre. Postremo, quomodo eum etiam hic constitutus non poterat mittere, quem scimus super eum baptizatum uenisse atque mansisse; immo uero a quo scimus eum nunquam separabilem fuisse?* (trad.: e così era venuto dal Padre per non rimanere nel Padre. E inoltre, perché non poteva inviarlo mentre stava qui in terra, dato che sappiamo che lo Spirito Santo scese e si fermò sopra di lui, quando fu battezzato e non sappiamo anzi che lo Spirito Santo non ha mai potuto separarsi da lui?)

⁸⁰ *De pict.* 14, 14 *recessit*; in AUG. *In Ioh. Euang. tract.* 94, 4-5: *recesserat*, si era allontanato.

⁸¹ 2 Cor 5, 16.

*dicendo: Se non vado non verrà a voi il Paracleto; ma se vado, ve lo manderò. Ma dopo che Cristo se ne andò nella sua presenza fisica, furono presenti spiritualmente per essi non solo lo Spirito Santo, ma anche il Padre e il Figlio*⁸². *E perciò, poiché da carnali che erano sarebbero diventati spirituali, certamente essi sarebbero divenuti più capaci di possedere il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo*⁸³.

Pars tertia (XVI) Nessuno tra quelli dotati di buon senso dunque ignora che il fedele, perché progredisca, deve essere condotto dall'esteriorità all'interiorità e non proiettato dall'interiorità all'esteriorità, perché decresca⁸⁴. Infatti, deve passare dalla carne all'anima, dal corpo allo spirito, dalle cose visibili a quelle invisibili, dal mondo a Dio⁸⁵. E si definisce progredito chi passi a un livello migliore, non ad uno peggiore⁸⁶. Certo è migliore l'animo, peggiore il corpo; più elevato lo spirito, infima la carne⁸⁷. Lo sa chi legge e comprende le parole di sant'Agostino che sono poste poco prima. Invece, persino gli stolti concordano che sono molto peggiori di queste le cose che la presunzione umana e carnale costruisce⁸⁸.

⁸² La citazione di Agobardo salta, a questo punto, una parte considerevole del testo agostiniano e anche la parte resa è citata per sommi capi.

⁸³ AUG. *In Ioh. Euang. tract.* 94, 4-5.

⁸⁴ *De pict.* 16, 1-3: *Nemo igitur sapientum ignorat, quod homo fidelis, ut proficiat ab exterioribus, introrsus traendus est, non ab interioribus exterius proiciendus, ut deficiat. Nemo igitur sapientum ignorat* è un interessante esempio di litote che trova una correlazione con la forma affermativa qualche rigo dopo, a 16, 10: *etiam stulti consentiunt* che chiude il pensiero, come mostra anche la sua posizione a fine periodo. Si noti inoltre la costruzione chiasmica e antitetica *ut proficiat ... exterioribus - introrsus / interioribus - exterius ... ut deficiat*, con le subordinate finali ai due estremi, mentre gli avverbi si trovano al centro in posizione speculare; si noti anche l'omoteleuto insistito in *-us*; a l. 2 *traendus est* al posto del classico *trahendus est*; sostituzione del nesso *-ti-* dinanzi a vocale al posto di *-ci-* in *proficiat* e *deficiat* per ipercorrettismo. Cfr. GREG. MAGNUS, *Moral. in Iob*, 25, 8; *In sept. Ps. poenit. expos.* 5.

⁸⁵ *De pict.* 16, 3-5: *Transire enim debet de carne ad animam, de corpore ad spiritum, de visibilibus ad invisibilia, de mundo ad Deum.* Evidente la *climax* ascendente che regola la successione delle 4 coppie di opposti.

⁸⁶ *De pict.* 16, 5: *Et iste dicitur profectus, si ad meliora quis transeat, non ad deteriora.* La frase rappresenta un esempio di *communis opinio* che quindi avvalorata il concetto espresso, anche in correlazione con la frase successiva

⁸⁷ *De pict.* 16, 6-7: *Melius uero esse animum, deterius corpus, eminentius spiritum, infimam carnem,* lo stesso Agobardo provvede a spiegare qui la *climax* presente nella frase precedente, con una *climax* discendente, chiarendo quale sia il termine positivo e quale negativo nelle coppie di opposti.

⁸⁸ *De pict.* 16, 10-11: *Multo autem his deteriora esse quae humana et carnalis praesumptio fingit, etiam stulti consentiunt.* Continua la sequenza di *communes opiniones*, sottolineato dalla forte espressione *etiam stulti consentiunt*, che oggettivizza il pensiero esposto.

In questa tipologia di cose si trovano anche queste immagini che chiamano sante non solo i sacrileghi, per il fatto che espongono al divino culto opere delle loro mani, ma anche gli sciocchi, perché attribuiscono santità a quelle immagini che sono prive di anima; né solo questo, ma perché concedono scioccamente anche la santificazione, che l'apostolo testimonia che avviene attraverso la Parola di Dio, a quei simulacri che non hanno mai parlato⁸⁹.

Exemplum 1 E così, Gedeone⁹⁰, che per testimonianza dell'angelo fu il più forte degli uomini⁹¹ e si dice che sia morto in buona vecchiaia, chiese agli alleati, come narra la Scrittura divina, degli orecchini d'oro dal bottino e li ottenne e con essi fece un Ephod⁹² e lo pose nella sua città di Ofra⁹³. Tutto Israele si contaminò con esso e divenne la rovina per Gedeone e per tutta la sua casa. Sebbene infatti egli l'avesse realizzato in onore di Dio, tuttavia non lo volle porre nel luogo che Dio aveva scelto, ma nella sua città, cosa che la legge certamente aveva vietato; la sua casa non conseguì, come pensò, l'elevazione, ma la distruzione. E siccome sappiamo che quello non era stato realizzato da Gedeone per gli dèi stranieri,

⁸⁹ *De pict.* 16, 12-17: *In quo genere istae quoque inveniuntur, quas sanctas appellant imagines non solum sacrilegi, ex eo quod diuinum cultum operibus manuum suarum exhibent; sed et insipientes, sanctitatem eis quae sine anima sunt imaginibus tribuendo: nec hoc solum, sed sanctificationem quoque, quam per Verbum Dei fieri testatur Apostolus, eis quae nunquam locuta sunt simulacris dementer concedendo.* Con un colpo da maestro, Agobardo passa da contenuti generalmente condivisi delle frasi precedenti ad affermazioni del tutto personali che devono suscitare lo straniamento nel lettore, mostrando l'incongruenza delle credenze di quelli che tributano onori divini alle immagini ed annoverando quindi costoro nel numero degli *insipientes*

⁹⁰ Il personaggio di Gedeone compare nel Libro dei Giudici ai capp. 6-8. Figlio di Ioas, della tribù di Manasse, fu scelto per difendere Israele dall'attacco di Medianiti e Amalechiti. Chiesto un segno della benevolenza divina, Gedeone sacrificò un capretto e molti pani non lievitati. L'angelo di Dio allora fece sprigionare un fuoco dalla roccia che consumò completamente il sacrificio, segno che Dio lo aveva gradito. Inoltre Gedeone distrusse il tempio di Baal fatto costruire dai suoi concittadini. Questi, infuriati, volevano linciare Gedeone, ma suo padre Ioas fece notare loro che Baal, essendo un dio, avrebbe potuto vendicarsi da solo, senza aspettare il loro aiuto. Dei 22.000 uomini radunati per combattere, Gedeone ne scelse solo 300, ma grazie al favore divino, mostrato con due altri prodigi (dapprima Gedeone chiede a Dio di far cadere la rugiada solo su un vello di pecora, lasciando asciutto il terreno intorno, in seguito, come controprova, chiede ancora a Dio di far cadere la rugiada sul terreno e di lasciare asciutto il vello di pecora), vince sui nemici e assicura la pace al suo popolo per tutta la durata della sua vita. L'idea di far erigere un idolo in onore di Dio però contamina Gedeone e anche i suoi concittadini che venerarono l'idolo.

⁹¹ Cfr. Iud. 6, 12-27.

⁹² *Ephod* o *efod*, qui evidentemente sta per idolo (*idolum sculptile*), ma può avere anche il significato di veste che indossavano i sacerdoti, come in *HIER. Epist.* 29, 4, 5, vedi la voce in *ThLL*. Malgrado l'idolo sia in onore di Dio, non evita a Gedeone di cadere nel peccato di idolatria.

⁹³ Cfr. Iud. 8, 24-32. La città di Ofra era un centro importante della tribù di Manasse ad un giorno di cammino da Gerusalemme.

subito segue: *Ma dopo che Gedeone morì, i figli d'Israele si sviarono e si contaminarono con i Baalim*⁹⁴. Quando si contaminarono con l'Ephot, non si dice che si allontanarono da Dio, come potremmo sottintendere, né si nominano i Baalim⁹⁵ o Astaroth⁹⁶ o un qualche idolo. Invece quando si contaminano con gli dei stranieri, subito sono definiti Baalim, che presso gli Ebrei indica un plurale⁹⁷, che di solito nella divina Scrittura significa idoli. Come anche quando il popolo errante nel deserto aveva costruito il vitello⁹⁸, si dice: *Questi sono i tuoi dei, o Israele, che ti condussero fuori dalla terra d'Egitto*⁹⁹.

(XVII) Non solo non è lecito trasferire l'onore divino a quelli¹⁰⁰, ma è anche riprovevole onorare ostentatamente le tombe dei santi per ottenere il favore popolare¹⁰¹. Il Signore biasimò per questi motivi i Farisei nel Vangelo, come attesta il beato Gerolamo, con queste parole: *Guai a voi, scribi e Farisei ipocriti, che innalzate i sepolcri ai profeti e adornate le tombe dei giusti e dite: Se fossimo vissuti al tempo dei nostri padri, non saremmo associati a loro nel*

⁹⁴ Iud. 8, 33.

⁹⁵ Baalim è il plurale di Baal, il principale dio dei Cananei, signore dell'universo. Il significato del nome della divinità al plurale nel Vecchio Testamento ha diverse interpretazioni: secondo alcuni, non indicherebbe la pluralità degli dèi, ma le loro rappresentazioni, gli idoli che li raffiguravano e questa è la tesi anche di Agobardo. Altri sostengono che si tratti dei vari aspetti sotto i quali era venerato Baal in città diverse, secondo altri ancora il termine significa dèi, visto che Baal significa dio, signore. Per i significati di Baalim e la loro interpretazione, vedi A. L. FROTHINGHAM jr., *The Meaning of Baalim and Ashtaroth in the Old Testament*, in «American Journal of Philology», 5, 3, 1884, pp. 331-338, in cui si spiega che il significato di Baalim e di Astaroth nel senso di idoli è contraddetto da altri luoghi della Bibbia in cui il termine è menzionato con altro significato. Entrambi i significati, di falsi dei e di vari aspetti della divinità, possono quindi coesistere e non essere in conflitto tra loro, ma in Agobardo il termine è accolto nel significato di idoli.

⁹⁶ Astaroth o Astarte era una divinità femminile di origine fenicia e cananea, era identificata con la luna ed il pianeta Venere. La sua variante assiro-babilonese è Ishtar. È nominata nel libro dei Giudici e nel primo Libro di Samuele. Nel libro dei Giudici ci si riferisce ad essa come l'Astaroth ed è menzionata in connessione con i Baalim, indicando generalmente le divinità straniere proibite agli Israeliti, i Baalim indicavano divinità maschili, mentre le Astaroth, quelle femminili. Solo più tardi queste parole furono interpretate come nomi propri e furono considerati demoni. Vedi nota precedente.

⁹⁷ *De pict.* 16, 31: *Baalim, quod apud Hebraeos pluralis numeri est, quod idola solet significare in Scriptura diuina*. In diverse opere Agobardo sfoggia la sua conoscenza della lingua ebraica. Per gli altri riferimenti alla lingua ebraica e per il rapporto con la Bibbia ebraica, vedi i paragrafi 7.2. *La controversa genesi delle opere di Agobardo contro i giudei* e 7. 5. *Novità dell'opera*.

⁹⁸ Si fa riferimento al ben noto episodio del vitello d'oro adorato dagli Israeliti durante l'assenza di Mosè, in Ex. 32, 4; Deut. 9, 16; I Reg. 12, 28; II Reg. 10, 29; 17, 16; Sal. 106, 19; Os. 8, 5; Ap. 7, 40, 41.

⁹⁹ Ex. 32, 8. *Vulg. Israhel; De pict.* 16, 34-35, *Israel*.

¹⁰⁰ Il riferimento è ai santi, come spiegato nel seguito della frase.

¹⁰¹ La contestazione riguarda l'uso politico della venerazione ai santi, attraverso la quale si vuole ottenere il consenso popolare. La venerazione ai santi non deve superare l'amore per Dio, né avere altri fini se non la lode del Signore. Sull'argomento vedi il paragrafo 6.4. *Il culto dei martiri*.

*versare il sangue dei profeti*¹⁰². Pertanto dice il citato dottore: *Con un ragionamento molto saggio li rimprovera di essere figli di omicidi, mentre essi stessi, per ottenere consenso e fama in mezzo al popolo*¹⁰³, *edificano i sepolcri dei profeti, che i loro antenati uccisero e dicono: Se fossimo vissuti in quel tempo, non avremmo fatto ciò che fecero i nostri padri. Ma sebbene non dicano questo con le parole, parlano con l'azione, per il fatto che ostentatamente e magnificamente edificano le tombe degli uccisi, che non negano furono assassinati dai loro padri*¹⁰⁴.

Exemplum 2 (XVIII) In verità, perché nessuno pensi di rifiutare la testimonianza di ogni santo, piace inserire a questo punto la testimonianza non di un singolo uomo, ma dell'unica Chiesa, dalla quale emerga chiaramente quale culto abbiano avuto gli antichi fedeli in onore di Dio o quale amore verso le tombe dei santi¹⁰⁵. Infine la Chiesa di Dio, che così dice ai cattolici, tra le altre cose, circa la venerazione dei santi martiri, sulla passione del beato Policarpo¹⁰⁶: *Ma quello*¹⁰⁷, *invidioso di tutto il bene e avversario di tutti i giusti, quando vide che fu coronato e per la*

¹⁰² Matth. 23, 29-30. Nella *Vulg.* il periodo ipotetico è reso con *si fuissetus ... non essemus*; mentre in AGOB. *De pict.* 17, 6-7, abbiamo *si fuissetus ... non fuissetus*, come riportato anche da HIER. *Comm. in Matth.* IV, 29-30, PL 26.

¹⁰³ HIER. *Comm. in Matth.* 4, 29-30, *in populos*; *De pict.* 17, 10, *in populo*; inoltre in 17, 13 è presente la forma *locuntur* al posto della forma classica *loquuntur*.

¹⁰⁴ HIER. *Comm. in Matth.* 4, 29-30, PL 26. Il brano è inserito per evidenziare la differenza tra il culto dei profeti presso gli ebrei e quello dei martiri presso i cristiani. Gli ebrei sono visti come ipocriti, poiché tributano onori a persone che furono uccise dai loro antenati, mentre i cristiani non sono responsabili delle uccisioni dei martiri, compiute dai pagani.

¹⁰⁵ Agobardo fa spesso riferimento alla Chiesa primitiva, vista come pura e spirituale, non contaminata dalle divisioni. Essa è pertanto modello da seguire e fonte di verità.

¹⁰⁶ Policarpo, nato nel 69 a Smirne, fu maestro di Ireneo vescovo di Lione ed ultimo ad avere contatti diretti con un apostolo, infatti secondo la tradizione fu discepolo di Giovanni Evangelista, che lo creò vescovo di Smirne. Nel 107 accolse Ignazio, vescovo di Antiochia, che era trasportato a Roma per subire il martirio. Nel 154 Policarpo ebbe un incontro a Roma con papa Aniceto per stabilire in che data i cristiani dovessero festeggiare la Pasqua, vista la divergenza fra la tradizione romana, per la quale la Pasqua è festa mobile che cade sempre di domenica, e quella orientale, che la festeggia in una data fissa. I due non giunsero ad un accordo, ma non vi fu rottura. Dopo il ritorno a Smirne, nell'ondata di persecuzioni contro i cristiani, sotto Antonino Pio, anche il vecchio vescovo Policarpo dovette subire il martirio nel 155. Di lui ci resta la lettera che scrisse ai Filippesi e la lettera di Ignazio a lui indirizzata. Combattè l'eresia di Marcione, che indica come "il primogenito del demonio", su tale episodio vedi 7.9. *Traduzione: Superstizioni ed eresie giudaiche*, testo e note. Su di lui ci sono dei riferimenti nelle opere superstiti di Ireneo di Lione, *Adversus Haereses* (3, 3, 4) e in sue due lettere. Oltre agli atti del suo martirio *Acta martyrum* 1, la sua morte è narrata, come vediamo qui anche in Agobardo, da Eusebio, *Historia ecclesiastica* (4, 15, 1-43) e da Girolamo, *De uiris illustribus*, 18. Vedi C. ALLEGRO, *Martirio di Policarpo, passione di Perpetua e Felicita, con sermoni di Agostino*, Città Nuova, Roma 1974, pp. 21-38.

¹⁰⁷ Cioè il demonio.

gloria del martirio e per le virtù della nobile vita, raggiungendo attraverso la morte i premi dell'immortalità, cominciò a darsi abbastanza da fare per non concedere a noi che lo desideravamo le reliquie di quello per la sepoltura. Dunque consigliava Niceta, padre di Erode, fratello di Dalace¹⁰⁸, di recarsi dal giudice e chiedergli di non concedere il cadavere per la sepoltura, affinché - disse - per caso, abbandonando colui che fu crocifisso, i cristiani non inizino ad adorare costui. Poiché queste cose le ordivano soprattutto i giudei, i quali ci osservavano con occhi attenti, affinché non lo rapissero persino da mezzo alle fiamme ardenti, ignorando, miserrimi, che non possiamo mai abbandonare Cristo, che affrontò la morte per la salvezza di tutto il mondo, né adorare qualcun altro; infatti, riconosciamo colui che è vero Dio e che solo è degno di ricevere il culto, ma amiamo e veneriamo i martiri come discepoli del Signore, come totalmente dediti nel servire il maestro e Signore, ai quali anche noi desideriamo associarci nella fede e nella perseveranza della carità. Ma quando il centurione vide una tanto ostinata rivalità dei giudei, posto il corpo stesso in mezzo lo fece ardere e così poi noi raccogliemmo le ossa combuste dal fuoco, più care di preziosissime gemme e più inestimabili di tutto l'oro e, come conveniva, le componemmo secondo l'uso. In questo luogo, anche ora, ci raduniamo in massa e solennemente, finché Dio ce lo concede, soprattutto in verità nel giorno della sua passione; ma quando celebriamo le tombe di quelli che prima avevano subito la passione, lo facciamo perché gli animi dei posteri siano incitati dagli insigni esempi alla strada dei predecessori¹⁰⁹.

Questi avvenimenti ricavati dal quarto libro della *Historia Ecclesiastica* possono tenere questo posto tra le altre autorità della divina legge o dei santi padri¹¹⁰. E

¹⁰⁸ *De pict.* 18, 12, *Dalacę*, nell'apparato, l'editore corregge *Dalcae*, riprendendo BALUZE, *Sancti Agobardi*, 1665, I, p. 246.

¹⁰⁹ EUSEB. – RUF. *Hist. Eccl.* IV, 15, 40-44, in E. SCHWARTZ – Th. MOMMSEN edd., I vol. Berlino 1903, p. 351. Rispetto al testo originale di Rufino, nel *De pict.* ci sono alcune differenze: *De pict.* 18, 11: *non concederet*; al posto di *nemo concederet*; il già citato 18, 12: *Dalacę* al posto di *Dalcae*; 18, 28: *sed cum eorum memorias* invece di *sed et cum eorum memorias*; infine in 18, 29: *ideo facimus* è aggiunta di Agobardo che manca nel testo originale.

¹¹⁰ Agobardo sembra porsi il problema dell'autorevolezza di una fonte come l'*Historia ecclesiastica* di Eusebio, da taluni giudicato eretico, per le sue simpatie monofisite, mentre Agobardo sembra invece considerarlo alla stregua dei padri della Chiesa. Tale giudizio negativo su Eusebio risaliva alla sua *Apologia per Origene*, oggi perduta e alle simpatie per le teorie di Ario a proposito della coesistenza delle persone della Trinità, per le quali

poiché unico è il parere di tutti che la venerazione religiosa sia dovuta al solo Dio, che cosa resta ai fedeli, se non che purificati gli animi da ogni schiavitù profana delle immagini, combattiamo con tutte le forze affinché possiamo dire veramente quello che è scritto: *Non ci indusse in errore, infatti, né l'invenzione umana di un'arte perversa, né l'ombra della pittura, sterile fatica, l'immagine scolpita con vari colori, la cui vista provoca nello stolto la concupiscenza e ama l'effigie di un'immagine morta senza anima. Amanti del male sono coloro che hanno speranza in tali oggetti, quelli che li fanno, quelli che li amano, quelli che li venerano*¹¹¹. E di nuovo: *Infatti, nessun uomo può plasmare un dio simile a sé; infatti, essendo mortale, produce una cosa morta con empie mani. Egli è sempre migliore degli oggetti che adora, perché egli certo possiede la vita, ma quelli giammai?*¹¹².

Exemplum 3 (XIX) Forse qualcuno dice che non pensa che nell'immagine che adora vi sia qualcosa di divino, ma che dona ad essa una tale venerazione soltanto in onore di colui a cui appartiene l'effigie¹¹³. A costui si risponde facilmente che, se l'immagine che adora non è Dio, non si deve affatto venerare, come se fosse in onore dei santi, i quali non pretendono affatto onori divini per sé, come è stato mostrato già sopra attraverso molte testimonianze. È degno di memoria anche

fu scomunicato al concilio di Antiochia (325), ma subito dopo, a Nicea, egli accettò il termine *homousios* 'consustanziale' riferito al Verbo, per compiacere l'imperatore, anche se rimase simpatizzante di Ario. I rapporti con Costantino continuarono ad essere buoni, visto che pronunciò il panegirico per l'imperatore in occasione del ventennale e del trentennale dell'incoronazione, ricevendone la stima. Malgrado i sospetti sulla sua ortodossia fu acclamato come erudito soprattutto per i dieci volumi della sua *Historia ecclesiastica*, per la quale ricevé l'appellativo di 'padre della storia della Chiesa', e per le altre opere. Vedi FLOROVSKY, *Origen, Eusebius*, pp. 77-96 che sottolinea la vicinanza di Eusebio alle idee di Origene anche sulla questione delle immagini, ritenendo che una sua lettera alla sorella di Costantino potrebbe addirittura essere uno dei documenti che ispirarono la reazione iconoclasta, ma soprattutto evidenzia l'ambiguità della cristologia di Eusebio; inoltre T. D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Harvard College Press, Harvard 1981, p. 174 evidenzia che all'inizio del IV secolo, innocentemente Eusebio professava come ortodosse due idee poi condannate al concilio di Nicea: che Dio Padre è differente nella sostanza da Dio Figlio e che il Figlio appartiene all'ordine delle creature; vedi pure K. BAUS, *Storia della chiesa. Le origini*, (1962), vol. 1, Jaca Book, Milano 1972, pp. 23-25; ma J. RATZINGER, *Catechesi sui Padri della Chiesa. Da Clemente Romano a Gregorio Magno*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 53-57, sembra sorvolare sugli aspetti eterodossi di Eusebio, evidenziandone solo quelli più strettamente ortodossi.

¹¹¹ Sap. 15, 4-6.

¹¹² Sap. 15, 16-17.

¹¹³ La motivazione più comune utilizzata dagli iconofili è quella di venerare le icone per onorare chi è ritratto; a costoro si propone l'esempio degli alessandrini appena convertiti, che adottarono il simbolo della croce e non immagini umane.

quel passo, come contiene il libro undicesimo della ricordata *Historia*, nel quale, distrutti i templi e i simulacri degli idoli presso Alessandria, un così grande fervore di cristianità infiammò chi si era convertito dai demoni a Cristo, che ognuno dipingeva il segno della croce del Signore sulle imposte, sugli ingressi, sulle finestre, sulle pareti, sulle colonne¹¹⁴. O che vera religione! Era dipinto dovunque il vessillo della croce, non qualche ritratto di volto umano. Era Dio che disponeva mirabilmente queste cose, forse anche senza che essi lo sapessero. Se, infatti, a coloro che avevano abbandonato il culto dei demoni, fosse stato ordinato di venerare le immagini dei santi, credo che sarebbe sembrato ad essi non tanto di abbandonare degli idoli, quanto di cambiare statue¹¹⁵.

Exemplum 4 (XX) Eusebio di Cesarea¹¹⁶ mostra che le immagini degli apostoli e dello stesso Signore sono anche rappresentate e conservate dagli antichi per amore e ricordo piuttosto che per onore religioso o per qualche venerazione secondo l'uso dei pagani, nel VII libro della *Historia Ecclesiastica*, inserendo una narrazione di questo genere, quando aveva narrato brevemente alcune vicende che era venuto a sapere da questi che si trovavano a Cesarea di Filippo¹¹⁷. Dice dunque: *Ma*

¹¹⁴ Cfr. EUSEB. – RUF. *Hist. eccl.* XI, 29.

¹¹⁵ *De pict.* 19, 12-17: *O, quam sincera religio! ... non tam idola reliquisse quam simulacra mutasse.* La *sincera religio* è il contrario della *haeresis*; indica l'adesione completa all'ortodossia, la pratica incondizionata dei principi ispiratori della religione cattolica. L'uscita dal paganesimo degli alessandrini coincide con un desiderio di cambiamento anche dell'iconografia a cui erano abituati nella vecchia religione. Per differenziarsi dai culti pagani, il cristianesimo doveva proporre anche nuovi simboli, in contrapposizione alla raffigurazione antropomorfa di consuetudine pagana. Agobardo rende più efficace questo concetto anche grazie all'assonanza finale del periodo (*reliquisse – mutasse*).

¹¹⁶ Eusebio vescovo di Cesarea in Palestina (265 - 340), di cui abbiamo riferito in una nota precedente le idee giudicate eretiche, ebbe una vastissima produzione letteraria tra cui il *Chronicon*, che venne considerata un archetipo per tutte le opere cronologiche seguenti e la *Historia ecclesiastica* che tratta dei primi secoli dello sviluppo del Cristianesimo, dalla costituzione della Chiesa sino alla vittoria di Costantino su Licinio (324). Inoltre egli redasse le dieci *Tavole canoniche* o *tavole di concordanza* dove si raffrontano i passi uguali dei quattro vangeli. La *Historia ecclesiastica*, scritta da Eusebio in greco, fu poi tradotta in latino da Rufino di Aquileia, monaco ed asceta, grande traduttore di opere di padri della chiesa, ma anche compositore di trattati esegetici, di catechesi e storici. Dopo aver tradotto la *Historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, Rufino la continuò, aggiungendovi due libri che trattano il periodo compreso tra il 325 e il 395. Il testo utilizzato da Agobardo è appunto la traduzione dell'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio ad opera di Rufino.

¹¹⁷ La città denominata nel Nuovo Testamento Cesarea di Filippo corrisponde all'attuale località di Baniyas, corruzione del nome greco Paneas, la città del dio Pan. Infatti nel luogo dove sono le sorgenti del Giordano, una grotta era ritenuta la dimora del dio dalle zampe di capra. Il nome Cesarea di Filippo in età giulio-claudia le fu dato dal figlio di Erode il Grande, appunto Filippo, per celebrare se stesso e l'imperatore romano. Secondo il racconto di Eusebio, in questa città viveva l'emorroissa Veronica, guarita da Gesù, alla quale i concittadini

poiché abbiamo fatto menzione di questa città, sembra giusto anche ricordare quello che in essa riteniamo degno della storia. I Vangeli tramandano che una donna che soffriva per un'emorragia, fu curata dal Salvatore; è noto che era cittadina di questa città e in essa si mostra ancora adesso la sua casa. Davanti alle porte della stessa casa dunque si mostra una base collocata in un luogo un po' più alto, sulla quale si vede scolpito in bronzo un ritratto della stessa donna, come si fosse slanciata sulle ginocchia e mentre tende supplichevolmente le mani. Le è accanto però un'altra statua non di meno fusa in bronzo, con aspetto di uomo, avvolto elegantemente in una stola, nell'atto di porgere la mano alla donna. Ai piedi di questa statua, alla base nasce un'erba di nuova specie, la quale non appena nasce, è solita crescere fino alla frangia della stola di quel rivestimento di bronzo, quando l'erba crescendo la tocca con la sommità delle punte, da qui acquista forze per combattere tutti i mali e le sofferenze, in modo che qualunque sia stata quell'infermità del corpo, con una piccola manciata della salutare erba macerata, era debellata, ma non acquistando affatto nessuna proprietà, se si colga prima che abbia toccato crescendo l'orlo della frangia bronzea. Tramandavano che questa statua fosse plasmata a somiglianza del volto di Gesù, la quale rimase in piedi fino ai nostri tempi, come noi stessi abbiamo visto coi nostri occhi¹¹⁸. E non c'è da meravigliarsi se si vedeva che offrivano un dono di tale genere questi che tra i pagani avevano creduto, grazie

eressero una statua, vedi J. J. KILGALLEN, *Guida alla Terra Santa seguendo il Nuovo Testamento*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2000, p. 67.

¹¹⁸ Il nome dell'emorroissa guarita miracolosamente da Gesù, del quale era riuscita a toccare il mantello, mentre passava tra la folla, è tramandato per la prima volta dai vangeli apocrifi, *Atti di Pilato* cap. 7, come Bernike. Ella fu identificata poi con la donna che durante la salita al Calvario asciugò il volto di Gesù con un telo, sul quale restò impresso il volto del Cristo. Secondo un altro testo apocrifo, il *Vindicta Salvatoris*, il telo fu sequestrato da un funzionario romano, Volusiano, che lo inviò a Roma. Qui fu portato all'imperatore Tiberio che grazie ad esso fu guarito dalla lebbra. Il nome della donna traslato in latino come Veronica fu interpretato con una paronomasia come 'vera icona'. L'episodio è riportato da Eusebio per testimoniare l'esistenza ancora ai suoi tempi di una statua che raffigurava il volto di Gesù; essa sarebbe stata poi sostituita con una statua di Giuliano l'Apostata, che fu abbattuta da un fulmine, secondo lo storico Sozomeno. Le fonti (Filostorgio, Giovanni Malala) nominano come esistente ancora fino al VI sec. la statua di Cristo, ormai ridotta in pezzi proprio sotto Giuliano l'Apostata. La testa della statua di Cristo sarebbe stata conservata nella sagrestia della chiesa della stessa città di Paneas-Cesarea. La presenza della statua con le sembianze di Cristo è occasione per Eusebio di critica verso la pratica devozionale per statue ed icone, che viene bollata come residuo delle antiche tradizioni pagane, come viene detto nel seguito del brano. In occasione della controversia iconoclasta, gli iconofili invece si appellarono alla presenza di quella statua di Cristo per dimostrare l'antichità e la validità del culto alle immagini. Sull'argomento vedi GHARIB, *Le icone di Cristo*, pp. 28-35 e C. M. DUBOIS MAISONNEUVE, *Viaggi di Gesù Cristo o descrizione geografica de principali luoghi e monumenti della Terrasanta*, Milano 1831, pp. 254-255.

ai benefici che avevano ricevuto dal Salvatore, quando vediamo che sono scolpite anche ora le immagini e dipinte le raffigurazioni degli apostoli Pietro e Paolo e del Salvatore. Ma noi abbiamo visto conservate da alcuni anche le antiche immagini di quegli stessi, cosa che mi sembra indifferentemente conservata dalla consuetudine pagana, perché così di solito onorano coloro che ritengono degni. E infatti, è segno di onore da parte di quelli, ma di amore da parte di costoro che siano conservate alla memoria dei posteri le cose notevoli dei vecchi. Infine fino ad ora è conservata nello stesso luogo la cattedra di Giacomo¹¹⁹, che fu scelto come primo vescovo sulla terra dallo stesso Salvatore e dagli apostoli in Gerusalemme e che i libri divini indicano come fratello di Cristo. Così su essa vanno a sedere tutti coloro che fino a questo momento sono scelti alla carica di quella sede¹²⁰. Queste cose dice Eusebio.

Exemplum 5 (XXI) Anche Beda¹²¹, uomo della stirpe degli Angli e a suo tempo istruito in modo eccellente nelle divine scritture, quando approfondì lo studio sul mare che fu fatto da Salomone nel tempio del Signore¹²², dopo altre cose presenta queste:

¹¹⁹ Giacomo detto il Giusto o il Maggiore per distinguerlo da un altro Giacomo pure apostolo, fu il primo vescovo di Gerusalemme, per lui come per Pietro ed altri vescovi, la cattedra, sia nel significato reale che traslato, è il 'seggio vescovile'; il sedile del vescovo Giacomo divenne, secondo la testimonianza di Eusebio, una reliquia per i fedeli, che vi si sedevano evidentemente per ottenere grazie, in virtù di un principio già noto nella magia simpatica, per cui il contiguo agisce sul contiguo. Giacomo è chiamato 'fratello di Gesù' in numerose fonti (Mar. 3, 31-34, 6, 3-4; Matth. 12, 46-50; 13, 55-56, Luc. 4, 16-30; 8, 19-21; Atti 1, 14; Col. 9, 5; Gal. 1, 19). Il termine ebraico 'ah e la sua traduzione nel greco dei Settanta ἀδελφός sono stati al centro di numerosi dibattiti circa la loro interpretazione, che non è il caso qui di ricapitolare; il significato di 'fratello' inteso come nato dalla stessa madre invaliderebbe di fatto la tradizione dell'unicità del parto di Maria e della sua eterna verginità, pertanto oggi la Chiesa interpreta questi termini col valore di 'cugino' paterno di primo grado, relativo quindi a figli di un fratello di Giuseppe, Cleopa-Alfeo. Vedi A. CAMERLYNCK, *James the Great*, in *Catholic Encyclopaedia*, vol. 8, New York 1913, "[http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)](http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913))".

¹²⁰ EUSEB. – RUF. *Hist. eccl.* VII, 18, 1-4; 19, 1; cfr. *Conc. Paris.* (an. 825) 1; cfr. *Libri Carolini* 4, 15. Confrontando il testo agobardino con quello di EUSEB.-RUF., *Hist. eccl.*, E. SCHWARTZ – T. MOMMSEN edd., I vol. Berlino 1903, cap. 20, l. 12, p. 673, si notano alcune differenze col testo rufiniano, *De pict.* 20, 15 *dextram* invece di *dexteram*; *De pict.* 20, 16 *spetie* per *specie*; *De pict.* 20, 17 l'ipercorrettismo *exhorta* al posto di *exorta*; *De pict.* 20, 24 *sicut oculis nostris ipsi* per *sicut oculis ipsi nostris*; *De pict.* 20, 13 e 26 troviamo la forma *velud* al posto di *velut*.

¹²¹ Beda, detto il Venerabile (672 ca. – 25 maggio 735), fu monaco del monastero benedettino di San Pietro e San Paolo a Wearmouth e a Jarrow, in Northumberland. Fu uno degli uomini di cultura più illustri del VII sec. La sua produzione letteraria è assai vasta e riguarda l'esegesi teologica, la scienza, la storia, l'agiografia. L'opera più conosciuta è la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, che gli è valsa il titolo di padre della storia inglese. Il brano riportato da Agobardo è tratto dalla sua opera *De templo Salomonis* che descriveva con dovizia di particolari l'architettura e le suppellettili del tempio.

¹²² Il cosiddetto "mare di bronzo" era fra i monumenti più importanti che si trovavano fuori del tempio di Gerusalemme fatto costruire da Salomone; si trattava di un bacino di metallo fuso, un enorme serbatoio

Si deve notare certamente che vi sono quelli che pensano sia proibito secondo la legge di Dio che scolpiamo o dipingiamo in chiesa o in un altro qualsiasi luogo ritratti o di uomini o di qualsivoglia animale e di cose, per il fatto che nel decalogo della legge ha detto: Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra¹²³. Questi non penserebbero affatto ciò, se avessero ricordato o l'opera di Salomone, quando fece eseguire sia dentro al tempio delle palme e cherubini¹²⁴, con vari ceselli, sia sulle colonne di esso melagrane e reti¹²⁵, persino dodici buoi nel mare di bronzo e sculture istoriate¹²⁶ ma anche sulla base delle vasche da bagno¹²⁷, come si legge nelle parti seguenti: fece leoni con buoi, palme, assi e ruote con cherubini e con vario tipo di pitture, o avessero considerato certamente l'opera dello stesso Mosè¹²⁸, il quale, per ordine di Dio, fece sia prima cherubini nel propiziatorio¹²⁹ sia poi un serpente di bronzo nel deserto, dal cui sguardo il popolo potesse essere salvato dal veleno dei crudeli serpenti¹³⁰. Se, infatti, era lecito che si sollevasse sull'asta il serpente di bronzo, perché i figli d'Israele vivessero guardandolo, perché non è lecito che l'esaltazione del Signore Salvatore sulla croce, con la quale vinse la morte, sia

cilindrico di bronzo dello spessore di circa 10 centimetri, alto 2,25 metri e del diametro di 4,5 metri, che si trovava nella zona a sud del cortile interno, di fronte al grande altare di bronzo (1 Re 7, 23-26). Il bordo del bacino splendeva e sotto di esso si trovavano due file di decorazioni che rappresentavano zucche o melagrane (2 Par. 4, 2-5). Questo enorme serbatoio era appoggiato su dodici buoi di bronzo, tre per ogni lato, e aveva una capacità di circa 40.000 litri d'acqua. Il mare di bronzo era usato dai sacerdoti per le abluzioni rituali (2 Par. 4,6), vedi anche G. POZZOLI - F. ROMANI - A. PERACCHI, *Dizionario storico-mitologico di tutti i popoli del mondo*, t. III, Livorno 1829, pp. 1383-1384.

¹²³ Ex. 20, 4, la stessa citazione è riportata anche all'inizio di questa stessa opera, *De pict.* 1, 1-6.

¹²⁴ L'interno del tempio era decorato con tavole di cedro, ornate con motivi caratteristici della Fenicia, fiori, cherubini e palme (1 Re 6,18,29).

¹²⁵ Immediatamente fuori del tempio, su ogni lato del portico, si trovavano due colonne di bronzo fuso (1 Re 7, 15-20; 2 Par. 3, 15-17), alte 9 metri, della circonferenza di 6 metri e del diametro di 1,9 metri, con decorazioni a forma di catene intrecciate e melagrane.

¹²⁶ *De pict.* 21, 33: *histrیاتas*, forma sincopata o semplice svista grafica di *historiatas*.

¹²⁷ Hiram, il mitico artigiano che lavorava i metalli, fu architetto del tempio; costruì anche dieci lavabi che potevano essere spostati, cinque a nord e cinque a sud del cortile interno, sistemati parallelamente alle mura laterali del tempio (1 Re 7, 27-39).

¹²⁸ Mosè aveva costruito il primo tabernacolo. L'arca, il solo elemento importante rimasto del tabernacolo di Mosè conteneva le tavole della Legge.

¹²⁹ *Propiciatorium* (*propitiatorium*) era il santuario più interno del Tempio di Salomone, il Santo dei Santi, un cubo perfetto di cui ogni lato misurava 9 metri (1 Re 6, 20).

¹³⁰ Si riferisce all'episodio in cui il popolo d'Israele nel deserto fu attaccato da serpenti velenosi. Dio allora ordinò a Mosè di far modellare un serpente di bronzo posto su un asta. Chi fosse stato morso da un serpente, guardando la scultura, sarebbe stato salvato dal veleno (Num. 2, 14-9).

riportata alla memoria dei fedeli, dipingendola, o ad altri suoi miracoli e guarigioni, per le quali trionfò mirabilmente dello stesso autore della morte, quando la vista di queste immagini spesso suole procurare agli spettatori molto pentimento ed anche a coloro che non sanno leggere suole spiegare la lettura della storia del Signore? Infatti, la pittura anche in greco si chiama zoografia, cioè scrittura viva. Se fu lecito rappresentare dodici buoi di bronzo, che reggendo il mare sovrapposto a gruppi di tre guardassero i quattro angoli del mondo, perché proibisce di dipingere i dodici apostoli, di rappresentarli davanti agli occhi di tutti, per così dire, con una viva scrittura, nel modo in cui andavano ad insegnare a tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo? Se non fu contro la legge che fossero rappresentate sullo stesso mare, per una circonferenza di dieci cubiti, sculture istoriate, in qual modo sarà ritenuto contrario alla legge, se scolpiamo o se dipingiamo su tavole le storie dei santi e dei martiri di Cristo, che per la difesa della legge divina meritano di attingere alla gloria dell'eterna retribuzione? In verità se curiamo più attentamente le parole della legge, per caso, non sembrerà proibito raffigurare immagini di animali o cose, ma realizzare queste cose per idolatria è proibito in tutti i modi. Infine il Signore che dirà: Non ti farai idolo né immagine alcuna, premise: Non avrai altri dèi davanti a me. E subito aggiunse: Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra. E così concluse: Non le adorerai e non le venererai. Con le quali parole si dichiara apertamente che si proibisce di realizzare quelle immagini da parte degli uomini; di solito le fanno gli empì in venerazione degli dèi stranieri e il paganesimo ingannevole le inventò per venerarle e adorarle. Del resto, come credo, nessuna legge divina scritta vieta espressamente di realizzarle, altrimenti anche il Signore, ai Farisei che lo tentavano circa il tributo da rendere a Cesare per il fatto che dicevano che era impresso il nome e l'immagine di Cesare, non avrebbe risposto affatto: Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio¹³¹, ma piuttosto avrebbe corretto il loro errore, dicendo: Non vi è lecito, nel coniare la moneta

¹³¹ Matth. 22, 22.

*d'oro, imprimere l'immagine del vostro Cesare, perché la legge divina lo proibisce*¹³². *E infatti sarebbe stata l'occasione giusta di dire questo, se, mostratagli la moneta della tassa, su essa l'immagine di Cesare fosse stata rappresentata per idolatria e non per segno piuttosto di potenza regale*¹³³. Basti aver menzionato queste cose dal libretto del citato autore.

Exemplum 6 (XXII) Leggiamo dunque nei *Gesta beati Siluestri pape*¹³⁴, che l'imperatore Costantino¹³⁵, non ancora rinato al fonte della vita, avesse riconosciuto e subito avesse adorato i volti dei santi apostoli Pietro e Paolo, come gli erano apparsi in una visione notturna, dopo che gli furono mostrate dal predetto papa le tavole,

¹³² Agobardo, citando Beda, tocca una questione sulla quale la posizione della Chiesa sarà condizionata dal dibattito sulle immagini, cioè l'iconografia numismatica, le cui istanze saranno recepite dal potere imperiale carolingio. Vedi E. A. ARSLAN, *Cenni sulla moneta e sulla politica monetaria a Milano al tempo di Ariberto in Ariberto da Intimiano. Fede, potere e cultura a Milano nel secolo XI*, Silvana editoriale, Milano 2007, 334: "L'impostazione rigorosamente non figurativa dei conii, con una scelta molto attenta degli elementi lessicali che componevano i tipi, al fine di comunicare che il potere sulla moneta era ecclesiastico e non civile, venne precisamente formulata, con una descrizione che si applica perfettamente ai prodotti emessi già nella prima metà del IX secolo, da Carlo il Calvo nell'editto di Pitres, dell'864, nell'articolo XI: "*ut in denariis novae nostrae monetae ex una parte nomen nostrum habeatur in gyro et in medio nostri nominis monogramma: ex altera vero parte nomen civitatis et in medio crux habeatur*" (Trad: "Nei denari della nostra nuova moneta si abbia su una faccia in circolo il nostro nome e nel centro il monogramma del nostro nome; sull'altra faccia si abbia il nome della città e al centro la croce"). Il brano di Beda ribadisce quindi che non c'è nessuna prescrizione che proibisca di realizzare immagini di esseri viventi, neppure lo stesso Cristo fu contrario all'uso delle immagini, come dimostra l'episodio della moneta di Cesare, ma è proibito adorare immagini, come appare dal primo comandamento. Tale posizione è anche quella adottata da Agobardo, che acconsente all'uso ornamentale delle pitture e delle statue, senza per questo conferire ad esse un valore sacro.

¹³³ BEDA, *De templo*, 19, *De mari aeneo*, PL 91, col. 790C-791D.

¹³⁴ Circa il valore polemico della citazione di questo episodio è stato detto nel paragrafo 6.5. *La struttura del testo*.

Gli *Actus Siluestri papae* furono pubblicati in B. MOMBRIZIO, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum* (1475 ca.), vol. 2, Parigi, 1910, pp. 508-531.

¹³⁵ Costantino I il Grande fu imperatore dal 306 al 337. Dapprima dovette lottare contro Massenzio per impadronirsi del potere sull'impero romano d'occidente, sconfiggendo l'avversario a Ponte Milvio, a Roma. Su questo avvenimento bellico si svilupparono in seguito un gran numero di leggende e grandi fantasie popolari. Una di queste vuole che la notte precedente lo scontro, Costantino avesse avuto la visione di una croce sotto cui sarebbe stata visibile la scritta *in hoc signo vinces*. L'imperatore della parte orientale dell'impero, Licinio, dapprima strinse alleanza con Costantino ed insieme nel 313 emanarono a Milano il celebre "editto di Costantino", un decreto che considerava valida a tutti gli effetti la religione cristiana accanto alle forme di paganesimo già diffuse nella popolazione dell'impero. Ma nel 323 l'alleanza si ruppe e Licinio e Costantino si scontrarono, giungendo alla sconfitta di Licinio. Costantino diveniva così il solo imperatore del regno riunificato. Inugurò nei confronti della Chiesa la politica cesaropapista ed indisse la celebrazione di vari concilii: nel 314 quello di Arles, che conferma la condanna del Donatismo; nel 325 quello di Nicea, che stabilirà la professione di fede cristiana e condannerà l'eresia ariana; nel 335 quello di Tiro, che condannerà anche l'oppositore di Ario, il vescovo di Alessandria, Atanasio. Nel 330 trasferì la capitale dell'impero a Bisanzio che fu ribattezzata Costantinopoli. I suoi rapporti con la religione cristiana e col papa Silvestro furono spesso strumentalizzati dalla Chiesa (vedi paragrafo 6.5. *La struttura del testo*).

sulle quali l'effigie di entrambi gli apostoli, dipinta anticamente in loro ricordo¹³⁶, era conservata¹³⁷. Ma forse che per via di questo autorevole esempio di Costantino, dal momento che lo stesso imperatore aveva fatto ciò più per la peccaminosa abitudine all'idolatria che per rispetto della autenticissima dottrina, che egli non ancora aveva conosciuto, dovremmo adorare l'immagine di un santo?¹³⁸

Exemplum 7 E perché non sembri presuntuoso sostenere questo da parte nostra, abbiamo inserito l'autorevole esempio del beato vescovo Ambrogio di Milano, uomo illustre per dottrina e santità; egli riferisce che nella visione che ebbe dei santi martiri, Gervasio e Protasio, abbia riconosciuto, grazie al ricordo di una sua immagine dipinta, il beato apostolo Paolo, che gli parlava, mentre i due tacevano, grazie al ricordo di una sua immagine dipinta¹³⁹; tuttavia non scrive in

¹³⁶ *De pict.* 22, 4-5: *utriusque apostoli effigies antiquitus ad memoriam expressa servabatur*. L'espressione *ad memoriam expressa servabatur* risulta ambigua, poiché la *memoria* è sia la capacità di ricordare sia in senso traslato l'oggetto che ricorda, in questo caso la tomba.

¹³⁷ *Prologus in vitam sancti Siluestri papae et confessoris*, in B. MOMBRIZIO, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum* (1475 ca.), vol. 2, Parigi, 1910, pp. 510-512. Il brano oltre che dal *De picturis* è anche riportato in ADRIANUS I, *Epist. LVI ad Const. et Iren.* PL 96, coll. 1220C-1221D; inoltre MANSI XII, col. 1060; cfr. *Lib. Carol.* 2, 13; cfr. *Conc. Paris.* (an. 825) 2; vedi O'BRIEN, *Locating authorities*, p. 193 e B. MOMBRIZIO, *Sanctuarium*, 510-513.

¹³⁸ L'analisi di Agobardo individua il punto debole del racconto nel fatto che Costantino non è ancora convertito al cristianesimo e perciò è ancora contaminato dall'idolatria pagana che ha professato sino ad allora, per abitudine a questa compie l'atto di devozione dinanzi all'icona degli apostoli. Sul valore politico di questo episodio si rimanda al paragrafo 6.3. *La struttura del testo*.

¹³⁹ AMBROSIO, *Epist.* 77, 1-2, PL 16, coll. 1062-1069. L'episodio della vita di Ambrogio è riportato da Adriano I nell'epistola a Carlo Magno (ADRIANUS I, *Ep.* 2, E. DÜMLER ed., *MGH*, vol. V, *Epp. Karolini aevi* III, Berlin 1899, p. 20 e *Ep.* 32, cap. XIII, PL 98, col. 1279B) e ripreso da Agobardo, ma non dal *Libellus synodalis*. Gervasio e Protasio, fratelli milanesi, gemelli, come farebbe sospettare l'assonanza dei loro nomi. Essi erano santi martiri sconosciuti fino al momento in cui le loro spoglie furono ritrovate il 17 giugno 386, grazie ad uno scavo voluto da Ambrogio, vescovo di Milano, ispirato da un sogno in cui aveva visto l'apostolo Paolo e due uomini sconosciuti, che poi identificherà come i due martiri da lui ritrovati, come scrisse alla sorella Marcellina. Ambrogio descrive di aver trovato nello scavo i corpi di due uomini di straordinaria statura; ne fece trasferire poi le reliquie nella basilica ambrosiana da poco terminata. All'evento partecipò una grande folla. Il culto dei due martiri si diffuse in tutto il Mediterraneo. Il loro ritrovamento segnò un'importante svolta nella controversia contro gli ariani, facendo acquistare grande prestigio al vescovo cattolico, allontanando le pretese degli ariani che richiedevano l'assegnazione di una basilica milanese al loro culto. Oltre alla lettera a Marcellina, l'altra fonte sul miracoloso ritrovamento e sulla vicenda dei due santi ci è fornita da un testo di non sicura attribuzione ad Ambrogio (*Epistola II ex Ambrosianarum numero segregata*, PL 17, 479, col. 743B-747A). In esso si ricorda che insieme coi corpi fu trovato un documento, scritto da un cristiano di nome Filippo, che affermava di aver trafugato i corpi dei santi da Ravenna e di averli trasportati a Milano, dove li aveva inumati in un suo terreno. Proprio nel testo si riporta che i due erano gemelli, come pure affermato nella Liturgia Ambrosiana. J. RENDEL HARRIS, *The Dioscuri in the Christian Legends*, Cambridge University Press 1903, pp. 42-62, trova che la descrizione che si legge nella lettera di Ambrogio dei corpi dei martiri al momento del ritrovamento offre termini

nessun luogo di aver adorato non dirò l'immagine dipinta di quello, ma neppure, in qualche modo, l'apostolo in persona che parlava con lui¹⁴⁰.

Exemplum 8 Anche il beato Paolino¹⁴¹ rimprovera aspramente per lettera un prete, perché aveva chiesto che gli inviasse un ritratto suo e di sua moglie, in modo tale che avesse sempre presenti costoro che amava, anche quando non c'erano¹⁴².

Exemplum 9 Si dice che il beato papa Gregorio¹⁴³ abbia ripreso un vescovo di Cividale, per il fatto che avrebbe cancellato le immagini degli apostoli dalla sua basilica, a causa della superstizione del popolo, che le adorava contro la regola della fede e non corresse piuttosto un errore di tal genere con l'autorità della ragione, lasciando la pittura integra a memoria dei posteri¹⁴⁴.

di confronto con quella dell'apparizione dei Dioscuri alla battaglia del lago Regillo, fatta da Dionigi di Alicarnasso (DIONYS. VI, 13) e con la teofania dei Dioscuri in Plutarco e altri autori, tale tesi è criticata da autori di matrice cattolica, come A. RIMOLDI, *Gervasio e Protasio*, in *BS IV*, 1965, coll. 298 e segg. Vedi pure PAULINUS MEDIOLANENSIS, *Vita Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis* 14, *PL* 14, coll. 31D-32A.

¹⁴⁰ Cfr. Ps. AMBROS. *Epistola ex Ambrosianarum numero segregata*, 2, 4, *PL* 17, coll. 743D-744A; cfr. ADRIAN. I, *Epist. ad Carol. M.* 2, XIII, *MGH, Epp.* III, p. 20.

¹⁴¹ Paolino di Nola, di ricca famiglia patrizia romana, nacque nel 355 a Bordeaux, dove il padre era funzionario imperiale. Ausonio fu suo maestro ed egli fu precettore del futuro imperatore Graziano, nel 365; per interessamento di Ausonio divenne *consul suffectus* (378) e governatore della Campania (381-383). Incontrò il vescovo Ambrogio di Milano e il giovane Agostino di Ippona, dai quali fu avviato alla fede cristiana. Battezzatosi a 25 anni, durante un viaggio in Spagna conobbe e sposò Therasia. Dopo la morte prematura dell'unico figlioletto, Celso, entrambi si dedicarono interamente all'asceti cristiana e dopo aver distribuito le ingenti ricchezze ai poveri, con sorpresa e riprovazione dell'ambiente aristocratico, si ritirarono nella Catalogna. Il vescovo di Barcellona volle ordinarlo sacerdote. Paolino accettò con la clausola di non essere incardinato tra il clero di quella regione e non accettò l'invito di Ambrogio, che lo voleva a Milano, preferendo una vita devota e solitaria. La realizzò in Campania, a Cimitile vicino Nola, dove presso la tomba del martire Felice costruì un santuario e un monastero in cui si ritirò con la moglie ed amici; ogni anno compose un carne in occasione del 14 gennaio, data del martirio di Felice. Questi componimenti ci sono pervenuti insieme a 51 lettere ad amici e personalità di maggior spicco nel mondo cristiano, tra cui appunto Agostino, ed inoltre 33 carmi, tra cui epitalami e poesie di consolazione. Nel 409 divenne vescovo di Nola, vedendo nel 410 le scorrerie dei Goti in Campania. Morì a 76 anni, il 22 giugno del 431, un anno dopo l'amico Agostino, vedi A. RUGGIERO (a cura di), *Introduzione* in PAOLINO DI NOLA, *I carmi*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 5-7.

¹⁴² PAUL. NOL. *Epist.* 30, *PL* 61, coll. 322A-325A; la lettera è indirizzata ad un tale Severo.

¹⁴³ Per le notizie su Gregorio Magno vedi *supra*.

¹⁴⁴ Cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Ep.* XI, 10, *MGH, Epp.* II, P. EWALD - L. M. HARTMANN edd., Berlin 1890, pp. 269-273. Gregorio indirizza la lettera a Sereno, vescovo di Marsiglia e non vescovo di Cividale, come riporta erroneamente Agobardo. In essa, Gregorio pur lodando il fatto che il vescovo Sereno combatta l'adorazione delle immagini presenti in chiesa, ne biasima la distruzione, senza specificare di quali immagini si tratti. Agobardo oltre a far riferimento ad un vescovo di Cividale, specifica che questi avrebbe cancellato i ritratti degli apostoli. Anche in ADRIANUS I, *Ep.* 2 (*Responsum*), in *MGH, Epistolae V, Epistolae aevi Karolini*, III, Berlin 1899, pp. 42-43 ed *Ep.* 32, cap. XXVI, *PL* 98, col. 1289D, nel *Libellus synodalis* e nell'*Epitome*, che citano correttamente Sereno come vescovo di Marsiglia. Guardando le considerazioni poste da Agobardo all'episodio di Gregorio, si nota che il papa Adriano nella sua citazione si limita ad esporre il biasimo di Gregorio per la distruzione delle

Exemplum 10 (XXIII) In particolare, il beato Agostino nel X libro del *De civitate Dei*, tra le altre cose dice: *Leggiamo*¹⁴⁵ *che i morsi letali di serpenti, giustissima pena di peccati, furono guariti col guardare un serpente di bronzo innalzato sopra un'asta di legno, perché venisse in soccorso al popolo afflitto*¹⁴⁶ *e perché la morte sconfitta dalla morte fosse figurata quasi nell'analogia della morte sulla croce. E quando il popolo incorso nell'errore cominciò ad adorare come idolo il serpente di bronzo conservato a ricordo del fatto, il re Ezechia, che serviva Dio, col suo potere religioso, con grande lode della sua pietà, lo distrusse*¹⁴⁷.

Exemplum 11 Il medesimo padre nel primo libro del *De concordantia Euangelistarum*, che scrisse contro i pagani, discute di quelli che dicevano che il Signore Gesù Cristo avesse scritto un libro in linguaggio epistolare e lo avesse consegnato a Pietro e Paolo e dice: *Volendo dar consistenza alla supposizione che Cristo abbia scritto ai suoi discepoli, pensarono a chi si crederebbe preferibilmente che egli avesse potuto scrivere di più, come ad esempio a quelli che furono più in intimità con lui, ai quali avrebbe confidato degnamente quella specie di segreto. E vennero loro in mente Pietro e Paolo, per il fatto, credo, che in più luoghi li vedevano dipinti insieme con lui. Roma infatti celebra con più festosa solennità i meriti di Pietro e di Paolo, anche nello stesso giorno del loro martirio. In tale generale*

immagini, ma non fa notare che il papa dice chiaramente che è vietato adorarle: *Et quidem quia eas adorari uetuisse, omnino laudavimus, fregisse vero reprehendimus* (*Ep.* citata, p. 270) e che occorreva correggere l'errore di coloro che peccavano di idolatria riportandoli sulla retta via e non distruggere le immagini. Anche in questo caso, Agobardo sottolinea la parzialità della citazione papale. O'BRIEN, *Locating Authorities*, p. 194, riporta la presenza dell'episodio di Gregorio anche nella lettera di Adriano I a Carlo Magno.

¹⁴⁵ *De pict.* 23, 2: *legimus*, non compare nel testo di Agostino.

¹⁴⁶ Cfr. Num. 21, 6-9.

¹⁴⁷ AUG. *De ciu. Dei*, 10, 8; cfr. *Conc. Paris.* (an. 825) 55; cfr. pure II Reg. 18, 1-4. Il medesimo episodio del serpente d'oro che guariva dal veleno dei serpenti chi lo guardasse, fatto costruire da Mosé per ordine divino, era citato da Adriano I nella lettera indirizzata ad Irene e acclusa agli Atti del secondo concilio Niceno (MANSI, *Sacrorum Conciliorum*, vol. XII, coll. 1064-1065) e veniva commentata con queste parole: *Aenei serpentis inspectione credimus Israeliticum populum a calamitate iniecta liberari, et Christi Domini nostri et sanctorum effigies aspicientes atque uenerantes dubitamus saluari? Absit tali nefariae temeritati assensum. Patrum priscas sequamur traditiones, et ab eorum doctrina nulla declinemus ratione.* In polemica con queste affermazioni, Agobardo cita anche il seguito della vicenda del serpente, che fu distrutto dal re Ezechia perché induceva il peccato d'idolatria nel popolo israelitico. Il silenzio papale sulla seconda parte dell'episodio sembra quindi mistificare il senso della citazione biblica.

*errore meritamente incorsero coloro che andarono a cercare Cristo e gli Apostoli non nei sacri libri, ma nelle pitture murali*¹⁴⁸.

Queste cose dice sant'Agostino. Da esse chiaramente si desume che, se Ezechia, pio re, distrusse, con grande lode del suo senso religioso, il serpente di bronzo che Dio ordinò di plasmare, poiché il popolo errando cominciò ad adorarlo come un idolo, molto più religiosamente bisogna distruggere in ogni modo e cancellare fino a ridurle in polvere le immagini dei santi, con l'approvazione anche degli stessi santi, i quali per il loro culto dicono che quelle sono adorate in modo del tutto indegno, alla stregua degli idoli con disprezzo della religione divina, soprattutto se non abbia ordinato di eseguirle Dio, ma le abbia escogitate l'umana intenzione¹⁴⁹.

Exemplum 12

(XXIV) Conferma il fatto che Dio sia venerato in modo più puro, senza simulacri, anche il filosofo pagano Quinto Lucilio Balbo¹⁵⁰, in quanto il predetto dottore lo introduce mentre dialoga nel quarto [libro] del *De civitate Dei* con queste parole: “*Non vedete dunque che dalle scoperte delle leggi naturali destinate al benessere e al vantaggio il pensiero sia stato condotto a rappresentarsi dèi immaginari e falsi? Il fatto ha dato origine a false opinioni, a errori turbolenti e a superstizioni quasi da vecchiette. Ci sono stati resi noti così la fisionomia e l'età e il modo di vestire degli dèi e inoltre le stirpi, i matrimoni e le parentele e tutte le altre condizioni trasferite a somiglianza dell'umana debolezza. Infatti sono presentati anche con le varie emozioni psicologiche: abbiamo sentito parlare anche di passioni, inquietudini e collere degli dèi. Gli dèi, come dicono i miti, non mancarono di guerre e battaglie. E non solo, come*

¹⁴⁸ AUG. *De consensu Euang.* 1, 10, 16. Questa tradizione di una corrispondenza tra Cristo e gli apostoli Pietro e Paolo di cui riferisce Agostino non risulta da altre fonti.

¹⁴⁹ Agobardo segue qui il pensiero di Agostino, che si basa sull'idea platonica dell'inutilità di replicare artificialmente la figura umana, già essa stessa copia dell'immagine di Dio.

¹⁵⁰ AUG. *De civ. Dei*, 4, 30. Quinto Lucilio Balbo è uno dei personaggi del *De natura deorum* di Cicerone, che ne dà un giudizio lusinghiero in I, 15: *Aderat etiam Q. Lucilius Balbus, qui tantos progressus habebat in Stoicis, ut cum excellentibus in eo genere Graecis compararetur*; la teoria di Balbo è esposta nel secondo libro, dove si sostiene che si possono giustificare secondo la natura alcune superstizioni, ma non si devono introdurre statue e leggende, che generano credenze da vecchiette. Ricorrendo ad un gioco di parole, Agostino dice che Balbo quasi balbetta le sue opinioni, perché come Cicerone non ha il coraggio di denunciare apertamente che la religione ufficiale romana si basa su una congerie di falsità.

si ha in Omero, gli dèi difesero, chi da una parte e chi dall'altra, due eserciti avversari, ma hanno fatto perfino delle guerre personali (come con i Titani e i Giganti¹⁵¹)". Queste storie sono narrate e ritenute vere del tutto scioccamente; sono piene di vuotezza e di sovrana stupidità¹⁵². Frattanto ecco le confessioni di coloro che difendono gli dèi dei pagani. In seguito, quando afferma dunque che queste credenze appartengono alla superstizione, per quanto attiene alla religione, espone i concetti che, come sembra, egli deriva dalla dottrina degli Stoici: "Non soltanto, infatti, i filosofi, dice, ma anche i nostri antenati hanno distinto la superstizione dalla religione; infatti, quelli che pregavano e immolavano giorni interi, affinché i figli fossero a loro superstiti, furono chiamati superstiziosi¹⁵³". Chi non comprende che egli tenta, poiché teme l'usanza della città, di difendere la religione degli antenati e che vuole distinguerla dalla superstizione, ma che non trova come poterlo fare? Se infatti, dagli antenati sono stati chiamati superstiziosi quelli che pregavano e immolavano per intere giornate, non [dovrebbero esserlo] forse anche quelli che hanno introdotto (cosa che questi disapprova) gli idoli degli dèi di differenti età e con diversa foggia di vestire e le stirpi, i matrimoni e le parentele degli dèi? Poiché queste forme comunque sono incolpate come superstiziose, questa colpa coinvolge gli antenati che hanno introdotto e adorato gli idoli¹⁵⁴. E poco dopo dice: Il medesimo scrittore, uomo di grande ingegno e cultura, afferma che, a parer suo, hanno compreso che cosa sia Dio soltanto coloro i quali ritennero che egli è un'anima che con movimento e razionalità regge il mondo. E per questo, anche se egli non ne aveva ancora il vero concetto (il vero Dio infatti non è anima ma è causa efficiente e principio anche dell'anima), tuttavia se gli fosse stato possibile essere libero dai pregiudizi della tradizione, avrebbe ammesso egli stesso e convinto gli altri che si deve adorare un solo Dio, il quale, mediante movimento e razionalità, regge il mondo, in modo che dunque rimarrebbe da esaminare soltanto il problema che lo considera anima e non

¹⁵¹ Cfr. HOM. *Il.* 20, 67ss.

¹⁵² Cic. *nat. deor.* 2, 28, 70.

¹⁵³ Cic. *nat. deor.* 2, 28, 71-2.

¹⁵⁴ AUG. *De ciu. Dei*, 4, 30.

piuttosto l'autore dell'anima. Afferma anche che gli antichi Romani per più di centosettanta anni onorarono gli dèi senza idoli¹⁵⁵. Se questa usanza fosse rimasta, gli dèi sarebbero considerati in senso più spirituale. A conferma del suo pensiero adduce a testimonio, fra gli altri, anche il popolo ebreo e non dubita di chiudere il passo col dire che i primi i quali introdussero le statue degli dèi abolirono il timore nella loro città e accrebbero l'errore, saggiamente pensando che data l'assurdità degli idoli, gli dèi si possano facilmente disprezzare¹⁵⁶.

Comparatio (XXV) Dice anche Agostino nel piccolo libro *De uera religione*¹⁵⁷: *Nulla impedisce di percepire la verità più di una vita dedita ai piaceri e delle false immagini delle cose sensibili, le quali, impresse in noi da questo mondo sensibile attraverso il corpo, generano opinioni diverse ed errori*¹⁵⁸, né vi sarebbe alcun errore in fatto di religione se l'anima, invece del suo Dio, non adorasse o un'altra anima o un corpo o le proprie rappresentazioni¹⁵⁹, che a loro volta, non sono altro che immagini ricavate dalla forma corporea mediante i sensi¹⁶⁰. Dunque non asserviamoci alla creatura invece che al Creatore, né perdiamoci dietro alle nostre fantasie¹⁶¹ e la religione è perfetta¹⁶². Dice anche: *Infatti, una volta che la Chiesa cattolica si è diffusa e stabilita su tutta la terra, non fu consentito che quei miracoli durassero fino ai nostri giorni, perché l'anima non andasse sempre alla ricerca delle cose visibili e il genere umano, con l'abitudine di vedere miracoli, non si intiepidisse per le cose della cui novità si era infiammato*¹⁶³. E ancora lì: *L'animo, al quale, per contemplare la suprema*

¹⁵⁵ VARRO, *Antiq. fr.* 114 (solo in Agostino).

¹⁵⁶ AUG. *De ciu. Dei*, 4, 31.

¹⁵⁷ *De uera religione* è un'opera in un solo libro, da qui l'osservazione di Agobardo.

¹⁵⁸ AUG. *De uera relig.* 3, 3; *De pict.* 25, 2, manca il pronome *quam*, presente in Agostino.

¹⁵⁹ AUG. *De uera relig.* 10, 18; *De pict.* 25, 5: *nec errorem ullum*, ma in Agostino: *nullum errorem*.

¹⁶⁰ AUG. *De uera relig.* 10, 18; *De pict.* 25, 8: il testo agobardino omette alcune righe del testo agostiniano. L'ascendenza platonica del pensiero agostiniano è qui molto evidente.

¹⁶¹ Cfr. Rm 1, 21-25.

¹⁶² AUG. *De uera relig.* 10, 19.

¹⁶³ ID. *Ibid.* 25, 47; *De pict.* 25, 14: per ipercorrettismo l'avverbio è reso con *perverse*; alla l. 15 mancano le parole *ille autem*; alla l. 20 presenta la lezione *inheramus*, senza dittongo, mentre in 12 manoscritti agostiniani si trova *invideamus*; a l. 21 presenta la forma *spēties* invece di *species*. Il passo chiarisce quale sia il pensiero di Agostino nei confronti degli eventi miracolosi. Il suo scetticismo probabilmente si era palesato anche nei

bellezza, è stata data la mente, non l'occhio, perversamente¹⁶⁴ vuole rivolgere la mente ai corpi e gli occhi a Dio. Cerca, infatti, di comprendere le cose carnali e di vedere quelle spirituali, ma questo non è possibile. Perciò bisogna correggere questa perversione, perché l'animo, se non avrà fatto in basso quel che è in alto e in alto quel che è in basso¹⁶⁵, non sarà preparato per il regno dei cieli. Non cerchiamo dunque le cose somme tra quelle infime e non attacchiamoci a queste stesse. Giudichiamo queste cose, per non essere giudicati insieme ad esse; ossia diamo loro tanto quanto merita la bellezza più marginale, affinché non siamo posti tra le ultime cose da primi [che eravamo], dal momento che cerchiamo le cose prime tra le ultime¹⁶⁶. Di nuovo egli dice: Facciamo in modo che la nostra religione non consista nel culto dei morti; perché, se sono vissuti piamente, è da ritenere che non ricerchino tali culti, ma vogliamo invece che veneriamo Colui per la cui luce gioiscono che noi condividiamo il loro merito¹⁶⁷. Dobbiamo dunque rendere loro onore come esempi, non come oggetto di culto religioso. Facciamo in modo che la nostra religione non consista nel culto delle opere umane. Sono migliori, infatti, gli artefici che le hanno fabbricate, che tuttavia non dobbiamo venerare. Facciamo in modo che la nostra religione non consista in vuote nostre rappresentazioni. Una cosa qualsiasi vera, infatti, è migliore di tutto quello che può essere immaginato ad

confronti della vicenda del ritrovamento delle spoglie dei martiri sconosciuti, Gervasio e Protasio da parte di Ambrogio, nel 386, poiché non mostrò nessuna reazione all'avvenimento (accaduto solo qualche anno prima della composizione del *De uera religione*) e abilmente sfruttato da Ambrogio in senso antiariano. Tale pensiero sembra modificarsi successivamente, come si vede dal titolo del capitolo 8 del libro XXII del *De civitate Dei*, *De miraculis, quae ut mundus in Christum crederet facta sunt et fieri mundo credente non desinunt*, che segna una vera e propria svolta nella storia del culto dei santi, cfr. C. GINZBURG, *Il filo e le tracce: vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano 2006, 44-49.

¹⁶⁴ *De pict.* 25, 15: rispetto al testo di Agostino, omette *ille autem*, riferito al sogg. *animus*.

¹⁶⁵ *De uera relig.* 34, 63: *Nisi fecerit quod sursum est, deorsum et quod deorsum est, sursum*; per questa frase cfr. Petr. *satyr.* 63, 9: *quod sursum est, deorsum faciunt*, che si riferisce ai poteri magici delle *Nocturnae, mulieres plussciae*, che possono capovolgere le leggi naturali e riguarda il concetto di "mondo alla rovescia" tipico della magia bassa, mentre il pensiero ermetico ricerca le corrispondenze tra il microcosmo e il macrocosmo e viceversa, come emerge dalla prima regola della *Tabula smaragdina* uno dei testi del cosiddetto *Corpus Hermeticum*, attribuito al leggendario Ermete Trismegisto, in cui si enuncia il principio: *quod est inferius, est sicut quod est superius, et quod est superius, est sicut quod est inferius*. Vedi HERMES TRISMEGISTUS, *Tabula smaragdina* in G. LUCK ed., *Arcana mundi*, (1985), ediz. it. vol. II, Fondazione Valla – Mondadori, Milano 2006, p. 259. Nel testo di Agostino la frase si riferisce al neo-cristiano che deve rivoluzionare il suo modo di pensare e dare valore alle cose spirituali che aveva accantonato in favore di quelle materiali.

¹⁶⁶ AUG. *De uera relig.* 34, 62-63. Erroneamente VAN ACKER, *Agobardi*, p. 174 riporta 33, 62-34, 63.

¹⁶⁷ Cfr. Apoc. 19, 10.

*arbitrio; e tuttavia non dobbiamo venerare l'anima, sebbene essa sia un'anima vera, quando immagina cose false. È migliore un vero filo di paglia che la luce formata dalla vana immaginazione per volontà di chi fantastica; tuttavia, è da folle ritenere che si debba venerare il filo di paglia che vediamo e tocchiamo*¹⁶⁸.

Il medesimo nell'*Epistola ad Consentium*¹⁶⁹, dice: *Orbene, quando la vera ragione comincia a rigettare codesta immaginazione e falsa fantasia di pensiero carnale, aiutati e illuminati interiormente da Colui che ricusa assolutamente d'abitare insieme con tali false immagini della divinità (ossia idoli) nella nostra mente, ci affrettiamo subito a spezzare tali idoli e per così dire a cacciarli via dalla nostra fede non permettendo che vi resti neppure la polvere di tali rappresentazioni immaginarie*¹⁷⁰.

(XXVI) Che in realtà incorra nel vizio dell'avventatezza colui che usa qualche elemento divino nei riti sacrileghi lo prova il medesimo dottore nell'*Epistola ad Ianuarium*¹⁷¹, così dicendo: *Riguardo poi a coloro che leggono le sorti nelle pagine del Vangelo, sebbene queste cose siano preferibili al fatto di correre a consultare i demoni, tuttavia è spiacevole anche questa usanza di voler far*

¹⁶⁸ AUG. *De uera relig.* 55, 108. L'intero brano presenta un ordine delle proposizioni diverso dall'originale. Infatti, riordinando il testo agobardino sulla base di quello agostiniano, avremmo questa successione: ll. 29-35; 27-29; 23-27. In Agobardo sono omesse le frasi: *Non sit nobis religio cultus bestiarum. Meliores enim sunt extremi homines, quos tamen colere non debemus*. Le argomentazioni come si presentano nel testo di Agobardo sono: 1) la religione non deve consistere nel culto dei morti; 2) non deve consistere nel culto delle opere umane; 3) non deve consistere in vuote nostre rappresentazioni. In Agostino invece l'ordine degli argomenti è il seguente: 1) la religione non deve consistere in vuote nostre rappresentazioni; 2) non deve consistere nel culto delle opere umane; 3) non deve consistere nel culto degli animali; 4) non deve consistere nel culto dei morti. Mi sembra che non si tratti di errori di copiatura in questo caso, quanto piuttosto di un vero e proprio riuso del testo agostiniano. Infatti il nuovo ordine delle sequenze, con l'eliminazione del passaggio sul culto degli animali, rende l'elenco delle tipologie di culti aberranti, fornito da Agostino, una *climax* ascendente, incentrato sulla critica all'orgoglio umano, che pensa di sostituire se stesso (il culto per un individuo o quello per i prodotti umani materiali e intellettuali) al culto divino, laddove l'elenco dei culti aberranti nel testo originale di Agostino sembra andare nel senso discendente, a partire dal culto della personalità, passando per l'orgoglioso compiacimento per le creazioni umane, per toccare l'estrema perversione del culto degli animali totemici e degli antenati.

¹⁶⁹ Consenzio era un laico spagnolo, versato sia nelle lettere profane che nelle Scritture, corrispondente di Agostino, mittente dell'*Ep.* 119 e destinatario delle *Epp.* 120 e 205, in AUG., *Epistulae*, K. D. DAUR ed., CCSL 31B, Brepols, Turnhout 2009.

¹⁷⁰ AUG. *Ep.* 120, 2, 7.

¹⁷¹ La lettera a Ianuario, definito *dilectissimus filius* fu scritta intorno al 400; il vescovo di Ippona vi prescrive il comportamento da tenere di fronte alle consuetudini in uso nelle varie regioni circa i sacramenti, il digiuno, i giorni festivi etc. L'epistola è tratta dalla raccolta *Ad inquisitiones Ianuarii libri duo*, che come dice lo stesso Agostino in *Retractationes* 2, 20: *Ad inquisitiones Ianuarii multa de sacramentis continent disputata, sive quae universaliter sive quae partiliter, id est non peraeque in omnibus locis, observat Ecclesia; nec tamen commemorari omnia potuerunt, sed satis ad inquisita responsum est*.

*servire agli affari temporali e alla vanità di questa vita le parole divine proferite per un'altra vita*¹⁷².

Così è simile ciò che dice il beato Girolamo¹⁷³ quando discute quelle parole del Signore, che così si conservano, afferma: *Allargano i loro filatteri e allungano le loro frange*¹⁷⁴: *Chiamano quei filatteri del decalogo figurine*¹⁷⁵, *perché chiunque li avesse avuti, li possedeva quasi per custodia e protezione personale; mentre i Farisei non capivano perché queste cose si debbano portare nel cuore e non sul corpo, per altro anche gli armadi e le casse contengono libri, ma non hanno conoscenza di Dio. Questo lo fanno spesso fino ad oggi presso di noi superstiziose donnette su piccoli vangeli, sul legno della croce e cose di questo genere, le quali*¹⁷⁶ *hanno l'ardore di Dio, ma non la consapevolezza*¹⁷⁷.

(XXVII) *Da tali insegnamenti si genera, per presentare anche le parole del beato papa Leone*¹⁷⁸, *quell'empia superstizione che consiste da parte di qualche*

¹⁷² AUG. *Ep.* 55 (119), 20, 37. *De pict.* 26. 4 *hęc* al posto di *hoc*; inoltre a 26, 5 manca la parola *mihi*. Il paragrafo citato da Agobardo, dal titolo *Sortes de Evangelio*, testimonia dell'uso magico dei testi sacri denominato bibliomanzia, una pratica che consisteva nel trarre auspici dalle pagine della Bibbia o dei Vangeli, aprendone a caso i volumi e leggendo la prima frase della pagina su cui si posava lo sguardo, come responso alla richiesta divinatoria. D'altra parte, lo stesso Agostino sembra averne fatto uso, quando nell'episodio che sta all'origine della sua conversione, narrato nelle *Confessioni* 8, 12, 29, racconta che, in un momento di profondo smarrimento del suo animo, abbia inteso una voce di bimbo ripetere come in una cantilena: "Prendi e leggi. Prendi e leggi". Egli fu spinto allora a prendere il libro di San Paolo, che stava leggendo e aperto a caso il volume lo sguardo gli cadde sulla frase: "Comportiamoci onestamente, come in pieno giorno: non in mezzo a gozzoviglie e ubriachezze, non fra impurità e licenze, non in contese e gelosie. Rivestitevi del Signore Gesù Cristo e non seguite la carne nei suoi desideri" (Rom. 13, 13-14), che gli sembrò quasi un'ammonizione indirizzata proprio a lui.

¹⁷³ *De pict.* 26, 8, qui scritto *Hieronimus* e non *Hieronymus*.

¹⁷⁴ *Matth.* 23, 5.

¹⁷⁵ *De pict.* 26, 10, *pitaciola* al posto di *pictatiola*, nel senso di figurina, piccolo dipinto, diminutivo di *pittacium* o *pictacium*. Il nome deriva da *πικτάκιον*, *pugillares et tabula ex fusili pice ad exarandum conflata*, vedi *ThLG*, t. III, lit. G, col. 332. e DU CANGE, *Glossarium*, t. 6, col. 313b. Si tratta del filatterio, un amuleto consistente in un pezzetto di carta, di cuoio, di tessuto sul quale si scrivevano parole ritenute capaci di virtù magiche. A questo scopo erano usati anche testi come i dieci comandamenti. Il più celebre tra i filatteri era la parola *abracadabra* scritta 11 volte di seguito, sottraendo ogni volta l'ultima lettera, originando così un triangolo rovesciato. Il filatterio ripiegato e custodito in un astuccio era portato addosso per proteggersi da eventi negativi. Presso gli Ebrei consisteva in strisce di pergamena con frasi della legge. Vedi J. A. S. COLLIN DE PLANCY, *Dizionario infernale*, Xenia, Milano 1988, vol. I, alle voci *Abracadabra*, *Amuleto*, *Filatterio*.

¹⁷⁶ *De pict.* 26, 16 *qui*, forse per una svista al posto di *quae* dell'originale, concordato evidentemente con *mulierculae*.

¹⁷⁷ HIER. *Comm. in Matth.* IV (*Matth.* 23, 5). Girolamo considera come pratica magica, in uso ai suoi tempi, quella di portare addosso oggetti con valore sacro come talismani.

¹⁷⁸ Leone I Magno fu papa dal 440 al 461; nativo forse di Volterra, successe a Sisto III. Nel suo lungo pontificato, mentre le istituzioni erano in crisi, affermò l'unità della Chiesa e rivendicò la supremazia del vescovo di Roma su ogni altro, ottenendo dall'imperatore Valentiniano III il decreto del 6 giugno 445, che riconosceva il primato del vescovo di Roma, basato sui meriti di Pietro, la dignità della città, e il Credo di Nicea. Ha lasciato

sciocco nell'adorare il sole quando inizia¹⁷⁹ il giorno, dai luoghi più alti¹⁸⁰. Anche alcuni Cristiani credono di fare ciò tanto religiosamente che, prima di arrivare alla basilica del beato Pietro apostolo, che è dedicata al solo ed unico Dio vivente, superati i gradini per mezzo dei quali si sale al palco dell'altare superiore, rivolto il corpo verso il sole nascente, si inginocchiano e, a testa bassa, si inchinano in onore della splendida città¹⁸¹. Ci strugge e ci duole molto che ciò accada in parte per vizio d'ignoranza, in parte per spirito di paganesimo, perché, anche se capita ad alcuni che venerano il creatore della bella luce piuttosto che la fonte della luce, che è una creatura, tuttavia si devono astenere dall'espressione stessa di questa pratica, la quale, quando la trova fra i nostri chi ha abbandonato il culto degli dèi, non conserverà forse questa parte della vecchia credenza con sé come probabile, quella che vedrà essere comune a cristiani e pagani? Sia dunque allontanata dalla consuetudine dei fedeli la

numerosi sermoni e un epistolario. Acclamato come santo, ha la sua festa il 10 novembre (fino al 1970, 11 aprile). Leone entrò nella carriera ecclesiastica a Roma al tempo di papa Celestino (422-432) e raggiunse un posto eminente in seno al clero romano. Il 29 settembre 440 fu solennemente consacrato. Il suo carisma diede vita alla leggenda, accolta per primo da Paolo Diacono, per cui Attila re degli Unni, che si preparava a percorrere saccheggiando la penisola, sarebbe stato arrestato, alla confluenza del Po con il Mincio, da Leone, presentatogli protetto in modo visibile dalla spada di Dio. Effettivamente ci fu un'ambasceria romana, capeggiata proprio da Leone (452), ma pare che la rinuncia di Attila sia stata determinata, oltre che dall'intervento del papa, anche da motivi di natura diversa. Leone non fu in grado invece di evitare il terribile saccheggio che Roma subì da parte delle orde vandaliche di Genserico nel 455. Quando i predatori lasciarono la città, Leone si dedicò a restaurare i monumenti religiosi e a dotare di arredi sacri le chiese spogliate. Leone è il primo papa del quale si conservi una raccolta organica di sermoni (96 autentici), documento notevolissimo per lo studio della vita ecclesiastica nella Roma del sec. V e materia per il diritto canonico. Di particolare rilievo il *Tomus ad Flavianum*, in cui si afferma, contro l'eresia di Eutiche, la duplicità della natura di Cristo, tesi ribadita nel Concilio ecumenico di Calcedonia (451), che però insieme stabiliva per la Chiesa di Costantinopoli prerogative simili a quelle di Roma. Intervenne contro i monofisiti, i manichei e i priscilliani con diverse opere. Importanti riflessioni sulla liturgia sono presenti in vari scritti di Leone, in particolare sul valore della celebrazione de Natale e della Pasqua, con le relative date e al valore dell'*hodie* (l'oggi) nella liturgia non come commemorazione, ma attualizzazione dei misteri. Riuscì ad imporre la sua autorità in Gallia. Fu proclamato dottore della Chiesa da Benedetto XIV (1754). L'opera di Leone Magno è contenuta in *PL* 54, 55, 56; inoltre *CCSL*, voll. 138 e 138A, a cura di A. CHAVASSE, Brepols, Turnhout 1973; per la biografia e per un ragguaglio generale sull'opera, vedi l'introduzione di G. TRETTEL (a cura di), *Lettere dogmatiche di Leone Magno*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 5-75.

¹⁷⁹ Leone Magno qui ricorda una forma di superstizione, evidentemente ancora legata al culto pagano del *Sol Invictus*. La festa del dio venne fissata al 25 dicembre da Aureliano (214 - 275 d.C.); in seconda istanza la stessa data fu adottata anche per il dio Mitra. Testi di riferimento: P. SCARPI (a cura di), *Mitrisimo*, in *Le religioni dei misteri*, vol. 2, Fondazione Valla – Mondadori, Milano 2002, pp. 351-411; sul rapporto tra Mitra e *Sol* e la celebrazione della festa vedi A. VON PRÓNAY, *Mitra. Un antico culto misterico tra religione e soteriologia*, (1989), Convivio – Nardini, Firenze 1991, p. 51.

¹⁸⁰ Da dove cioè si può vedere il sorgere del sole prima rispetto ai luoghi poco elevati.

¹⁸¹ LEO MAGNUS, *Tract. 27, 5, splendidi orbis*, evidentemente riferito al disco solare. Baluze corregge il testo di *De pict. 27, 8-9* in *orbis* che nei manoscritti è diventato *urbis* e l'aggettivo conseguentemente è diventato femminile *splendidę*, originando la strana frase.

stravaganza da condannare, né si mischi l'onore dovuto all'unico Dio ai riti di coloro che si prostrano alle creature. Dice infatti la Divina scrittura: "Adorerai il Signore tuo Dio e servirai Lui solo"¹⁸². E il beato Giobbe, uomo senza lamentela, come dice il Signore, e che si astiene da ogni azione malvagia¹⁸³, dice: "Forse che ho visto il sole, quando brillava e la luna che procedeva nel chiarore ed il mio cuore si è rallegrato di nascosto ed ho baciato la mia mano, che è la più grande iniquità e la negazione contro Dio altissimo?"¹⁸⁴ "Che cos'è il sole o che cos'è la luna, se non elementi di creatura visibile e di luce corporea, dei quali uno è di maggior splendore e l'altra è di minore lume? Come infatti il creatore stabilì un tempo per il giorno ed uno per la notte, così stabilì una diversa qualità per le fonti di luce, sebbene tuttavia, prima che queste fossero create, esistessero già il giorno senza l'ufficio del sole e la notte senza il ministero della luna"¹⁸⁵. Ma questi furono posti allo scopo di creare l'uomo, affinché, animale razionale, non si sbagliasse nella distinzione dei mesi, nel ciclo degli anni, nel calcolo delle stagioni, poiché attraverso l'alternanza di ore diverse e l'evidenza del diverso sorgere, il sole segnalasse il ciclo degli anni e la luna il ripetersi dei mesi. E infatti, come leggiamo, nel quarto giorno Dio disse: "Ci siano luci nel firmamento celeste e brillino sopra la terra e dividano il giorno e la notte, siano segni delle stagioni, degli anni e dei mesi e siano nel firmamento celeste, affinché brillino sopra la terra. Svegliati, uomo, e conosci la dignità della tua natura. Ricordati che tu sei stato fatto ad immagine di Dio, che, sebbene, corrotta in Adamo, tuttavia è stata rinnovata in Cristo. Usa nel modo in cui si devono usare le creature visibili, come usi la terra, il mare, il cielo, l'aria, le fonti e i fiumi e se in essi vi è qualcosa di bello e mirabile, riportalo a lode e gloria del Creatore. Non ti dedicare a quella luce di cui godono gli uccelli, i serpenti, le bestie selvagge, le bestie domestiche, le mosche e i vermi. Relega la luce corporea alla sensibilità del corpo e abbraccia con tutta la capacità della mente quel vero lume, che illumina ogni uomo che viene in questo

¹⁸² Matth. 4, 10.

¹⁸³ Iob 1, 8.

¹⁸⁴ Iob 31, 26-28.

¹⁸⁵ Il testo segue l'ordine mosaico della creazione in cui il giorno e la notte sono ascritti al primo giorno e la luna ed il sole al quarto giorno, cfr. Gen. 1, 5, 1-19.

mondo e del quale dice il profeta: Avvicinatevi a lui e siatene illuminati e i vostri volti non arrossiranno¹⁸⁶. Se infatti siamo tempio di Dio e lo spirito di Dio abita in noi¹⁸⁷, ogni fedele ha più questo nel suo animo che ciò che ammira nel cielo. O diletteissimi, pertanto non proclamiamo o consigliamo a voi questo affinché disprezziate l'opera di Dio o affinché stimate che qualcosa, in queste buone cose che il buon Dio ha fatto, sia contrario alla vostra fede, ma affinché usiamo ogni specie di creatura e tutto l'allestimento di questo mondo in modo razionale ed equilibrato. Infatti, quelle cose che si vedono, come dice l'apostolo, sono caduche: invece quelle invisibili sono eterne¹⁸⁸. E quindi, poiché siamo nati per i beni presenti, ma rinati per quelli futuri, non ci abbandoniamo a quelli caduchi, ma guardiamo a quelli eterni e affinché possiamo guardare la nostra speranza più da vicino, riflettiamo durante la celebrazione stessa del Natale del Signore, circa che cosa abbia conferito alla nostra natura la grazia divina. Ascoltiamo l'apostolo che dice: "Infatti, siete morti e la vostra vita nascosta è con Cristo in Dio. Quando Cristo, la vostra vita, sarà apparso, allora anche voi apparirete con lui nella gloria"¹⁸⁹.

(XXVIII) In queste parole del beato papa e dottore ortodosso si deve considerare con grandissima cura che se le opere delle mani di Dio non si devono adorare e venerare, neppure in onore di Dio, quanto più non si devono adorare e venerare le opere delle mani degli uomini, neppure in onore di coloro a somiglianza dei quali si dice che le immagini appartengano¹⁹⁰. Infatti, se si dovesse adorare o venerare qualche immagine, dovrebbe essere del Creatore piuttosto che di una creatura. Appunto Dio fece l'uomo a immagine e somiglianza di Dio, ma l'uomo non può fare qualcosa la cui somiglianza sia nella mente e nella ragione

¹⁸⁶ Ps. 34, 5.

¹⁸⁷ I Cor. 3, 16.

¹⁸⁸ II Cor. 4, 18.

¹⁸⁹ LEO MAGNUS, *Tract.* 27, 4-6; la citaz. finale è Col. 3, 3, 4. *De pict.* 27, 2: *inquoatione* al posto di *inchoatione*, *De pict.* 27, 5: *uni vero Deo*, al posto di *Deo uni et vero* del testo di Leone I; *De pict.* 27, 21: *et laetatum est in abscondito cor meum*, ma nell'originale: *et laetatum est cor meum in abscondito*; *De pict.* 27, 25 *unus* è erroneamente al maschile, visto che si riferisce ad una concordanza neutra; *De pict.* 27, 41: *quotquot* al posto del pronome *quidquid* del testo di Leone Magno; *De pict.* 27, 50: *uobis* invece di *nobis*.

¹⁹⁰ Cfr. CLAUDIUS TAURINENSIS, *Epist.* 12, *MGH, Epp.* IV, p. 611; della relazione di questo brano con il testo dell'*Excerptum* di Claudio di Torino abbiamo parlato nell'introduzione al testo. Come già segnalato nella tabella 3, questo brano con poche variazioni compare anche in *De pict.* 1, 27-31.

dell'uomo. Infatti se produce comunque l'immagine di un corpo o di membra, o con la scultura o con la pittura, certamente produce ciò che è infinitesimale nell'uomo, non ciò che è più macroscopico¹⁹¹. Certamente se dovessero essere adorati gli uomini, dovrebbero esserlo quelli in carne ed ossa piuttosto che quelli dipinti, quando cioè hanno somiglianza con Dio e non con le bestie o, che è più esatto, con le pietre o con il legno, che mancano di vita, sensibilità e ragione¹⁹².

Il beato Agostino parla di queste cose in tal modo nel libro *De uera religione: I giusti, che ripongono solo in Dio tutte le loro gioie, quando qualcuno rende gloria a Dio per le loro azioni, si rallegrano con costui; quando invece sono loro ad essere lodati, correggono, per quanto possono, coloro che compiono questo errore; se però non è possibile, non si compiacciono con loro, ma vogliono che si emendino da quel vizio. Ora, se gli angeli buoni e tutti i santi ministri di Dio sono simili ai giusti o addirittura superiori a loro in fatto di purezza e di santità, che timore abbiamo di offenderne qualcuno, a meno che non siamo superstiziosi, quando, con il loro aiuto, cercando di raggiungere l'unico Dio e a Lui solo legando le nostre anime, da cui si crede che provenga il termine "religione", ci sgraviamo di ogni superstizione?*¹⁹³. E dopo alcune frasi

¹⁹¹ L'uomo cioè può riprodurre con la sua arte solo le forme esteriori, che sono trascurabili, mentre l'anima, che è la parte più importante dell'uomo, non è riproducibile perché invisibile.

¹⁹² *De pict.* 28, 1-14: *In quibus beati papae et orthodoxi doctoris uerbis summopere pensandum est, quia si opera manuum Dei non sunt adoranda et colenda, nec in honorem Deo; quanto magis opera manuum hominum non sunt adoranda et colenda, nec in honorem eorum quorum similitudines esse dicuntur? Nam si ulla imago esset adoranda uel colenda, creatoris potius esset quam creaturae. Nempe hominem fecit Deus ad imaginem et similitudinem Dei. Homo autem facere non potest quidquam, in quo sit similitudo hominis in mente ratione. Nam si exprimit utcumque sculpendo uel pingendo aliquam similitudinem corporis aut membrorum; hoc utique exprimit quod minimum est in homine, non quod maximum. Certe si adorandi fuissent homines, uiui magis quam picti, id est, ubi similitudinem habent Dei, non ubi pecorum, uel, quod uerius est, lapidum siue lignorum, uita, sensu et ratione carentium.* Tutto il passo si articola come un sillogismo in cui le tre *rationes* sono segnalate da avverbi (1- *Si ... quanto magis ...?* 2- *Nam si ...* 3- *Certe si ...*) in cui la proposizione maggiore amplifica il pensiero già espresso nella citazione del *Tractatus* di papa Leone Magno: non si devono adorare e venerare le creature di Dio, a maggior ragione non si devono adorare e venerare i prodotti dell'uomo, neppure se sono in onore di santi. Infatti, l'unica immagine che si potrebbe adorare sarebbe quella di Dio (*De pict.* 28, 1-6). La proposizione media spiega che le immagini, per quanto somiglianti, riproducono dell'uomo solo l'aspetto esteriore, cioè l'aspetto più insignificante, mentre la somiglianza con Dio riguarda la parte nobile dell'uomo: la coscienza e la ragione (*De pict.* 28, 7-12). La proposizione minore infine conclude che sono degni di onore gli uomini viventi piuttosto che le loro immagini, che equivalgono agli esseri bruti, perché prive di ragione o, ancora peggio, alla materia di cui sono fatte: legno o pietra (*De pict.* 28, 12-14).

¹⁹³ AUG. *De uera relig.* 55, 111. Cfr. *Conc. Paris.* (an. 825) 41. AGOB. *De pict.* 28, 21 compare la congiunzione *si* che manca nell'originale.

dice: *La religione ci legherà¹⁹⁴ all'unico Dio onnipotente, perché tra la nostra mente, con la quale comprendiamo il Padre e la verità, cioè la luce interiore, e Lui non è interposta alcuna creatura¹⁹⁵.*

Lectio (XXIX) Nel libro XXII del *De civitate Dei* [dice]: *Compiono invece miracoli¹⁹⁶ i martiri, o meglio Dio mediante la loro intercessione e preghiera, affinché se ne avvantaggi la fede, per cui crediamo non che essi siano i nostri dèi, ma che abbiano in comune con noi il solo Dio. Infine i pagani ai loro dèi hanno eretto templi, costruito altari, istituito sacerdoti e offerto sacrifici. Noi invece ai nostri martiri fabbrichiamo non templi come a dèi, ma monumenti sepolcrali come ad uomini morti, la cui anima vive presso Dio e né erigiamo altari per offrirvi sacrifici ai martiri, ma all'unico Dio dei martiri e nostro. E durante il sacrificio sono nominati secondo il proprio ruolo e ordine, come uomini di Dio che hanno vinto il mondo nel rendere testimonianza di Lui, ma non invocati dal sacerdote che offre il sacrificio. Infatti, sacrifica a Dio e non ad essi, sebbene offra il sacrificio in loro memoria, perché è sacerdote di Dio, non loro. E il sacrificio stesso è il corpo di Cristo che non si offre per loro, perché lo sono anche essi¹⁹⁷.*
Fin qui il beato Agostino.

(XXX) Questa è la vera religione, questo il comportamento cattolico, questa l'antica tradizione dei padri, come si riconosce facilmente anche dal Libro dei Sacramenti, che la Chiesa Romana conserva¹⁹⁸. Chi oltrepassa o tralascia questa

¹⁹⁴ In italiano non si può cogliere la figura etimologica espressa da Agostino con *religet ergo nos religio* che riprende l'etimologia proposta da Lattanzio, per la quale vedi *supra*, in nota.

¹⁹⁵ AUG. *De uera relig.* 55, 113. In *De pict.* 28, 27 manca completamente la frase del testo di Agostino *per quam illum intellegimus*, riferita a *ueritatem*. Forse la frase è saltata perché è preceduta di poco dalla frase: *qua illum intellegimus*, riferita a *mentem*, molto simile alla precedente, riportata nello stesso rigo da Agobardo.

¹⁹⁶ *De pict.* 29, 1: *mirabilia*; AUG. *De ciu. Dei* 22, 10: *ista*.

¹⁹⁷ *De pict.* 29, 4: *pagani diis*, laddove in AUG. in continuità col suo discorso troviamo *illi talibus*. *De pict.* 29, 4-5: *statuerunt ed edificaverunt*, quest'ultimo con ipercorrettismo, risultano in posizione invertita rispetto all'originale, mentre *De pict.* 29, 7: omette *fabricamus*, presente in AUG.

¹⁹⁸ *De pict.* 30, 1-3: *Haec est sincera religio, hic mos catholicus, haec antiqua Patrum traditio, sicut etiam ex Libro Sacramentorum, quem Romana tenet Ecclesia, facile comprobatur*. L'enfasi retorica è mostrata dall'anafora con *variatio* per metaplasmo dell'aggettivo *haec ... hic*; nel passo in oggetto riprende la stessa enfasi mostrata dall'esclamazione *O quam sincera religio!* di *De pict.* 19, 12 a commento del brano della *Historia ecclesiastica* circa la conversione al cristianesimo in Alessandria. Come abbiamo esposto nel par. 6.3. *La questione del Liber Sacramentorum*, il Libro dei Sacramenti che la Chiesa Romana conserva è quello attribuito al papa Gelasio I (400-469).

regola della venerazione, disprezza l'istruzione di suo padre e abbandona gli insegnamenti di sua madre; perciò non aggiungerà né una corona alla sua testa, né una collana al collo¹⁹⁹. Si segua pertanto la retta via. La insegnarono gli apostoli, maestri della Chiesa; l'hanno percorsa gli arieti del gregge di Dio; infatti, la pecora, abbandonando il pastore, deviando dalla via, sulla quale procede l'ariete, si impiglia nei rovi ed è divorata dai lupi²⁰⁰. Offriamo la gloria

¹⁹⁹ *De pict.* 30, 3-6 diviene: *Hunc uenerationis modum qui supergreditur, aut relinquit, contemnit disciplinam patris sui, dimittitque legem matris suae. Ideo nec gratia capiti eius addetur, nec torques collo.* Cfr. Prou. 1, 8-9: *audi fili mi disciplinam patris tui et ne dimittas legem matris tuae, ut addatur gratia capiti tuo et torques collo tuo.* Per illustrare la posizione dell'idolatra che eccede la misura stabilita dalla tradizione cattolica (*qui supergreditur*) e quella dell'eretico che la abbandona (*qui relinquit, sic!*), allontanandosi entrambi dalla salvezza eterna, Agobardo ricorre all'antifrasi che rovescia il senso positivo del passo biblico in questione. La traduzione di questo passo dei Proverbi dato dalla CEI è: 1,8: "Ascolta, figlio mio, l'istruzione di tuo padre e non disprezzare gli insegnamenti di tua madre"; 1,9: "perché saranno una corona graziosa sul tuo capo e monili per il tuo collo". L'interpretazione dei versetti data dagli studiosi contemporanei è strettamente collegata alla funzione e alla posizione che essi occupano rispetto all'intero libro dei *Proverbi*. Infatti, dopo i primi 7 versetti che fanno da introduzione al libro, la sezione 1,8 - 9,18 è ritenuta più recente, perché composta tra 550 e 450 a. C. Tale sezione ha una forma diversa rispetto ai 'proverbi' dei 375 versetti seguenti, vero nucleo del testo, ma è costituita da esortazioni più articolate. In particolare in 1,8 sono introdotte le figure del padre e della madre, ricorrenti anche nei nove capitoli successivi. La prima esortazione, come riporta S. PINTO, "Ascolta figlio": *autorità e antropologia dell'insegnamento in Proverbi 1-9*, Città Nuova, Roma 2006, p. 42, riguarda l'accoglimento della sapienza da parte del figlio, simbolo di colui che deve ricevere la formazione. L'accoglimento dell'istruzione paterna e dell'insegnamento materno fornirà la sapienza, vista come ornamento dell'uomo (corona e monili). Per l'esegesi in questo senso del testo vedi anche D. NGUYEN, "Figlio mio, se il tuo cuore è saggio": *studio esegetico-teologico del discorso paterno in Proverbi 23, 15-28*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, pp. 61-64, 278 e p. 306, n. 224 e M. CIMOSA, Mario, *Proverbi. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Roma 2007, pp. 30-31. Nel Medioevo, molto diversa era l'interpretazione del brano data da RABANUS MAURUS, *Expositio in Prouerbia Salomonis*, PL 111, coll. 682A-682C, contrappone la *disciplina patris* alle *blanditiae reprobtorum*; il *filius-fidelis* che segue l'istruzione del padre amorevole e gli insegnamenti della madre conseguirà la corona per il capo e i monili per il collo. Il padre è simbolo di Dio, la madre che insegna è raffigurazione della Chiesa; coloro che custodiscono l'istruzione del padre, rappresentata dalla corona per la testa, sono gli ebrei che hanno ricevuto il Vecchio Testamento, mentre i cristiani hanno ricevuto in aggiunta i monili per il collo, cioè il Nuovo Testamento. WALAFRIDUS STRABO, *Liber prouerbiorum*, PL 113, coll. 1081A, riporta la stessa interpretazione di Rabano Mauro. Agobardo sembra dare una sua lettura del testo biblico, esaltandone il senso etico, che egli predilige nell'esegesi biblica, coniugandolo con l'interpretazione simbolica: l'istruzione data da Dio e gli insegnamenti della Chiesa costituiscono la tradizione cattolica (la corona) che si deve seguire per conseguire le grazie per lo spirito (i monili).

²⁰⁰ *De pict.* 30, 6-9: *Teneatur itaque uia regia. Hanc docuerunt apostoli, Ecclesiae magistri; hanc tenuerunt arietes gregis. Dei ouis enim relinquens pastorem, aberrans a uia qua praecedit aries, haeret in sentibus, deuoratur a lupis.* La frase prescrittiva e l'anafora *hanc ... hanc*, sembrano indicare che la *uia regia* sia la retta via, come diremmo noi oggi, perdendo il significato specifico dell'aggettivo *regia*. Essa è custodita dalla Chiesa sulla base delle istruzioni divine, insegnata dagli apostoli, percorsa dai martiri, dai santi, dai padri della Chiesa (gli arieti), sulla quale devono procedere i cristiani (il gregge) per non restare impigliati nei rovi (il paganesimo e le eresie) ed essere sbranati dai lupi (gli eretici o i diavoli?). L'espressione *Via Regia* indica anche la via maestra, quella che nelle *Leggi* di Enrico I d'Inghilterra è la strada che consente il passaggio simultaneo di due carri che si incontrano, vedi DU CANGE, *Glossarium* t. 8, col. 302b, *Leges Henrici I* (1068-1135). *Reg. Angl.* cap. 80, *de Via Regia: Tanta uero debet esse, ut inibi duo carri sibi possint obuiari, et bubulci de longo stumbli sui possint assimilare, et 16 milites equitare possint armati de latere, et Via regia dicitur, quæ semper aperta est, quam nemo concludere potest, cum minis suis, quæ ducit in ciuitatem uel burgum, uel portum Regium.* Ma *Via Regia* è anche il titolo dell'opera di SMARAGDUS SANCTI MICHAELIS, *Via Regia*, PL 102, coll. 933D che lo deriva da un

e l'onore solo al Signore né commettiamo peccato con i simulacri, costruiti in modo simile a quelli dei quali Dio dice: *Io ho distrutto il loro cuore peccaminoso, il quale si è allontanato da me, e gli occhi che si contaminano con svariate cose*²⁰¹. E l'apostolo Pietro: *Hanno gli occhi pieni di desiderio disonesto e di incessabile peccato*²⁰². Si dice che anche Gerusalemme si contaminò con i figli dei Caldei, quando li vide dipinti sulla parete²⁰³.

Sia adorato, sia venerato, sia riverito Dio dai fedeli; a Lui solo si sacrifichi o nel mistero del corpo e del sangue per mezzo del quale siamo stati redenti o nel sacrificio del cuore, contriti ed umiliati²⁰⁴. Siano amati, siano onorati gli Angeli o i santi con la carità non con la schiavitù²⁰⁵. Non sia offerto ad essi il corpo di Cristo, poiché anch'essi sono questo corpo²⁰⁶. Non poniamo la nostra speranza

passo di Num. 21, 21: *Nam et Israeliticus populus cum, per aliena transiens regna, ad repromissionis tenderet patriam, nuntios misit ad Sehon regem Amorrhaeorum, dicens: Obsecro ut transire mihi liceat ad terram tuam, non declinabimus ad dexteram neque ad sinistram, sed per uiam regiam gradiemur, donec transeamus fines tuos*. In questo caso appunto è la via che prosegue dritta verso la meta, senza deviazioni e senza aggiramenti che distolgono il viandante. Il trattato *Via Regia* è uno *speculum principis*, dedicato forse a Ludovico il Pio prima dell'825, in cui l'autore gioca sul significato letterale e allegorico dell'espressione, che è letteralmente la via del re, quella già compiuta dai suoi antenati e quella metaforica che il sovrano deve percorrere a sua volta se vuole essere degno di questo nome. Sulla base dei riferimenti biblici, per Smaragdo essa è la retta via, che conduce alla meta agognata: il popolo d'Israele deve percorrerla per raggiungere la terra promessa e anagogicamente il cristiano deve percorrere per raggiungere il regno dei cieli. Allo stesso modo la *uia regia* di Agobardo equivale a quella dell'opera di Smaragdo e del brano citato del libro dei Numeri, indicando il giusto cammino che il fedele deve tenere fra i due comportamenti eccessivi rappresentati dalla idolatria pagana e dall'eresia, pericolose deviazioni, che distolgono dal raggiungimento della meta rappresentata dalla salvezza dell'anima.

²⁰¹ Ez. 6, 9; in *De pict.* 30, 11-13: *Ego quoque contriui cor eorum fornicans, et recedens a me et oculos per res varias fornicantes*; nel testo della *BVS*, la frase è introdotta da *quia* e si conclude con *oculos eorum fornicantes post idola sua*. La profezia annuncia che solo pochi tra gli empì non moriranno per la spada del Signore, ma essi si ricorderanno della punizione quando avranno il cuore e gli occhi spezzati dalla Sua spada. Cfr. anche Num. 15, 39.

²⁰² Il Petr. 2, 14. Nel testo dell'apostolo si rimproverano coloro che inseguono facili piaceri e si smarriscono dietro culti stranieri.

²⁰³ Cfr. Ez. 23, 14-16. In questo passo, Ezechiele narra la vicenda delle due sorelle, Oholah la maggiore e Oholibah, metafore delle città di Samaria e Gerusalemme. La maggiore fu attratta dalle ricchezze degli Assiri e si prostituì con essi e finì punita per questo. La minore, pur vedendo la misera fine della sorella, fu ancora più corrotta di lei. Vedendo le immagini dipinte dei Caldei, ornati di ricche vesti, si infiammò per loro e si prostituì, come aveva fatto anche con gli Egizi, nella sua gioventù. Il Signore però disse ad Oholibah che avrebbe suscitato i suoi amanti contro di lei, che le avrebbero inflitto terribili torture, cosicché ella non avrebbe potuto più alzare gli occhi su di loro e avrebbe pagato la pena per la sua prostituzione, come sarebbe accaduto a Gerusalemme, contaminatasi con gli idoli dei Caldei.

²⁰⁴ *De pict.* 30, 16-18: *Adoretur, colatur, ueneretur a fidelibus Deus; illi soli sacrificetur, uel mysterio corporis et sanguinis, quo sumus redempti; uel in sacrificio cordis contriti et humiliati*. Gli omoteleuti in *-tur* e in *-ti* percorrono tutto il periodo, creando un ritmo incalzante e ripetitivo

²⁰⁵ Cfr. Ps. 50, 19. *De pict.* 30, 18-19: *Angeli uel homines sancti amentur, honorentur, charitate, non seruitute*, Il periodo vede i *membra* del *colon* uniti a coppie dall'omoteleuto e dal parallelismo morfologico.

²⁰⁶ Il riferimento al corpo di Cristo e il paragone dei fedeli come parte di questo corpo è d'ispirazione agostiniana a sua volta derivante dall'opera di Ticonio, come abbiamo visto anche in altri passaggi.

nell'uomo, ma in Dio, perché non ricada su di noi la profezia: *Maledetto l'uomo che confida nell'uomo e pone nella carne il suo sostegno ed allontana il suo cuore da Dio*²⁰⁷. I dottori cattolici della Chiesa confermano che questo sia ricaduto anche su coloro che credevano che Gesù Cristo fosse un uomo puro, non anche Dio, e perciò confidavano nell'uomo e per questo furono maledetti²⁰⁸.

- Obiectio 1* (XXXI) Nessuno si inganni, nessuno si incanti, nessuno si prenda in giro²⁰⁹.
- (Enthymema 1)* Chiunque adora una pittura oppure una statua o di metallo fuso o scolpita in pietra non mostra l'ossequio o Dio, non onora gli angeli o i santi, ma venera dei simulacri²¹⁰. Senza dubbio, l'astuto ed abile²¹¹ nemico del genere umano fa questo in modo che, sotto il pretesto degli onori ai santi, introduce di nuovo degli idoli, di nuovo sia adorato sotto diverse sembianze²¹², in modo da deviarci

²⁰⁷ Ier. 17, 5.

²⁰⁸ Tra le eresie cristologiche dei primi secoli, l'arianesimo fece particolarmente presa sulle popolazioni germaniche che invasero l'Europa nel V sec. quando si cristianizzarono. L'arianesimo è una dottrina ereticale promossa ad Alessandria dal prete Ario, tra il 318 e il 323 d. C. Svolgendo temi già impliciti in Origene e in Luciano d'Antiochia, Ario pervenne all'affermazione che il Verbo, ossia Cristo, non partecipa della sostanza divina ed eterna del Padre, ma è creatura, uomo, sia pure eletto da Dio a svolgere un compito straordinario e unico nell'economia della creazione. Condannato dal vescovo d'Alessandria, Alessandro, ma difeso dal vescovo di Nicomedia, Eusebio, Ario provocò una profonda divisione tra i cristiani d'Oriente, sensibilissimi ai problemi teologici, tanto che l'imperatore Costantino intervenne nella controversia e convocò nel 325 il Concilio di Nicea, con l'intento di ricondurre la pace tra i cristiani. Il concilio, composto in maggioranza di prelati orientali, cui presiedeva l'imperatore, si concluse con la formulazione del famoso «simbolo» niceno, che riconosceva la divinità di Cristo e la sua consustanzialità (in greco, *omousia*) col Padre, condannando quindi come eresia l'arianesimo. Agobardo aveva condannato l'eresia ariana in due suoi scritti: *Aduersus legem Gundobadi* e *De diuinis sententiis contra iudicium Dei*, la cui traduzione e commento sono parte della presente ricerca. J. H. NEWMAN, *Gli Ariani del IV secolo* (1890), Jaca Book Morcelliana, Roma 1981, pp. 202-203.

²⁰⁹ Cfr. I Cor. 3, 18. *De pict.* 30, 1: *Nemo se fallat, nemo se seducat, nemo se circumueniat*, la frase contiene un *tricolon* con anafora di *nemo* e *se*, omoteleuto di *-at* e *climax*.

²¹⁰ Agobardo risponde qui all'obiezione più frequente da parte di coloro che adorano le immagini, che dicono di farlo in onore del personaggio rappresentato. Essi vogliono illudersi della bontà della loro azione, ma gli argomenti prodotti precedentemente dimostrano che si tratta pur sempre di idolatria.

²¹¹ L'espressione *versutus et callidus* si trova per la prima volta in CIC. *nat. deor.* 3, 25, riferita a Crisippo, filosofo stoico: *Et Chrysippus tibi acute dicere videbatur, homo sine dubio versutus et callidus*. I due aggettivi sono poi spiegati da Cicerone: il primo si riferisce all'intelligenza teorica, alla capacità di intuizione, ed il secondo all'intelligenza acquistata con la pratica e l'esperienza (*versutos eos appello, quorum celeriter mens versatur, callidos autem, quorum tamquam manus opere, sic animus usu concalluit*). In riferimento al diavolo, l'espressione in questione è utilizzata a proposito delle tentazioni diaboliche a cui fu sottoposto Gesù nel deserto in *Sermones Ambrosio hactenus ascripti*, PL 17, *De ieiunio Domini in deserto, De Quadragesima XI, XXVII, 3*. L'intelligenza teorica e pratica del diavolo gli permettono di ottenere che l'uomo creda che la venerazione delle immagini dei santi sia un atto lecito, in realtà tale idea è istillata dal diavolo.

²¹² *De pict.* 31, 6: *rursus idola introducit, rursus per diuersas effigies adoretur*. Dopo la sconfitta ad opera del Cristianesimo, che ha eliminato l'idolatria, il diavolo, grazie ai suoi inganni, cerca di riportare il paganesimo e farsi adorare sotto varie forme attraverso il culto delle immagini. L'anafora di *rursus* si riferisce al nuovo paganesimo idolatrico degli iconofili.

dalle cose spirituali e ci anneghi in quelle carnali e per ogni cosa siamo degni di ascoltare dall'apostolo: *O insensati, chi vi ha ammaliati?*²¹³ *Siete così stolti, che avete iniziato con lo spirito e volete finire con la carne?*²¹⁴ Infatti lo stesso Satana, così dice il medesimo apostolo, *si trasfigura nell'angelo della luce*²¹⁵. Infine fa passare sotto il nome di carità banchetti e bevute, fa finta che la superbia e la crudeltà siano inflessibile costanza di un animo privo di turbamenti, chiama rettitudine dello zelo l'ira e il furore cieco²¹⁶. Perciò dice l'apostolo Giovanni: *Non credete ad ogni spirito, ma mettete alla prova gli spiriti se vengano dal Signore*²¹⁷. Guardiamo un dipinto come un dipinto, privo di vita, sensibilità e ragione²¹⁸. L'occhio si sazi di questa visione. Ma l'animo veneri Dio, che porge ai suoi santi la corona della vittoria e a noi gli aiuti della loro intercessione.

Obiectio 2

(*Enthymema 2*) (XXXII) E infatti anche i primi cattolici ebbero immagini di santi, sia dipinte che scolpite, come è stato anche mostrato già più sopra, ma per ricordarne la storia e non per venerarli, come ad esempio gli atti sinodali, in cui i cattolici erano descritti²¹⁹ sostenuti dalla verità e vittoriosi, mentre gli eretici malvagi confutati ed espulsi, dopo che erano state smascherate le menzogne della loro dottrina, per ricordare la saldezza della fede cattolica, proprio come nelle guerre, tanto quelle contro gli stranieri quanto quelle civili, [sono descritte] per la memoria storica, come vediamo anche in molti luoghi. Ma si dà il caso che nessuno dei primi cattolici pensò mai di venerarle o adorarle.

²¹³ Gal. 3, 1. Nel testo di s. Paolo gli insensati sono specificatamente i *Galatae*.

²¹⁴ *Ibi*, 3, 3.

²¹⁵ II Cor. 11, 14.

²¹⁶ Cfr. Gal. 5, 21.

²¹⁷ I Ioh. 4,1.

²¹⁸ Sul valore critico di questa frase e sui riferimenti a Gregorio Magno e alla lettera di Adriano I a Carlo Magno sulle immagini e la citazione del testo del concilio di Hieria, vedi il paragrafo 6.5. *La struttura del testo*.

²¹⁹ *De pict.* 32, 4: *ubi pingebantur*. Non a caso Agobardo utilizza qui il verbo *pingo* riferito agli atti sinodali, la cui testimonianza vale come un'icona per i martiri.

Obiectio 3

(*Enthymema 3*) (XXXIII) Ma ora l'errore, crescendo, è diventato tanto manifesto che è vicino o simile all'idolatria o all'eresia degli Antropomorfiti²²⁰, e a causa di quest'errore, la fede, allontanata dal cuore, è riposta con tutta la fiducia nelle cose visibili. Come quando vediamo dipinti uomini armati o intenti all'agricoltura, o mentre mietono o mentre vendemmiano; sia pescatori, che stanno sulle navi e gettano le reti e cacciatori con gli spiedi tesi, mentre stanno inseguendo coi cani capre e cervi, noi non speriamo di ricevere da loro né incremento dell'esercito, né aiuto nelle opere stagionali o mucchi di grano o ruscelli di mosto, né pesci o capre²²¹; così anche se vedessimo angeli alati dipinti, apostoli che predicano, martiri che soffrono torture, non dobbiamo sperare dalle immagini che vediamo alcun aiuto,

²²⁰ Cfr. LACT. *inst.* 4, 30; HIER. *In psal.* 93, 8, 9; AUG. *Ep.* 148, 4, 14-18. Antropomorfiti, Antropiani, Audiani o Vadiani erano chiamati degli eretici che attribuivano a Dio fattezze umane sulla base dell'interpretazione letterale delle Scritture data per primo dal siriano Audaus. Si opponevano in ciò agli "origenisti". Cfr. THEODORETUS, *Hist. eccl.* IV, 9, GCS 19, L. PARMENTIER ed., Hinrichs, Leipzig 1911.

²²¹ *De pict.* 33, 5-14 offre un esempio del 'razionalismo condizionale' (vedi *Conclusioni: Agobardo di Lione pastor uigilans*) di Agobardo che infatti utilizza correttamente gli strumenti logico-razionali, ricorrendo al semplice esempio dei dipinti profani che raffigurano attività umane dai quali gli osservatori non si aspettano di ottenere nulla, allo stesso modo non potranno ottenere nulla dalle immagini dei santi. Il brano ci rivela anche qualcosa dell'arte profana, degli affreschi che decoravano i castelli e le dimore nobiliari che poteva osservare Agobardo ai suoi tempi e che è sopravvissuta in scarsissimi documenti, mentre più rappresentata è l'arte sacra, giunta fino a noi attraverso l'iconografia delle chiese e dei manoscritti. Le scene descritte da Agobardo sembrano rappresentazioni di arti e mestieri o attività stagionali, come quelle che rappresentavano i Mesi. Dalle fonti letterarie sappiamo che scene della guerra di Spagna erano state fatte dipingere da Carlo Magno nel Palazzo di Aquisgrana. Raffigurazioni delle arti liberali e delle stagioni si trovavano sia ad Aquisgrana sia nella Villa di Teodulfo di Orléans a Germigny-des-Près. Una serie di personaggi storici, da Alessandro Magno a Carlo Magno decoravano, per ordine di Ludovico il Pio, il Palazzo di Ingelheim e si contrapponevano intenzionalmente al ciclo di pitture delle *gesta Dei* nella Cappella Palatina. In mancanza dei grandi affreschi, possiamo trovare i soggetti profani nelle miniature dei codici che riportano i calendari, che recano rappresentazioni delle stagioni e dei mesi, con le loro molteplici attività agricole o i passatempi, in cui si vedono contadini che mietono o scene di caccia e pesca. Il ciclo dei mesi era contemporaneamente anche un soggetto della poesia, come mostra il poema degli *Officia XII mensium*. Lo stesso Carlo Magno aveva posto i mesi al centro dell'interesse artistico, quando aveva chiesto che si trovassero nomi germanici per designarli. In particolare, rappresentazioni dei mesi illustrano il cosiddetto *Calendario di Salisburgo*, dell'818 ca., con una raccolta di testi astronomici (Oster. Nationalbibl. cod. 387, f. 90v), un codice di Monaco col *De rerum natura* di Beda, (Bayer. Staatsbibl. Clm 210, f. 91v) e il *Martirologio* di Wandalberto di Prüm (Bibl. Apost. Vat., *Reginensis Latinus* 438) che unisce poesia ed iconografia dei mesi. Per la decorazione del palazzo di Ludovico il Pio vedi HERMOLDUS NIGER, *Carmen in Honorem Hludowici regis*, 4, vv. 245-282, in *MGH, Poëtae* II, pp. 65-66. Sull'iconografia carolingia dei mesi, vedi M. MIHÁLYI, *Calendario*, in *Enciclopedia dell'Arte medievale*, IV, Treccani, Roma 1993, pp. 70-71 e G. COMET, *Les calendriers médiévaux, une représentation du monde*, in «Journal des savants», a.1, n° 1, 1992, pp. 41-45; ancora sulla rappresentazione dei mesi e circa la loro denominazione voluta da Carlomagno, vedi G. CALCANI, *L'antichità marginale: continuità dell'arte provinciale romana nel Rinascimento*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1993, pp. 97-102.

perché non possono fare né bene né male²²². Senza dubbio giustamente per sradicare una superstizione di tal genere è stato ribadito dai padri ortodossi che *le pitture non devono esserci in Chiesa, né si dipinga sulle pareti ciò che si venera e si adora*²²³.

Obiectio 4

(*Enthymema 4*) (XXXIV) Con quale presunzione avviene che senza basilica, senza altare, lontano dalle reliquie dei santi si possano celebrare le messe su tal genere di apparenze²²⁴, dal momento che i santi padri nel concilio di Cartagine stabilirono che *gli altari che si costruiscono qua e là per i campi o lungo le strade, come le tombe dei martiri, nelle quali è accertato che non vi siano il corpo o reliquie di martiri, se è possibile, siano abbattuti dai vescovi che presiedono quelle località. Se invece, non sia possibile ciò a causa delle proteste del popolo, la gente sia tuttavia avvisata di non frequentare quei luoghi, di modo che, coloro che sono dotati di senno non siano condizionati da alcuna superstizione. E ad ogni modo, non sia accettata come credibile tomba di martire se non dove vi siano un corpo o delle reliquie o si tramandi in modo del tutto affidabile l'origine di una dimora o l'origine di una passione. Infatti si rifiutino quegli altari che si innalzano dovunque sulla base dei sogni o quasi delle vane rivelazioni di uomini qualsiasi*²²⁵. A quei tempi furono sufficienti queste decisioni, infatti non era ancora emerso l'errore, per il quale ora effigi dipinte col

²²² I soggetti qui elencati da Agobardo: angeli alati, apostoli predicanti e martiri agonizzanti, erano quelli evidentemente più frequenti nell'iconografia sacra, che nell'aspettativa dei fedeli assicuravano interventi miracolosi, malgrado si trattasse di dipinti fatti della stessa materia di quelli profani.

²²³ *Conc. Elib.* (an. 305), E. J. JONKERS ed., *Acta et symbola conciliorum quae saeculo IV habita sunt*, 1954, p. 13.

²²⁴ *De pict.* 34, 1-3: *Illud uero qua praesumptione fit, ut sine basilica, sine altari, absque sanctorum reliquiis, super huiusmodi figmenta missae celebrentur.* VAN ACKER, *Agobardi*, p. 180, inserisce un punto esclamativo dopo *fit*, creando una cesura tra la proposizione principale e la completiva, a mio avviso inutile, mentre il manoscritto *P* in quel punto reca una semplice virgola. Il pronome *illud* all'inizio della frase ha valore semplicemente prolettico. Ho quindi preferito eliminare l'enfasi dell'esclamazione e ritornare alla forma del testo proposta da Baluze e riportato nella *PL*, per non perdere nel brano la contrapposizione segnalata da Agobardo tra quanto di male succede ai suoi tempi per la superstiziosa venerazione delle icone e quello che invece accadeva ai tempi del quinto concilio di Cartagine, quando bastò il monito dei vescovi riuniti a concilio per far cessare l'uso di dire messa senza la presenza di reliquie.

²²⁵ *Registri Eccl. Carth. Exc.* 83. La citazione riprende un canone del quinto concilio di Cartagine

carbone e col minio o con la terra rossa di Sinope sono chiamate sante immagini e si predica la loro adorazione²²⁶.

Obiectio 5

(*Enthymema 5*) (XXXV) Né di nuovo con astuzia ricorra alle sue ingannevoli scappatoie, in modo da dire che non adora le immagini dei santi, ma i santi. Infatti Dio esclama: non darò ad altri la mia gloria, né la mia lode alle statue²²⁷. E l'apostolo dice del Signore nostro, mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù: *Per questo anche Dio lo esaltò e gli diede un nome che è sopra ogni nome*²²⁸. E di seguito espone quale sia questo nome: *Affinché nel nome di Gesù, ogni ginocchio delle creature celesti, terrestri e sotterranee si pieghi ed ogni lingua ammetta che il Signore Gesù Cristo è nella gloria di Dio Padre*²²⁹. Questo potere, lode, dominio, questo nome, che è sopra ogni altro nome, nessun santo, né tra gli angeli né tra gli uomini, pretende di usurpare²³⁰. Infatti, l'Angelo che lo fece o l'uomo che egli persuase a farlo sono caduti entrambi in rovina. Ma se un uomo o un angelo è adorato oltre Lui e, per testimonianza del profeta²³¹, è considerato l'angelo della somma saggezza, non c'è altro nome che sia o al di sopra di questo nome, che è sopra ogni nome, o uguale ad esso.

²²⁶ *De pict.* 34, 15-17: *Necdum enim error emerserat, quo nunc de carbonibus, minioque, uel sinopide figuratae effigies, sanctae imagines uocarentur, et adorandae praedicarentur.* Citando le sostanze che compongono i colori, Agobardo cerca di ridurre l'importanza delle icone, svelando la vile materia che si nasconde dietro il loro bell'aspetto, ma citando i principali ingredienti per fabbricare i colori nero, rosso o giallo-arancio, che si ottenevano dal carbone, dall'ossido di ferro e dall'ocra di Sinope, tradisce una povertà nella gamma di colori che si spiega con la crisi della grande pittura a favore delle arti minori. Due elementi sono citati già da Plin., *nat. hist.* 35, 32, che vanta l'abilità degli antichi pittori che con soli quattro colori (*ex albis Melino, e silaciis Attico, ex rubris Sinopie Pontica, ex nigris atramento*: bianco, giallo, rosso e nero) avevano creato capolavori. In età carolingia esistono manuali dedicati alle tecniche pittoriche delle arti minori, come ci fa sapere il manuale di un tale Eraclio, risalente all'VIII sec., *De coloribus et artibus Romanorum*, i cui primi due libri in versi descrivono le ricette per ottenere i colori, verde, giallo, rosso, oro e le lacche per le dorature nelle miniature, colori di origine organica a partire da elementi facilmente reperibili, con la prevalenza di pigmenti gialli e verdi. Non ci sono ricette per l'azzurro, che necessiterebbe di pigmenti minerali. Così Agobardo conferma la difficoltà della sua età a trovare materie prime di pregio per dipingere e nella povertà delle materie trova un argomento a sostegno della lotta alle icone. Vedi B. S. TOSATTO, *Trattati medievali di tecniche artistiche*, Jaca Book, Roma 2007, pp. 37-47.

²²⁷ Is. 42, 8.

²²⁸ Phil. 2, 9.

²²⁹ 1 Phil. 2, 10-11.

²³⁰ Cfr. 1 Phil. 2, 6-11. *De pict.* 35, 10-13: *Hanc potestatem, laudem, dominationem, hoc nomen quod est super omne nomen, nullus sanctus angelus, nullus sanctus homo sibi usurpat.* Si noti la climax ascendente (*potestatem, laudem, dominationem, nomen*), l'anafora e il calembour (*nomen quod est super omne nomen*) e la climax discendente (*angelus, sanctus, homo*) presenti nel periodo.

²³¹ Cfr. Is. 9, 6.

Conclusio Ma poiché non c'è nessuno uguale a Dio, non esiste essenzialmente nessun altro Gesù, cioè il Salvatore, crediamo all'apostolo, cediamo alla divina autorità, mettiamoci in ginocchio solo nel nome di Gesù, che è sopra ogni nome²³², affinché, se attribuiamo quest'onore ad un altro, non siamo giudicati estranei a Dio e ci perdiamo, secondo le intenzioni del nostro cuore, dietro le nostre invenzioni²³³.

²³² Cfr. Phil. 2, 9-10.

²³³ Cfr. Ps. 80, 13.

Capitolo 7. *De iudaicis superstitionibus et erroribus*

I giudei non devono avere contatti con i cristiani, perché questi, prestando ingenuamente fede alle loro dicerie, ne sono negativamente influenzati, finendo per condividere le loro usanze e diventando inconsapevoli vittime dei loro raggiri. Infatti, oltre a smerciare in spregio ai cristiani carni e vino da loro considerati di scarto, i giudei pretendono di essere tenuti in alta considerazione per la loro presunta discendenza da Abramo, ma non esitano a commettere atti nefandi come la vendita di schiavi cristiani e a perseguire gli ex-correligionari che si sono battezzati nella fede di Cristo. La colpa più grave dei giudei del IX secolo è quella di aver sviluppato assurde superstizioni circa Dio e di infarcire tutti i testi delle Sacre Scritture dei loro commenti strampalati. La loro malizia li spinge a dire che la resurrezione di Cristo è una menzogna inventata di sana pianta da Pilato. L'imperatore Ludovico, tenendo conto di queste rivelazioni, dovrebbe provvedere a tenere i giudei lontani dai cristiani e dovrebbe preoccuparsi di far conoscere il pericolo che essi costituiscono per la cristianità, ma dovrebbe agire al più presto, perché ci sono segni inequivocabili dell'appressarsi della venuta dell'Anticristo. Gli intellettuali hanno il dovere di studiare le Scritture, per comprendere questi segni, perché se i cristiani fossero consapevoli dell'imminenza della fine dei tempi, avrebbero più saldi i principi della fede.

7.1. I cinque scritti anti giudaici di Agobardo

La cronologia dell'opera proposta da van Acker (826-827¹) pone il *De iudaicis superstitionibus et erroribus*² come penultima tappa della lunga vertenza sorta tra il vescovo di Lione e l'imperatore Ludovico il Pio, a causa dei presunti battesimi amministrati da

¹ Secondo alcuni studiosi la datazione sarebbe da collocare all'829, poiché la lettera è messa in relazione con un concilio tenuto a Lione in quell'anno, vedi VAN ACKER, *Agobardi*, p. XLI. In particolare, si veda H. GRAETZ, *The History of the Jews, From revolt against the Zendik (511 c.E.) to the Capture of St. Jean d'Acre by the Mahometans (1291 c. E.)* (1860), The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1911-1912, pp. 160-170 per la ricostruzione della vicenda che generò la composizione delle opere anti giudaiche di Agobardo. Graetz è convinto della datazione tarda del *De iud. superst.* Egli ritiene che tale opera sia il documento finale del concilio di Lione, mentre la lettera a Nibridio di Narbona, *De cauendo conuictu et societate iudaica* (testo n. 14 in VAN ACKER, *Agobardi*, pp. 229-234) sia precedente. Al contrario, VAN ACKER, *Agobardi*, pp. XLI-XLII, ritiene che la lettera a Nibridio sia l'ultimo scritto anti giudaico di Agobardo e venga perciò dopo il *De iud. superst.* Personalmente, condivido la posizione di Graetz, per le motivazioni che esporrò in seguito, anche se non mi sembra necessario porre l'opera in relazione al concilio lionese dell'829.

² Il titolo nel ms. *P*, a c. 44r suona: *Epistula Agobardi, Bernardi et Faof episcoporum ad eundem imperatorem de iudaicis superstitionibus*; Masson e poi Baluze hanno letto Eaof invece di Faof, anche se la F iniziale è chiara, ma essi desumevano il nome del vescovo da altri manoscritti, in cui appariva la variante Eaof. Notizie sugli altri mittenti della lettera sono esposte al par. 7.4. *I co-firmatari della lettera*.

Agobardo ad alcuni schiavi dei giudei. La comunità giudaica della città si era appellata all'imperatore perché Agobardo aveva battezzato gli schiavi senza il permesso dei loro padroni, rendendoli per altro automaticamente liberi; l'imperatore aveva quindi disposto un'ispezione al vescovo, eseguita da Evrardo, il *magister Iudaeorum*, e da Gerrico e Federico, *missi dominici*, a seguito della denuncia contro il vescovo, forse non del tutto casualmente assente al momento della visita dei funzionari³.

Le tappe della controversia coi giudei sono note da cinque lettere di Agobardo⁴: la prima di esse, *De baptismo mancipiorum Iudaeorum*, è indirizzata a tre importanti nobili della corte carolingia: Adalardo, Wala⁵ ed Helisacharo⁶, ai quali Agobardo aveva chiesto

³ *De baptismo mancipiorum Iudaeorum* (a. 823), pp. 113-117.

⁴ Opere di Agobardo sul tema dell'antigiudaismo secondo la numerazione e la cronologia attribuita ad esse in VAN ACKER, *Agobardi*: n.6, *De baptismo mancipiorum Iudaeorum*, pp. 113-117: lettera a Adalardo, Wala ed Helisacharo (823); n.10, *Contra praeceptum impium de baptismo iudaicorum mancipiorum*, pp. 183-188: lettera a Wala e Hilduino (826); n.11, *De insolentia Iudaeorum* pp. 189-185: lettera a Ludovico il Pio (826-827); n.12, *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, pp. 197-221: lettera a Ludovico il Pio (826-827); n.14, *De cauendo conuictu et societate iudaica*, pp. 229-234: lettera a Nibridio, vescovo di Narbona (827-828). Proporrei di modificare la cronologia di queste due ultime opere, ponendo la lettera a Nibridio subito prima del *De iudaicis superstitionibus et erroribus* e considerando questo come ultimo scritto antigiudaico, per i motivi che esporrò, come detto, più avanti. È stato attribuito inoltre ad Agobardo anche il frammento di un'epistola citata in una compilazione canonica di Floro di Lione, dal titolo *Ex epistola episcopi ad imperatorem de baptizandis Hebraeis*, ma non ci sono sufficienti elementi per accettare quest'ipotesi, vedi VAN ACKER, *Agobardi*, p. XX e n. 65. Blumenkranz inoltre ritiene che per la composizione del *De iudaicis superstitionibus et erroribus* Agobardo ha utilizzato il *De fugiendis contagiis Iudeorum* di Floro, ma è più probabile che le ricerche di testi canonici in materia giudaica, eseguita dal segretario Floro sia stata utilizzata da entrambi gli autori per le loro distinte opere. Su questo vedi VAN ACKER, *Agobardi*, p. XIV.

⁵ Ai due fratelli Adalardo e Wala, abbiamo già accennato nell'*Introduzione: Dati biografici*. Essi erano dignitari di corte, cugini e nipoti di Carlo Magno e a lui molto vicini. Adalardo fu abate di Corbie e tutore di Bernardo d'Italia, che si ribellò a Ludovico e fu da questi incarcerato. Per l'appoggio fornito al ribelle Bernardo, Adalardo, il fratello Wala e le sorelle Gondrada e Teodorada furono esiliati non appena Ludovico il Pio salì al trono. Riconciliatisi con l'imperatore, tornarono a corte nell'822 circa. Sembra che furono gli ispiratori della dieta di Attigny, dove Ludovico il Pio dovette fare pubblica ammenda dei suoi peccati contro Bernardo d'Italia e gli altri che egli aveva condannato. Dopo il matrimonio dell'imperatore con Giuditta di Baviera, Adalardo cadde di nuovo in disgrazia. Con i fratelli fondò i monasteri di Korvey e di Herford. Alla morte di Adalardo nell'827, il fratello Wala gli succedette come abate di Corbie. Anche Wala subì l'esilio, nell'834, per aver sostenuto, insieme a Pascasio Radberto, l'accusa di adulterio contro l'imperatrice Giuditta ed essere stato tra i fautori dello spodestamento di Ludovico il Pio a favore di Lotario. Adalardo è venerato come santo e festeggiato il 2 gennaio. Due opere sono dedicate ai fratelli Wala e Adalardo: PASCHASIUS RADBERTUS, *Vita Sancti Adalhardi Corbeiensis Abbatis*, PL 120, col. 1507C e segg. e BHL 59 e *Epitaphium Arsenii, seu Vita Venerabilis Walae Abbatis Corbeiensis*, PL 120, col. 1557A e segg. e BHL 8761. Pascasio Radberto fu segretario di entrambi e successore di Wala a Corbie. Per le notizie generali su Adalardo, vedi G. PETTINATI, *I Santi canonizzati del giorno*, Segno, Udine 1991, vol. 1, pp. 43-46 e vol. 4, pp. 326-330.

⁶ Circa *Helisacharus* non si hanno molte notizie. Fu il primo capo della cancelleria di Ludovico il Pio, in carica dall'8 aprile 814 al 7 agosto 819. Aggiunse spesso di sua mano la ricognizione ai documenti. Quando era ancora vivo Carlo Magno, fu cancelliere in Aquitania, infatti, figura come ricognitore nei documenti emessi in questa regione da Ludovico il Pio, ma non è certa la sua identificazione con un *Helisacharus*, che appose la *subscriptio* ad un documento privato dell'811 per Notre-Dame-de-Paris. Pare fosse abate di Saint Aubin ad Angers nell'818 e poi anche di Saint Riquier ed è nominato tra i nobili di palazzo nella lettera di Agobardo; è citato da Eginardo,

protezione; in essa il vescovo ricorda l'imbarazzante esperienza avuta, quando, recatosi a corte evidentemente per manifestare il suo disappunto per l'ispezione subita e giustificare le sue azioni a seguito delle denunce presentate dai giudei a Ludovico il Pio, era stato fatto entrare solo per qualche minuto nella sala delle udienze, dopo i suoi protettori, ed era dovuto restare accanto alla porta senza neppure poter sentire ciò che i dignitari e l'imperatore si dicevano, per poi essere congedato immediatamente⁷. Nella lettera, egli ribadisce che è dovere di un prelado battezzare chi lo richiede; infatti, si era venuto a trovare in mezzo a due fuochi, perché se avesse rifiutato il battesimo agli schiavi pagani avrebbe offeso Dio; averlo amministrato invece gli aveva procurato la collera dell'imperatore. Propone di indennizzare gli ex padroni, per la perdita dei loro schiavi pagani, col prezzo stabilito dalla legge⁸. Chiede pertanto nuovamente la benevolenza dei tre importanti personaggi per rabbonire l'ira dell'imperatore⁹.

Con tutta probabilità la lettera non ebbe seguito, ma Agobardo tornò alla carica, qualche anno dopo, continuando ad impartire il battesimo questa volta ad una schiava ebrea, che aveva chiesto di diventare cristiana e per questo era stata fatta oggetto di gravi persecuzioni da parte dei suoi ex-correligionari che aveva denunciato a corte. A loro volta i giudei denunciarono di nuovo il vescovo che dovette ricorrere alla protezione di potenti nobili di corte: ancora Wala e Hilduino, ai quali scrive la lettera *Contra praeceptum impium de baptismo iudaicorum mancipiorum*¹⁰. I giudei avevano infatti notificato ad Agobardo che l'imperatore aveva promulgato una legge che proibiva di battezzare i servi dei giudei senza permesso del padrone; Agobardo scrive ai due *proceres* di non poter credere che un

che per l'anno 827 registra che gli fu affidato di reprimere una ribellione nella Marca Ispanica e da AMALARIO, che nel suo *De ordine antiphonarii* (PL 105) lo chiama primo tra i primi della corte di Ludovico. Fu *missus* imperiale, come risulta da una lettera dell'835 di Ludovico il Pio al vescovo Aldrico, assistette Benedetto d'Aniane nel momento della morte di questi. Morì prima dell'840. Vedi BRESSLAU, *Manuale di diplomatica*, p. vol. I, parte I, pp. 337, 347 e nota 273; E. BALUZE, *Notae ad Agobardum*, pp. 100-101 in PL 104 e M. BOUQUET, *Recueil des historiens des Gaules et de la France, Epistola XII*, Paris 1749, p. 347.

⁷*De bap. manc. Iud.* (823), 3-11, p. 115.

⁸ Il pagamento di 12 soldi a scopo di indennizzo ad un padrone per la perdita di uno schiavo è già contemplato nel diritto burgundo, *Leges Burgundionum*, XII, 1-4, MGH, 1892. Dettagliata la spiegazione sul risarcimento per la perdita di schiavi in K. FISHER DREW, *Germanic Family of the Leges Burgundionum*, in «Medievalia et Humanistica», fasc. XV, a. 1963, pp. 5-14, citaz. p. 13.

⁹*De bap. manc. Iud.*, 56-85, p. 116-117.

¹⁰ Adalardo era già fuori della corte, probabilmente per motivi di salute, muore infatti l'anno seguente a quello in cui Agobardo scrisse la lettera in questione. Hilduino era abate di Saint Denis e arcicappellano di Ludovico il Pio. Lupo di Férrières gli indirizzò due lettere, in una delle quali si rivolge a lui come *magister ecclesiasticorum*. Vedi LUPUS FERRARIENSIS, *Epistolae* 97 e 110, PL 119.

imperatore così pio abbia potuto approvare un simile decreto, perché esso sarebbe del tutto contrario ai precetti evangelici; oppone a sua difesa le prescrizioni dei sacri canoni che consentono di battezzare qualcuno che lo richieda, non solo al vescovo, ma a qualsiasi fedele¹¹.

Il battesimo, dal punto di vista degli ebrei, causava un danno economico ai padroni che perdevano gli schiavi, costituiva un'ingerenza del vescovo sulla comunità ebraica ed impediva al potere statale di essere *super partes*, tutelando i diritti delle minoranze.

Secondo la visione del vescovo lionese invece, gli ebrei non dovevano essere difesi dal potere imperiale, al quale competeva proteggere solo la *societas christiana* che si identificava *tout court* con la comunità civile, costituendo un binomio inscindibile, in cui sia la componente ebraica, sia quella degli eretici non trovava spazio.

Egli mutuava tali idee dalla concezione ticoniana, poi passata in Agostino, secondo la quale i fedeli riproducono la città celeste, in cui si condivide la stessa fede e lo stesso nutrimento fisico e spirituale, coloro che non lo condividono sono da rifuggire perché appartengono a Satana¹².

Agobardo non recedeva dalla sua posizione, poiché riteneva di applicare solo quello che la Chiesa tradizionalmente aveva prescritto e cercò ancora di dimostrare che i giudei non meritavano la benevolenza dell'imperatore, poiché erano perfidi, mentitori e calunniatori.

Una terza lettera indirizzata all'imperatore dall'eloquente titolo *De insolentia Iudaeorum* riassume sinteticamente tutti i misfatti compiuti dagli ebrei residenti a Lione ai

¹¹ Non si tratta quindi di battesimi forzati, come aveva imposto in Spagna il re visigoto Sisebuto, per suggerimento di Isidoro di Siviglia. Agobardo afferma che si limita a battezzare coloro che ne avevano fatto richiesta, mentre Ludovico il Pio in un decreto aveva fatto annotare che non esistevano canoni sulla materia e coloro che ardivano battezzare i servi degli ebrei senza autorizzazione dei padroni dovevano essere colpiti da anatema. Vedi *Praeceptum Iudeorum* in *Formulae Merovingi et Karolini aevi*, MGH, *Legum Sectio V*, K. ZEUMER ed., n° XII, *Formulae e curia Ludovici Pii*, n° 30, Hannover 1886, p. 309: *quod nequaquam sacri canones constituunt, immo talia perpetrantes districta anathematis sententia feriendos diiudicant*.

¹² TYCONIUS, *Liber Regularum*, F. C. BURKITT ed., University Press, Cambridge 1894, pp. 30-31: "*Alia non est causa quae filii diaboli inrepanit ad explorandum libertatem nostram et simulent se fratres et in Paradiso nostro uelut Dei filios ludere, quam ut de subacta libertate filiorum Dei gloriantur; qui portabant iudicium qualescumque illi fuerint, qui omnem sanctum persecuti sunt, qui prophetas occiderunt, qui semper Spiritui Sancto resisterunt; inimici crucis Christi, negantes Christum in carne dum eius membra oderunt corpus peccati, filus exterminii in mysterium facinoris, qui ueniunt secundum operationem Satanae in omni uirtute signis et prodigiis falsitatis, spiritalia nequitiae in caelestibus quos Dominus Christus quem in carne persecuntur interficiet spiritu oris sui et destret manifestatione aduentu sui*". Il popolo di Dio dev'essere quindi capace di liberarsi dei finti fratelli. Come si vede da queste parole, in Ticonio c'era anche l'idea delle manifestazioni straordinarie del potere di Satana, che sono il tema del *De quorundam inlusione signorum*, ultimo dei testi analizzati nelle presente ricerca.

danni dei loro concittadini cristiani, tra cui lo spostamento del giorno di mercato dal sabato alla domenica, i commerci carnali con donne cristiane, la compravendita di schiavi cristiani e la corruzione della fede cristiana, attraverso l'istigazione a pratiche giudaizzanti, il disprezzo mostrato dai giudei che vendevano ai cristiani la carne e il vino che non si prestavano ad essere consumati da loro, quando ritenuti impuri per qualche motivo¹³.

Già da queste osservazioni emerge la conoscenza da parte di Agobardo delle prescrizioni talmudiche sulla preparazione *kosher* che garantisce la purezza di cibi e bevande secondo la religione ebraica¹⁴.

Egli critica anche i cordiali rapporti esistenti tra la corte e la comunità giudaica, non riuscendo a credere che essa possa godere di così ampia libertà di movimento e possa vantare che membri della comunità abbiano dei salvacondotti firmati dall'imperatore (*tractoria stipendialis*¹⁵) e siano perfino ammessi alla sua presenza, potendo recarsi a palazzo ogni volta che lo desiderino; inoltre lamenta che le dame giudee sfoggiassero abiti che esse dicevano regalati dalle mogli dei nobili Franchi.

Il vescovo lionese, alla fine del *De insolentia Iudaeorum*, inserisce un *post scriptum*, in cui denuncia due episodi di rapimenti di cristiani ad opera di ebrei, accaduti a Lione, che testimoniano la tratta illegale di schiavi cristiani. Il primo riguarda un uomo di Lione, rapito da un ebreo e venduto come schiavo a Cordova, da dove era riuscito a fuggire dopo ventiquattro anni, insieme ad un altro uomo, originario di Arles, pure rapito da un ebreo e rimasto schiavo per sei anni. Alcuni riferirono ad Agobardo che lo stesso ebreo continuava a Lione la sua attività di rapitore e mercante di uomini. Il secondo episodio era avvenuto proprio nel corso dell'anno in cui Agobardo scriveva la lettera citata e riguardava un bambino di Lione rapito e venduto da un altro ebreo. Ciò che sconcertava di più il vescovo era il fatto

¹³ *De insol. Iud.* 74-85. Per la sua brevità, l'opera potrebbe essere una sorta di promemoria da consegnare nella cancelleria di corte, prima del documento vero e proprio costituito dal *De iudaicis superstitionibus*, come per far conoscere l'oggetto della richiesta e ottenere il permesso di scrivere all'imperatore. A questo testo probabilmente si riferiscono le parole di *De iud superst.* 1, 4: *Sicut in praemissa scedula in breui significatum est.*

¹⁴ In particolare, grande attenzione al vino dedica il libro dell'*Avodah Zarah*, 2, 3, per il cui testo vedi M. SCHWAB, *Le Talmud de Jerusalem*, vol. 11, Maisonneuve e Leclerc, Paris 1888, pp. 196-199. Sull'importanza del trattamento del vino e delle precauzioni da prendere perché non sia contaminato dai gentili, vedi P. SCHÄFER, *Jews and Gentils in Yerushalmi Avodah Zarah* in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, vol. 3, P. Schäfer ed., 93, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, pp. 337-338 circa i capitoli dell'*Avodah Zarah* nel *Talmūd* di Gerusalemme.

¹⁵ *De insol. Iud.*, 45. La *tractoria stipendialis* era una sorta di *travel cheque* rilasciato dalla cancelleria imperiale, dietro la presentazione della quale, il soggetto era autorizzato a richiedere beni o a transitare ovunque volesse. La conferma che simili documenti a favore dei giudei esistessero ci viene dal *Praeceptum Iudaeorum*, n. 30, in *Formule Merovingici et Karolini aevi*, in *MGH, Leges*, p. 309.

che gli stessi cristiani vendessero altri cristiani agli ebrei, dai quali venivano commesse nefandezze che Agobardo non ha il coraggio di riferire¹⁶.

In conclusione si annuncia l'invio di un altro documento, che avrà lo scopo di illustrare dettagliatamente quanto già denunciato sinteticamente in questa lettera.

Questo documento annunciato è molto probabilmente il *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, lettera firmata da Agobardo e da altri due vescovi, indirizzata all'imperatore Ludovico il Pio, colpevole di avere un atteggiamento conciliante verso gli ebrei, ritenuti dal vescovo lionese, come dalla gran parte degli ecclesiastici del tempo, tradizionali nemici. Forse è da aggiungere anche questa contrarietà per giustificare la partecipazione di Agobardo a quel partito dei vescovi che dichiarò il sovrano colpevole di *scandalum*, costringendolo alla pubblica penitenza, nell'833.

Nell'835, quando Agobardo fu dichiarato depresso dal concilio di Thionville, in seguito alla pace tra l'imperatore Ludovico e il figlio maggiore, Lotario, fu sostituito da Amalario di Metz, che, non a caso quindi, sembra aver avuto un atteggiamento del tutto favorevole agli ebrei, se dobbiamo credere alle note scritte a margine di un codice contenente un'opera liturgica di Amalario, apposte da un anonimo, il quale riferisce di aver visto il nuovo vescovo, Amalario appunto, contornato da ebrei mentre diceva la messa sull'altare, tanto che le schiene degli ebrei impedivano la vista dell'altare stesso¹⁷.

La lettera *De cauendo conuictu et societate iudaica*, indirizzata al vescovo Nibridio di Narbona, è datata da van Acker all'827-828 come ultimo scritto anti-giudaico di Agobardo¹⁸.

¹⁶ *De insol. Iud.*, 149-159: *Et cum praecedens schedula dictata fuisset, superuenit quidam homo fugiens ab Hispaniis de Cordoba, qui se dicebat furatum fuisse a quodam Iudaeo Lugduno ante annos XXⁱⁱ IIII^r, paruum adhuc puerum, et uenditum, fugisse autem anno praesenti cum alio qui similiter furatus fuerat Arelate ab alio Iudeo ante annos sex. Cumque huius, qui Lugdunensis fuerat, notos quereremus, et inueniremus, dictum est a quibusdam et alios ab eodem Iudeo furatos, alios uero emptos ac uenditos, ab alio quoque Iudeo anno praesenti alium puerum furatum et uenditum. Qua hora inuentum est, plures christianos a christianis uendi et comparari a Iudeis, perpetrarique ab eis multa infanda que turpia sunt ad scribendum.*

¹⁷ Vedi A. WILMART, *Un lecteur ennemi d'Amalair*, in «Revue bénédictine», 36, 1924, pp. 328-329: *Quare admittis ... Iudaeos ad ... altare Domini, ita ut me praesente in presbyterio turba Iudaeorum tanta tibi circumdet, ut altare dorsis suis tegentes ita pene impellant?* Secondo Wilmart, l'anonimo farebbe parte dell'entourage di Floro di Lione, diacono di Agobardo e fiero nemico di Amalario, che, proprio grazie a Floro, sarà condannato per eresia dal concilio di Quierzy dell'838, per la sua teoria del *corpus triforme* di Cristo, un'interpretazione simbolica delle tre parti in cui viene divisa l'ostia dall'officiante nel rito eucaristico, che non aveva alcun supporto nei testi patristici. Nella stessa data della condanna comminata ad Amalario, Agobardo poté ritornare sul seggio di Lione e abolire tutte le novità liturgiche introdotte da Amalario. Per la controversia tra Agobardo, Floro e Amalario vedi pure AMANN, *L'epoca carolingia*, pp. 367-371.

¹⁸ VAN ACKER, *Agobardi*, p. XLII. Per E. BALUZE, *Notae ad Agobardum*, in *PL* 104, pp. 40-41, la lettera risalirebbe ai primi anni del governo di Ludovico il Pio.

Mi sembra più probabile che invece tale lettera sia una sorta di richiesta di solidarietà al collega vescovo e quindi preceda il *De iudaicis superstitionibus et erroribus* anche se di poco oppure sia stata concepita quando quest'ultimo testo era stato già composto ed attendeva solo di essere inviato all'imperatore. Infatti, Agobardo narra a Nibridio gli episodi di intimidazione subiti da parte del *magister Iudaeorum* e dei *missi imperiales*, fa riferimento sia ad alcuni contenuti del *De insolentia Iudaeorum*, come i commerci carnali tra giudei e donne cristiane, sia a tematiche del *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, come le *fabulae* narrate dai giudei e la prescrizione del vescovo lionese contro il consumo di cibi e bevande in unione con essi; raccomanda al vescovo amico di agire allo stesso modo, per impedire la contaminazione dei cristiani e lo incarica di trasmettere ai vescovi vicini e agli altri ecclesiastici le stesse raccomandazioni. La conclusione è un invito alla concordia del pensiero e dell'azione in nome di Cristo.

La mia ipotesi è che missive simili siano state spedite da Agobardo non solo a Nibridio di Narbona, ma anche ad altri vescovi del clero franco, ai quali chiedeva di sottoscrivere la nuova denuncia che aveva preparato contro gli ebrei, per avvalorarne l'importanza.

In base a questo ragionamento, Agobardo cercò di coinvolgere i vescovi amici, le cui diocesi ospitavano le comunità ebraiche più importanti; Narbona, infatti, era forse sede di una comunità ebraica già dagli anni in cui i Visigoti penetrarono nel suo territorio¹⁹.

¹⁹ Le prime notizie sugli ebrei di Narbona provengono da due lettere di Sidonio Apollinare indirizzate al suo amico Felice di Narbona in cui Sidonio fa riferimento ad un ebreo di nome Gozalas, latore appunto delle lettere che egli invia all'amico e che era un cliente di Felice. Le due lettere sono databili tra il 470 e il 473 e riportate in SIDONIUS APOLLINARIS, *Epistulae et carmina*, Ch. LUETJOHANN ed., *MGH, AA*, t. VIII, Hannover 1897, pp. 43 e 57. Malgrado il riferimento al giudeo Gozalas, non si può dedurre da ciò l'esistenza di una comunità giudaica narbonese, né è possibile sapere se Gozalas fosse proprio di Narbona. Un testo redatto nei primi decenni del XIII sec., i *Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonam* narra la resa della città, abitata dai Goti e dominata dai Saraceni sin dal 720, ai Franchi guidati da Carlo Magno. In realtà la presa di Narbona fu realizzata da Carlo Martello nel 737, ma la sostituzione con Carlo Magno si spiega per il desiderio di collegare questa narrazione col ciclo carolingio. La vicenda narra della fondazione di un'abbazia presso Carcassonne, il cui abate Nimphridius, non è altri che il vescovo Nibridio di Narbona, amico di Agobardo. L'interesse è costituito dal fatto che la comunità giudea di Narbona gioca un ruolo importante nella vicenda narrata, perché consiglia al re saraceno della città, Matrand (in realtà non è mai esistito un re saraceno a Narbona), di arrendersi a Carlo Magno, avendo appreso con le arti magiche che questi sarebbe stato vincitore. Matrand rifiuta. Gli ebrei inviano allora un'ambasceria a Carlo, capeggiata da Isaac, che propone al sovrano la loro resa in cambio del permesso di avere un re della loro etnia, discendente di David e originario di Baghdad. In garanzia di ciò gli offrono 60.000 marchi d'argento. Tornati in città, gli ebrei organizzano la rivolta contro i Saraceni e aprono le porte della città ai Franchi. Preso possesso della città, Carlo divide la città in tre parti, assegnandole ognuna ad una componente della città, all'arcivescovo che egli nomina, agli ebrei ai quali consente di avere un loro re e ad Aimeri, a cui affida il governo di Narbona. Come riportato nel paragrafo precedente, anche un altro testo, del XII sec., il *Sefer*

Questo spiegherebbe perché ci sono due altri firmatari del *De iudaicis superstitionibus et erroribus* oltre Agobardo. Bernardo di Vienne e Faof di Chalon-sur-Saône potrebbero aver risposto ad un simile appello inviato loro dal vescovo lionese, probabilmente per i particolari rapporti di amicizia che intercorrevano. Infatti, come si vedrà fra poco, Bernardo di Vienne aveva condiviso più di un'esperienza con Agobardo e non temeva di inimicarsi l'imperatore con una netta presa di posizione. Nulla sappiamo dei rapporti tra Faof ed Agobardo, ma la sua presenza tra i mittenti della lettera fanno presupporre una sua vicinanza alle idee del vescovo lionese.

Anche Nibridio di Narbona doveva avere saldi legami di amicizia con Agobardo, infatti, aveva accompagnato Leidrad, maestro e predecessore di Agobardo nel suo secondo viaggio spagnolo²⁰, ma era già molto anziano alla data del ricevimento della lettera di Agobardo, tra l'826 e l'828, come farebbe capire l'appellativo di *pater* e l'accento alla sua revenda canizie²¹. La data della morte non è certa, ma sicuramente nell'828 Narbona aveva un altro vescovo, Bartolomeo, anch'egli amico di Agobardo²².

7.2. La controversa genesi delle opere di Agobardo contro i giudei

Agobardo di Lione, secondo alcuni studiosi, avrebbe impresso una svolta nella storia dei rapporti tra cristiani e giudei, destinata a dare i suoi tragici frutti nei secoli successivi, poiché sarebbe stato il primo ad introdurre il concetto di separazione ed esclusione tra le due componenti religiose, dato che l'ideale purezza ed unità della società cristiana da lui vagheggiata sarebbe stata impedita dalla presenza dei giudei²³.

Hakkalaba, fa risalire al tempo di Carlo Magno la tradizione della presenza a Narbona di un re dei giudei discendente di David. Sulla presenza dei giudei a Narbona e i riferimenti letterari, vedi J. REGNÉ, *Études sur la condition des Juifs de Narbonne du V^e au XIV^e siècle*, I parte, in «Revue des études juifs», 55, Paris 1908, pp. 1-5 e 13-36.

²⁰ TAFEL, *The Lyons Scriptorium*, vol. IV, p. 64.

²¹ *De cauendo conuictu*, 12-19: *Sciat itaque paternitatis uestrae ruerenda canicies ... ut se ... ab infidelium consortio segregarent, non utique gentilium, ... sed Iudeorum*. REGNÉ, *Études sur la condition des Juifs de Narbonne*, pp. 30-32 interpreta la lettera di Agobardo a Nibridio come una preoccupata raccomandazione del 'pamphlétaire' Agobardo ad un collega che viveva in un ambiente cosmopolita, troppo favorevole ai rapporti con etnie diverse, come era quello di Narbona. Pertanto Agobardo si impegnava a denunciare all'anziano vescovo i pericoli cui poteva andare incontro la sua comunità se avesse continuato ad avere disinvolti rapporti coi giudei.

²² Bartolomeo è il destinatario della lettera di Agobardo, *De quorundam inlusione signorum*. Per la vita di Bartolomeo di Narbona vedi D. SAINTE-MARTHE (DE), *Gallia christiana in prouincias distributa*, vol. 6, Paris 1739, coll. 16-18; C. L. RICHARD, *Dictionnaire universel dogmatique, canonique, historique, géographique et chronologiques des sciences ecclésiastiques*, vol. 4, Paris 1761, p. 21, alla voce *Narbonne*.

²³ STOW, *Alienated Minority*, pp. 32-39 e ID. *Popes, Churches and Jews*, p. 59 e segg., individua un responsabile della mentalità antiggiudaica in Giovanni Crisostomo vescovo di Antiochia, il quale affermava nei suoi scritti che

In particolare Cohen, facendo la storia del pensiero cattolico antisemita, giudica Agobardo come colui che ha dato una svolta ad esso in senso negativo, poiché ha promosso l'idea di segregazione²⁴; l'autore evidenzia come sia stata importante la riflessione di Agostino per la tolleranza nei confronti degli ebrei, poiché sottolineava il fatto che la rivelazione è avvenuta presso di loro e che, malgrado la loro storia tormentata, essi hanno avuto il merito di conservare i libri delle Sacre Scritture fino a noi e con la loro diaspora averli diffusi. In particolare, di enorme importanza fu l'interpretazione che Agostino diede del salmo 59, 12 nel *De ciuitate Dei* 18, 46: *Non ucciderli, affinché non dimentichino la tua legge*²⁵, con la quale inseriva gli ebrei nel piano divino della salvezza. A differenza del padre della Chiesa, Agobardo, pur tollerando la presenza degli ebrei nella *societas christiana* e dando ad essi la possibilità di condurre l'esistenza secondo le loro leggi senza per questo subire violenza, non

chi avesse partecipato ai conviti e alle feste dei giudei si sarebbe contaminato e non sarebbe stato degno di ricevere l'eucaristia, come se si fosse macchiato di idolatria pagana, poiché il Giudeo è da lui delineato come fonte di ogni male e sentina di vizi. Su questo vedi pure Th. REINACH, *Histoire des Israélites* (1884), Hachette, Paris 1903³, p. 39. Sebbene la dottrina di Crisostomo non trovava generale approvazione ed era particolarmente denunciata dagli imperatori romani, tuttavia la nozione del Giudeo come potenziale nemico e fonte di contaminazione dell'umanità rimaneva. Non è possibile determinare con esattezza, afferma Stow, il momento in cui quest'idea si introdusse nella società medievale, ma essa sarebbe presente, sviluppata ed argomentata nelle lettere di Agobardo di Lione. Ai tempi di Agobardo, la parola cristianità era divenuta sinonimo di società e cultura; pertanto il Giudeo con un'*escalation* diventava un potenziale pericolo non solo per la religione cristiana, ma per tutta la società. Tale pericolo, continua Stow, non doveva essere bloccato con incendi e persecuzioni, ma con l'inasprimento delle leggi, che dovevano consegnare i giudei al posto marginale che a loro conveniva, come avevano iniziato a ribadire i concili della chiesa nel VI sec. e che la società del XII e XIII sec. avrebbe sviluppato maggiormente. Sulla falsariga di Stow è COHEN, *Living Letters*, pp. 123-145, con questi argomenti: Agobardo rende evidente ciò che era latente nel pensiero agostiniano: il bisogno di inasprire le leggi contro i giudei era dovere del credente per salvaguardare la fede, mentre l'imperatore franco-germano Ludovico il Pio mostrava un atteggiamento tollerante. L'inasprimento delle leggi relegava i giudei ad uno stato di seconda classe, ma ciò era necessario, secondo Agobardo, perché consentiva di conservare il giusto ordine sociale; tale concezione organicistica avrebbe consentito la prevenzione della corruzione e impedito la sconfitta della chiesa. Ancora Cohen afferma che generalmente tali regole che limitavano l'esistenza della comunità giudaica, rendendola prossima a scomparire, erano invocate sulla spinta dell'emozione, quando si riteneva che i giudei avessero offeso la fede cristiana, altrimenti in modo distaccato l'imposizione di regole rigide era accoppiata allo stesso tempo a rigorose garanzie di protezione. Ma, col tempo la situazione peggiorò: se Agobardo aveva invocato l'inasprimento delle leggi, l'entusiasmo popolare chiese distruzioni e persecuzioni. Quindi per Cohen, il pensiero di Agobardo influenzò direttamente le idee religiose che avrebbero formato la vita giudaica nei secoli a venire e nella visione di Agobardo circa il giudeo è possibile individuare i germi dei successivi problemi del giudaismo medievale. Mi sembra che si voglia trovare a tutti i costi un capro espiatorio, forse per giustificare le persecuzioni antisemite, sfociate nella follia dei campi di sterminio nazisti. Procedendo in questo senso, si potrebbero trovare antecedenti dell'antisemitismo europeo già in Tertulliano o addirittura in Paolo di Tarso.

²⁴ COHEN, *Living Letters*, pp. 123-146. Sull'atteggiamento di Agostino nei confronti degli ebrei, vedi pure P. FREDRIKSEN, *Excaecati Occulta Justitia Dei: Augustine on Jews and Judaism*, in «Journal of Early Christian Studies» 3, 3, 1995, pp. 299-324.

²⁵ Ps. 59, 12: *Ne occidas eos, ne quando obliviscatur populus meus* è la versione del salmo accettato oggi dalla CEI. Il salmo in questione riporta una diversa numerazione (58, 12) rispetto alla *Biblia Vulgata Stuttgartensia: Deus ostendet mihi super inimicos meos ne occidas eos ne quando obliviscatur populi mei*. Sul valore del salmo, nella visione agostiniana, vedi COHEN, *Living Letters*, pp. 94-95 e 241.

ammetteva che si avessero con loro né contatti di natura sessuale, né rapporti di tipo amichevole; essi potevano vivere ai margini della cristianità, mantenendo un basso profilo. Per queste idee, già Wiegand giudicava Agobardo il padre dell'antisemitismo europeo²⁶, concezione ripresa nel filone degli studi protestanti sull'antisemitismo.

In realtà, Agobardo fu solo uno dei tanti esponenti di una lunga tradizione cristiana, che comincia con Paolo di Tarso, preoccupata di definire l'originalità dei caratteri del cristianesimo in opposizione al giudaismo, dal quale raccomandava i cristiani di tenersi a distanza. Molto probabilmente nella sua fase iniziale, agli occhi dei Romani il cristianesimo doveva sembrare una delle tante ramificazioni in cui si divideva il giudaismo; la costruzione dell'identità religiosa della nuova fede passava naturalmente attraverso l'opposizione alle altre dottrine ed in particolare a quella da cui era gemmata.

Quando il cristianesimo divenne religione di stato, ci si preoccupò di regolamentare e limitare la vita delle comunità giudaiche presenti sul territorio occupato anche dai cristiani. Il Codice Teodosiano dedica due interi capitoli alla definizione dei comportamenti dei e verso i giudei²⁷. Il concilio di Elvira (Granada) del 305 o 309 nei canoni 49 e 50 proibiva ai cristiani di far benedire i loro campi e i loro raccolti dagli ebrei e di consumare con loro i pasti²⁸.

Il rapporto tra cristiani ed ebrei fu improntato per lungo tempo alla cordialità in Gallia, fino a quando i Franchi e i Burgundi non si convertirono alla fede cattolica²⁹. Con la protezione accordata da Carlo Magno e Ludovico il Pio agli ebrei, la preoccupazione di Agobardo sembra appunto riguardare il pericolo di contaminazioni tra giudaismo e cristianesimo, una commistione che avrebbe potuto generare un sincretismo in cui il cristianesimo, come storicamente più recente, sarebbe stato visto come dipendente dal giudaismo, venendo pertanto privato di una caratteristica che fu un punto di forza nella sua fase nascente: rappresentare la Nuova Legge che supera l'Antica Legge.

Il pregiudizio che Agobardo sia stato profondamente antisemita ha condizionato persino la lettura di tutta l'opera del vescovo lionese. Secondo Blumenkranz³⁰, infatti, la

²⁶ F. WIEGAND, *Agobard von Lyon und die Judenfrage*, Leipzig 1901, pp. 221-250.

²⁷ *Codex Theodosianus*, XVI, 8-9, Th. MOMMSEN - P. M. MEYER edd., Weidmann, Berlin 1905, pp. 368-427. In particolare i paragrafi XVI, 9-9,5, pp. 419-427 sono dedicati, con vari distinguo, all'interdizione ai giudei di possedere schiavi cristiani.

²⁸ *Concilium Eliberitanum*, can. XLIX: *De frugibus fidelium ne a Iudaeis benedicantur*; can. L: *De Christianis qui cum Iudaeis vescuntur*, in MANSI, *Collectio*, vol. 2, col. 14.

²⁹ REINACH, *Histoire des Israélites*, p. 86-93.

³⁰ BLUMENKRANZ *Les auteurs chrétiens latins*, pp. 153-154.

polemica antiggiudaica sarebbe alla base di molte problematiche affrontate da Agobardo o meglio, una gran parte della sua attività s'inserirebbe nella sua attitudine antiggiudaica. Ad esempio, la problematica giudiziaria relativa alla legge di Gundobado sarebbe in relazione con i permessi speciali riservati ai giudei di Lione da Ludovico il Pio, dove si specificava che i giudei non potevano essere sottoposti alle prove ordaliche, ma potevano avvalersi in giudizio di tre testimoni, come i cristiani³¹.

L'avversione di Agobardo per il culto delle immagini sarebbe un effetto delle critiche mosse dai giudei ai cristiani, circa l'idolatria che essi manifestavano col culto delle statue e dei santi³².

La lotta alle superstizioni offrirebbe ulteriori argomenti alle accuse che Agobardo muoveva ai giudei.

Che le radici dell'antisemitismo europeo trovino il loro terreno in Agobardo è un'esagerazione già notata da Poliakov³³.

Di fatto le lamentele del vescovo non ebbero alcun effetto; il regno di Ludovico il Pio continuò ad assicurare un certo benessere alla comunità giudaica lionese, che viveva di commercio e poteva muoversi liberamente, come abbiamo già visto, grazie a lettere di protezione che alcuni facoltosi giudei avevano ottenuto, firmate dallo stesso imperatore. Anche se i canoni ecclesiastici avevano decretato il contrario, i giudei di Lione, come ci fa sapere Agobardo, possedevano schiavi cristiani, intrattenevano rapporti conviviali e sessuali con i cittadini dell'altra fede, non erano sottoposti al giudizio ordalico dell'acqua e del fuoco, riscuotevano l'ammirazione per la preparazione dei propri predicatori e per l'accortezza delle

³¹ *Praeceptum Iudeorum*, in *Formulae Merowingi et Karolini aevi*, MGH, *Legum Sectio V*, K. Zeumer ed., n° XII, *Formulae e curia Ludovici Pii*, Hannover 1886, n° 30, pp. 309 - 310: *et nullatenus uolumus, ut predictos Iudeos ad nullum iudicium examinandum, nec ad aquam calidam seu etiam ad flagellum ... Quod si christianus causam uel litem contra eos habuerit, tres idoneos testes christianos et tres hebreos similiter idoneos in testimonium suum adhibeat et cum eis causam suam uindicet. Et si illi causam uel litem contra christianum habuerint, christianos testes in testimonium sibi adsumant et cum eis eum conuincant*. In *Aduers. leg. Gund.* 3, 11-15, Agobardo lamenta che la legge burgunda in vigore nel suo territorio impedisce di prestare testimonianza per persone appartenenti a etnia diversa dalla propria, anche se di fede cattolica, pertanto, il trattamento concesso ai giudei gli doveva apparire un favoritismo ingiustificabile.

³² *De iud. sup.*, 10, 54-57: *Denique et Christianos idola asserunt adorare, et virtutes quae apud nos sanctorum intercessionibus obtinentur, a diabolo fieri dicere non exhorrescunt*.

³³ L. POLIAKOV, *The History of Antisemitism* (1910), vol. I, Philadelphia 1975, trad. it. *Storia dell'Antisemitismo. Da Cristo agli Ebrei di corte*, vol. I, Sansoni, Firenze 2004, pp. 29-32 e nella versione italiana pp. 39-41; M. GHIRETTI, *Storia dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo*, B. Mondadori, Milano 2002, p. 62 evidenzia che già nel V concilio di Parigi del 614 si stabiliva che gli ebrei che avessero ricoperto cariche direttive dovevano ricevere il battesimo, era inoltre proibito ai cristiani di mangiare con gli ebrei e seguire i loro costumi religiosi, erano proibiti i matrimoni misti e le conversioni degli schiavi pagani dei giudei alla loro religione.

loro leggi, erano riusciti a far spostare il tradizionale mercato settimanale di Lione dal sabato alla domenica per non interferire con le loro osservanze religiose, potevano ricorrere ad un funzionario imperiale ad essi preposto, il *magister Iudaeorum*³⁴.

L'età carolingia ed in particolare quella di Ludovico il Pio sembra essere stata un periodo di prosperità per le comunità ebraiche occidentali, difficilmente riscontrabile in altre epoche. Nel IX sec. gli ebrei detenevano il monopolio dei commerci; di norma solo gli ebrei potevano andare avanti e dietro tra la Francia e i paesi non cattolici perché non avevano una nazionalità definita e non erano politicamente pericolosi. La loro influenza non era impedita dalla discriminazione nei loro confronti; nella Francia carolingia essi giunsero ad esercitare una così forte presenza nei traffici commerciali che i testi dividono i commercianti in due classi: gli ebrei e gli altri mercanti³⁵.

A tale benevolenza dimostrata dall'imperatore e dalla corte verso i giudei potrebbe non essere estraneo il concetto di regalità davidica, la legittimazione cioè del potere del re attraverso la sua sacralizzazione, simbolicamente attestata dal rito dell'unzione col crisma, grazie alla quale si poteva creare una sorta di identificazione con i re di Giudea. Il concetto di regalità, fortemente associato a quello di discendenza legittima e legittimo esercizio del potere³⁶ aveva il suo riconoscimento ufficiale attraverso il rito della consacrazione, con la quale Carlo Magno si era posto come discendente e perciò legittimo successore di Davide, l'eletto di Dio³⁷. Anche l'iconografia dei re Franchi aveva adottato la raffigurazione del re con

³⁴ Vedi *De insolentia Iudaeorum*, pp. 191-194.

³⁵ M. M. POSTAN - P. MATHIAS, (a cura di), *Commercio ed industria nel Medioevo* in *Storia economica*, Cambridge, (1952) Einaudi, Torino 1982, p. 307.

³⁶ L'idea di discendenza legittima è un'idea centrale del potere franco e di tutte le monarchie in genere ed è interessante notare che Lotario, nel tentativo di impadronirsi del potere paterno, nell'830, cercò di insinuare il dubbio che il fratellastro Carlo, figlio della sua matrigna Giuditta di Baviera e di suo padre Ludovico il Pio, fosse in realtà stato concepito dagli illeciti amori dell'imperatrice con il conte Bernardo di Septimania, tesoriere di Ludovico il Pio e marito della famosa autrice del *Liber manualis*, Dhuoda. Era la prima volta che veniva formulata l'accusa di adulterio per una sposa reale, assieme a quella, che non poteva mancare, di stregoneria, vedi G. BÜHRER-THIERRY, *La reine adultère*, in «Cahiers de civilisation médiévale», a. 35, n°140, ott.-dic. 1992, pp. 299-300. Per scagionarsi dall'accusa, la regina avrebbe dovuto trovare un rappresentante che si battesse in duello per lei, ma non avendolo trovato, si limitò a giurare che le accuse contro di lei erano false, ottenendo l'assoluzione.

³⁷ F. DELLE DONNE, *Il potere e la sua legittimazione: letteratura encomiastica in onore di Federico II di Svevia*, Nuovi Segnali, Frosinone 2005, p. 113 e nota 31. Sull'immagine di Davide e la sua presenza nell'arte carolingia, vedi I. H. GARIPZANOV, *Symbolic Language*, pp. 224-227.

la *virga* nella mano destra, il lungo bastone sormontato dal globo, che faceva riferimento ad un potere di origine divina, poi abbandonato da Carlo II il Calvo (875-877)³⁸.

Non è un caso, infatti, che Carlo Magno avesse scelto come pseudonimo, quando era tra gli amici e sodali dell'*Academia Palatina*, proprio quello di Davide³⁹.

Particolare condiscendenza verso gli ebrei mostrava anche la seconda moglie di Ludovico il Pio, anche ella forse per una sorta di identificazione, dato che il suo nome, Giuditta, era anche quello della famosa eroina biblica e per questo Rabano Mauro, il potente abate di Fulda, dedicò all'imperatrice, a causa delle vicende che la videro protagonista nell'830, i commentari ai libri di Giuditta e di Esther⁴⁰.

I carolingi di fatto non tentarono di convertire gli ebrei alla fede cattolica, come fecero i re visigoti; ciò potrebbe essere dovuto, come si chiede Pierre Riché, ad una sorta di condivisione ideale delle istituzioni regali col popolo ebraico che aveva permesso l'identificazione del re dei Franchi come nuovo Davide, dei vescovi come nuovi profeti e del popolo franco come nuovo Israele⁴¹?

³⁸ H. DRECHSLER, *Regalia*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, a cura di A. Romanini, Treccani, Roma 1998, p. 864. La particolare considerazione per la regalità davidica da parte di Carlo Magno si trova anche in un manoscritto rabbinico del XII sec., il *Sefer Hakkabala* o *Libro delle Tradizioni* di Abraham ibn Daud, morto a Toledo prima del 1180. In un passaggio del testo si fa riferimento ad una tradizione esistente a Narbona circa i Nassis, cioè la dinastia di re ebraici discendenti da David, giunti nel sud della Gallia dopo la diaspora e che nel medioevo erano reputati nobili cavalieri e trovatori. Secondo il testo in questione Carlo Magno chiese al califfo di Baghdad di inviargli dei giudei discendenti di David, questi gli mandò un ebreo di nome Rabbi Makhir, che si stabilì a Narbona, in tal modo si giustificava l'idea secondo la quale a Narbona esisteva un re dei giudei di discendenza davidica; da altre fonti si sa che l'esilarca, il magistrato posto a capo degli ebrei del III sec. sotto la dinastia dei Sassanidi, diceva di appartenere ad una famiglia di sangue reale e di discendere da David, vedi REGNÉ, *Études sur la condition des Juifs de Narbonne* pp. 20-21 e REINACH, *Histoire des Israélites*, p. 44. L'esistenza di una tale tradizione a Narbona potrebbe essere il motivo dell'invio del *De cauendo conuictu et societate iudaica* al vescovo Nibridio di Narbona. Per maggiori approfondimenti su questo testo vedi il paragrafo 7.3. *Tre città fluviali e le rotte commerciali arabe ed ebraiche nel IX sec.*

³⁹ I personaggi del cenacolo intellettuale di corte prendevano nomignoli, testimoniati dalle lettere di Alcuino, egli stesso si era dato il nome di Flacco, Carlo Magno era Davide, Amalario era Simposio, Adalardo aveva ricevuto il soprannome letterario di Antonio.

⁴⁰ RABANUS MAURUS, *Expositio in librum Judith. Epistola dedicataria ad Judith Augustam*, PL 109, coll. 539C - 542A; ID. *Expositio in librum Esther. Praefatio ad Judith Augustam*, PL 109, coll. 635C-635D, la prima era paragonata all'imperatrice per la castità e la seconda come battagliaiera vincitrice di uomini, nel delicato momento in cui la moglie di Ludovico il Pio fu accusata di adulterio con Bernardo di Septimania e di stregoneria da Lotario e dai nobili suoi alleati nell'830, su cui vedi BÜHRER-THIERRY, *La reine adultère*, pp. 299-312.

⁴¹ Il tema è trattato da M. GARRISON, *The Franks as the New Israel? Education for an identity from Pippin to Charlemagne*, Cambridge University Press 2000, pp. 114-161 ed è accennato in P. RICÉ, *Il cristianesimo nell'Occidente carolingio (dalla metà del secolo VIII alla fine del secolo IX)*, in G. DAGRON - P. RICÉ - A. VAUCHEZ a cura di (1993), *Storia del Cristianesimo. Vescovi monaci e imperatori (610-1054)*, vol. 4, Borla, Roma 1999, p. 731.

Il vescovo Agobardo, a mio avviso, aveva criticato i privilegi accordati ai giudei allo stesso modo in cui aveva criticato i nobili franchi per l'uso invalso di avere chierici al loro servizio o per l'appropriazione di terre della chiesa⁴².

La produzione di cinque opere sul tema antiggiudaico secondo questa lettura non è dovuta ad accanimento del vescovo nei confronti degli ebrei, ma agli sviluppi della controversia che lo vide protagonista che, nata dapprima con i giudei sulla questione dei battesimi, si trasferì poi, dopo l'intervento dei *missi imperiales* e del *magister Iudaeorum*, su un piano politico, divenendo un contenzioso con l'imperatore, costringendo Agobardo all'autodifesa e ad utilizzare nuovi argomenti polemici come strategia per tentare di convincere delle sue buone ragioni il sovrano, che invece ostentava indifferenza. La vicenda offrì al nostro vescovo un'altra buona occasione per rivestire il ruolo da lui preferito, quello di guida spirituale dell'imperatore e di ispiratore delle leggi dello Stato.

In realtà non si può stabilire se all'epoca di Agobardo la divisione tra un potere civile che proteggeva gli ebrei e un potere ecclesiastico che li perseguitava fosse così netta. Tale linea di demarcazione è storicamente inaccettabile, perché i rapporti erano molto più sfumati. Per quanto le rampogne ufficiali dei vescovi cattolici fossero aspre, le necessità della vita portavano spesso anche gli ecclesiastici a servirsi degli ebrei e vi sono testimonianze di familiarità tra gli ebrei e membri dell'alto clero⁴³. D'altra parte, l'autorità civile all'occorrenza poteva strumentalizzare il *cliché* negativo del giudeo spregiatore di Cristo.

Ritengo pertanto che gli scontri del vescovo con la comunità giudaica lionese, che conosciamo grazie ai suoi "trattati", non siano che un aspetto dei numerosi contrasti che videro protagonisti da una parte il vescovo, litigioso e geloso delle sue prerogative, e dall'altra l'imperatore Ludovico il Pio, convinto a sua volta di essere la fonte del diritto. Tali episodi, a mio avviso, potrebbero essere letti piuttosto come i prodromi di quello scontro epocale che successivamente sarà noto come "lotta per le investiture", che servì a definire i campi d'azione del potere religioso e di quello laico.

⁴² Mi riferisco alle opere *De modo regiminis ecclesiastici*, pp. 327-334 e *De privilegio apostolicae sedis*, pp. 303-306.

⁴³ Su questo punto vedi GHIRETTI, *Storia dell'antigiudaismo*, p. 66-67 e B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Mouton & Co., Paris-Le Haye 1960, pp. 42-43. Circa la familiarità degli ebrei con membri dell'alto clero, si veda *infra* nel testo e in nota le critiche anonime ad Amalario di Metz a causa dei suoi rapporti coi giudei. D'altra parte lo stesso Agobardo, come vedremo, doveva avere familiarità coi giudei visto che afferma di avere rapporti molto frequenti, quasi quotidiani con loro e tali da permettergli di conoscere le loro dottrine esoteriche.

Il tentativo di stabilire il cesaropapismo in Occidente da parte di Carlo Magno fu limitato dai vescovi già sotto Ludovico il Pio. Agobardo fu appunto uno di quei vescovi che avrebbero tentato di affermare una teocrazia episcopale, ponendosi in contrasto con l'imperatore.

Il partito dei vescovi per ben due volte riuscì ad imporsi all'imperatore, con pubbliche umilianti penitenze: una prima volta, per suggerimento dei vescovi Adalardo e Wala ad Attigny nell'823, per aver causato la morte del nipote Bernardo d'Italia, accusato di tradimento e condannato all'accecamento, in seguito al quale questi morì nell'818; la seconda volta quando si accese il dissidio tra l'imperatore e i primi tre figli, dopo la dieta di Compiègne, nell'833, per riparare alla sua mancanza di fede al giuramento circa l'*Ordinatio imperii*, con la quale nominava suoi eredi i tre figli avuti dalla sua prima moglie, Ermengarda. La nascita del figlio Carlo dalla seconda moglie, Giuditta, aveva spinto Ludovico il Pio a cambiare le disposizioni testamentarie, scatenando le ire dei figli di primo letto e l'accusa da parte dei vescovi di aver dato *scandalum*, di aver cioè esposto il regno al pericolo di contaminazione, per aver sovvertito il precedente ordine sociale, stabilito dallo stesso imperatore e accettato da tutti i sudditi⁴⁴. Nell'ottica di un condizionamento in senso teocratico dev'essere letto l'appoggio dei vescovi Agobardo di Lione, Ebbone di Reims, Bartolomeo di Narbona e Bernardo di Vienne al primogenito di Ludovico, Lotario, nel suo secondo tentativo di spodestare il padre.

La lotta per le investiture, col suo acme nel XII e XIII sec., fu la conseguenza di decine di simili conflitti, che videro la Chiesa e lo Stato schierati su fronti opposti, impegnati in un braccio di ferro che saggiasse i limiti dell'una o dell'altro.

Nel caso particolare del *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, Agobardo voleva ottenere un preciso impegno legislativo dall'imperatore Ludovico il Pio per imporre limiti alle libertà dei giudei, così come aveva tentato di ottenere, con l'*Aduersus legem Gundobadi* e il *De diuinis sententiis contra iudicium Dei*, l'abrogazione del codice legislativo burgundo.

Appare evidente che il vescovo lionese non si accontenta di essere semplice fustigatore dei costumi e generico rilevatore delle trasgressioni compiute da un principe cristiano, ma individua le occasioni favorevoli offerte dai fatti contingenti, con lo scopo

⁴⁴ Vedi M. DE JONG, *Sacrum Palatium et Ecclesia. L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840)*, in «Annales, Histoire, Sciences Sociales», a. 58, 2003, pp. 1245-1247, circa il tentativo da parte dei vescovi di imporre la loro autorità sull'imperatore e in part. pp. 1266-1267 circa il valore della parola *scandalum*.

precipuo di offrire nei suoi scritti una visione alternativa della gestione del potere, con la quale rivendica per sé il ruolo di consigliere, guida morale dell'imperatore ed ispiratore delle leggi dello Stato, perché era convinto della superiorità del potere spirituale su quello temporale, come si può vedere in *De priuilegio apostolicae sedis*⁴⁵.

Per suffragare la mia lettura della polemica anti giudaica di Agobardo come di un episodio dello scontro tra potere ecclesiastico e statale, non è fuori luogo qui ricordare che anche il *De antiphonario*, l'opera in cui Agobardo proponeva la conservazione della liturgia di tradizione lionese in opposizione alla liturgia romana imposta da Carlo Magno e alle innovazioni introdotte da Amalario di Metz, il sostituto del decesso Agobardo, tra l'835 e l'838, è identificabile come un aspetto della secolare lotta tra Chiesa ed Impero. Essa è l'unica opera agobardina tramandata da dieci testimoni, tra i quali vi sono due codici miscellanei, conosciuti con le sigle *A* e *Ma* che raccolgono testi inquadrati nell'ambito della "lotta per le investiture"⁴⁶, dimostrando che nella sensibilità degli uomini del Medioevo la questione abbracciava ambiti molto diversificati tra loro, anche quello della controversia sugli usi liturgici graditi al vescovo o all'imperatore. Pertanto anche la questione giudaica divenne un terreno di scontro, né più né meno di altri ambiti, nei quali il potere ecclesiastico e quello civile esercitarono la loro influenza. Pertanto la polemica anti giudaica di Agobardo potrebbe essere il risultato, oltre che della tradizionale ostilità anti giudaica ereditata dai padri della Chiesa, del conflitto politico circa le attribuzioni delle competenze e del risentimento per le interferenze del vescovo e dell'imperatore nei rispettivi campi di potere, conflitto che si giocava anche sulle sorti della minoranza ebraica, già poco incline all'integrazione, per le sue peculiari motivazioni religiose.

Pertanto ritengo che Agobardo non fu più antisemita di altri suoi colleghi coevi; forse egli ebbe solo la facoltà di trovare nuovi argomenti polemici, attinti dall'attualità, da

⁴⁵ *De priuilegio apostolicae sedis* 1, 8-12: *In qua re summopere sciendum est, quod in congressione armorum plus expectanda est iustitia superni regiminis, quam robur brachiorum, in altercatione autem sermonum plus expectanda est ueritas, quam copia uerborum.* Così si esprime Agobardo in merito alle controversie che si verificavano tra *qui saeculari militi et qui sacris ministeriis inseruiunt*, nello scritto inviato nell'833 a Ludovico il Pio per dissuaderlo dall'opposizione al papa Gregorio IV. Riflettendo su questo punto, N. CARIELLO, *Stato e Chiesa nel Regno d'Italia al tempo di Ludovico II (844-875)*, Scienze e Lettere, Roma 2011, pp. 80-82 e note, anche se non contempla la moderna edizione critica delle opere di Agobardo, sottolinea la natura politico-legislativa dell'azione anti giudaica di Agobardo.

⁴⁶ Cod. *A* (Admont Stiftsbibl. 162) e cod. *Ma* (Monaco, Bayer. Staatsbibl. 16085) entrambi composti tra XII e XIII sec. Per approfondimenti vedi H. WEISWEILER, *Un manuscrit inconnu de Munich sur la Querelle des Investitures*, in «Revue d'Histoire écclesiastique», vol. 34, 1938, pp. 245-269.

aggiungere a quelli tradizionalmente utilizzati dai cattolici per screditare gli ebrei. Proprio l'attualità però doveva segnare un punto a sfavore del vescovo, poiché tali argomenti non fecero sufficiente presa sull'immaginario collettivo, estinguendo la loro forza nel giro di pochi decenni.

La richiesta di un intervento legislativo dell'imperatore che limitasse le libertà degli ebrei avanzata dal vescovo, come abbiamo detto, non ebbe conseguenze; questo appare evidente anche dal fatto che i testi anti giudaici di Agobardo sono trasmessi dal solo codice *P*, dimostrando che la loro circolazione fu limitata o pressoché nulla, come la loro influenza. La scarsa considerazione in cui fu tenuto il testo di Agobardo è testimoniata anche da quanto riferisce il suo diretto successore in una lettera al nuovo imperatore Carlo il Calvo⁴⁷ e tranne che da Amolone di Lione nella lettera menzionata, Agobardo non fu più citato da nessuno.

Nella lettera di Amolone a cui abbiamo accennato sono riprese le argomentazioni del *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, di cui riutilizza persino interi brani in vari luoghi del testo; ad esempio compaiono:

1) l'episodio della vita di Ambrogio narrato da Paolino di Milano circa la ricostruzione della sinagoga distrutta dai cristiani, ordinata da Teodosio e proibita dal vescovo⁴⁸;

2) i canoni dei concili tenuti da Ireneo di Lione, da Cesario di Arles, da Lupo di Lione, da Prisco, Artemio, Remigio e Siagrio⁴⁹.

Amolone afferma di aver vietato severamente i contatti tra cristiani e giudei e di aver avuto bisogno di scrivere la lettera per riproporre all'attenzione dell'imperatore il pericolo causato da tali contatti, che era stato già esposto nei discorsi e negli scritti del suo predecessore Agobardo, i cui appelli erano rimasti però inascoltati a causa della confusione di quei tempi⁵⁰.

⁴⁷ AMULO LUGDUNENSIS, *Liber contra Iudaeos ad Carolum*, PL 116, coll.180B-183B.

⁴⁸ *De iud. superst.* 2, 10-44; AMVLO LVGDVNENSIS, *Liber contra Iudaeos*, 53, PL 116, coll. 180B-181C.

⁴⁹ *De iud. superst.* 5, 6-12; 6; 7, 4-8; 9, 5-19; AMVLO LVGDVNENSIS, *Liber contra Iudaeos*, 56, 57, 58 PL 116, coll. 182B-183C.

⁵⁰ AMULO LUGDUNENSIS, *Liber contra Iudaeos ad Carolum*, 43, PL 116, coll. 171D-172A: *Et aliqua austerius iussi, ut inueteratum, malum funditus eradicarem, cupiens, Domino adiuuante, pii pastoris, et institutoris ac decessoris nostri, uiri probati et orthodoxi, bonum imitari exemplum: qui pro huius mali emendatione, dum adhuc regni huius aliquantula esset tranquillitas, plurimum laborauit, non solum uerbis, sed etiam scriptis. Sed quia opus ab eo coeptum, perturbatione temporum est impeditum; nunc in quantum Deus facultatem tribuit, si hoc negligenter omitto, timeo diuinum iudicium, ne illi qui ex hac occasione contaminantur, et deprauantur, uel etiam pereunt, meae incuriaie et reatui ascribantur.* Circa il senso da attribuire alla parola *perturbatio* utilizzata

L'atteggiamento dei vertici dello Stato carolingio in merito alla questione ebraica peggiorò progressivamente, ma non a causa degli scritti di Agobardo. Piuttosto ciò è stato messo in relazione con l'eclatante episodio che ebbe come protagonista Bodone, cappellano di corte, fuggito in Spagna e convertitosi al giudaismo col nome di Eleazar, destando clamore nel regno⁵¹.

Secondo Albert Bat-Sheva⁵², l'episodio condusse alla prima decisione in senso antiggiudaico mai presa da un concilio carolingio di rilievo, quello di Paris-Meaux (845-846); ma esso si tenne otto anni dopo l'episodio, comunque isolato, di Bodone, un lasso di tempo a nostro avviso troppo grande per creare una dinamica di causa-effetto e con un'iniziativa che riguardò il solo clero franco del regno occidentale, per essere valutata come una generale presa di posizione antisemitica⁵³.

In realtà, fece comodo anche al potere laico avere un capro espiatorio sul quale poter scaricare periodicamente le tensioni dei conflitti sociali e chi meglio degli ebrei, resi odiosi alla popolazione dalla secolare propaganda clericale, poteva interpretare questa parte?

Accanto alla motivazione di tipo politico prima esposta, ho ritenuto di poter individuare come altra causa della polemica di Agobardo contro i giudei, una problematica di tipo religioso-culturale: il bisogno da parte della comunità cristiana carolingia di appropriarsi

da Amolone ci possono essere due ipotesi: la prima riguarderebbe i conflitti fratricidi seguiti alla morte di Ludovico il Pio, che, ricordiamo, avvenne soli 15 giorni dopo quella di Agobardo; la seconda potrebbe riferirsi alla grande considerazione in cui erano tenuti i giudei durante il regno di Ludovico il Pio. Entrambi i fatti, dal punto di vista di Agobardo e di Amolone, costituirebbero appunto un rovesciamento dell'ordine naturale delle cose.

⁵¹ La conversione di Bodone al giudaismo si può collocare tra l'838-839. Un ricordo degli avvenimenti è negli *Annales Bertiniani*, G. PERTZ ed., a. 838, *MGH, SS. rer. Germ.* 1, Hannover 1883, p. 17: *Interea lacrimabile nimiumque cunctis catholicae aeclesiae filiis ingemescendum, fama perferente, innotuit Bodonem diaconum, Alamannica gente progenitum et ab ipsis paene cunabilis in christiana religione palatinis eruditionibus diuinis humanisque litteris aliquatenus imbutum ... humani generis pellectum, relicta christianitate ad iudaismus sese conuerterit*. La vicenda ci è nota anche dallo scambio epistolare tra Bodone e Alvaro di Cordova che tentò di convincerlo a rientrare nel seno della chiesa. Sull'episodio e le sue implicazioni vedi CABANISS, *Churchman and Critic*, pp. 313-328. Dell'episodio di Bodone parla anche Amolone, vedi nota precedente, *Liber contra Iudaeos*, 43, col. 171BC. BAT-SHEVA, *Contra Iudaeos, in the Carolingian Empire*, in O. LIMOR- G. G. STROUMSA (a cura di), *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen 1996, p. 134, pensa che il cambiamento di atteggiamento da parte della corte carolingia nei confronti dei giudei sia dovuto allo shock subito per la conversione di Bodone, che costrinse la comunità a ripensare alle preoccupazioni di Agobardo circa i danni derivanti dalla frequentazione dei cristiani con i giudei. Si evince dalla citata lettera di Amolone che i richiami di Agobardo erano rimasti inascoltati.

⁵² BAT-SHEVA, *Contra Iudaeos*, p. 135.

⁵³ MANSI, *Collectio*, can. LXXIII: *Ut erga Iudaeos antiqua canonum et legum iura seruentur*, vol. 14, coll. 836-837, che riprende le disposizioni di legge antiggiudaiche emanate a partire da Costantino e quelle dei concili, citando gli stessi canoni inseriti da Agobardo e Amolone e aggiungendo quelli di concili recenti come quello di Toledo dell'845.

dei testi sacri ebraici, sentiti come prima e diretta comunicazione ispirata da Dio agli uomini circa le verità di fede.

L'interesse per l'*Hebraica Veritas*, come viene chiamata da Girolamo la Bibbia ebraica⁵⁴, è evidente in Agobardo, che la cita più volte, sia nello stesso *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, a proposito del salmo 67, 5 (sostituendo in esso alla parola latina *occasum*, la dizione ebraica *araboth*⁵⁵, il cielo in cui risiede Dio), e a proposito del salmo 138, 20-22⁵⁶, sia in un'altra sua opera, il *Contra obiectiones Fredegisi*, in cui al primo posto tra le fonti su cui basare le proprie affermazioni, Agobardo cita la Bibbia ebraica, della quale non è lecito cambiare neppure una lettera⁵⁷, infine richiama ancora il testo ebraico nel *De spe et timore*, per avvalorare una sua affermazione⁵⁸.

Anche altri studiosi della prima metà del IX sec. erano interessati a stabilire il testo della versione latina a partire dalla *Hebraica Veritas* per capire il senso letterale o storico della Bibbia. Si pensi alla nuova traduzione della Bibbia realizzata da Teodulfo d'Orléans, nell'800 circa, una copia della quale fu donata all'imperatore Carlo Magno⁵⁹. La traduzione di Teodulfo cercava di rendere il testo latino più vicino all'*Hebraica Veritas* rispetto alla *Vulgata* geronimiana, sentita come più letteraria e liturgica⁶⁰.

⁵⁴ HIER., *Libro Psalmorum praefatio*, PL 28, col. 1125: *Certe confidenter dicam... me nihil, dumtaxat scientem, de Hebraica veritate mutasse.*

⁵⁵ *De iud. superst.* 10, 21-23: *Alterum uero appellant Araboth, in quo Dominum astruunt residere, et hoc esse in Psalmo secundum illos: Iter facite ei qui caballicat super Araboth;* e 10, 59-60: *Sicuti et odiendos illos demonstrat Scriptura, quae iuxta Hebraicam uidelicet veritatem.* Circa l'interesse per l'*Hebraica Veritas* in età carolingia e il ruolo di Agobardo e il suo arcidiacono Floro di Lione negli studi del testo della Bibbia ebraica vedi BAT-SHEVA, *Contra Iudaeos*, pp. 119-123, e nn. 17 e 18; l'autore nota a proposito di *araboth*, che lo Pseudo-Girolamo spiega nei suoi *scholia* alla Bibbia di Teodulfo d'Orléans che questi usò il *Psalterium iuxta Hebraeos* di Girolamo: Ps. 68 (sic al posto di 67), 5 PL 28, 117C: *Praeparate viam ascendenti per deserta* (h. [ebraeus]: *araboth, quod est superius coeli*).

⁵⁶ *De iud. superst.* 10, 59-63: *Sicuti et odiendos illos demonstrat scriptura, quae dicit iuxta Hebraicam uidelicet ueritatem: Qui contradicunt tibi, scelerate elati sunt frustra aduersarii tui. Nonne et odientes te, Domine, odiui? Et contra aduersarios tuos distabui? Perfecto odio oderam illos, inimici facti sunt mihi.* Sull'uso di questo e di brani successivi da parte di Agobardo nel lavoro di reperimento delle fonti, vedi il paragrafo 2. *Fonti attendibili, autentiche e apocrife.*

⁵⁷ *Contra obiect. Fred.*, 9, 10-16: *Ista tamen inconcussa et firma auctoritas illorum auctorum est, per quos Spiritus sanctus Noui et Veteris Testamenti uolumina confecit; de quibus nulli unquam homini licuit aut licet cogitare uel unam litteram aliter eos dicere debuisse quam dixerunt, quoniam eorum auctoritas firmior est coelo ac terra, secundum quod Dominus ait: Facilius est coelum et terram transire, quam de lege unum apicem cadere.* Come si legge qualche riga dopo questo passo, le interpretazioni giudaizzanti di autori come Sozione, Aquila e Simmaco sono criticate e biasimate da Girolamo e pertanto non devono essere tenute in considerazione.

⁵⁸ *De spe*, 135: *Auget hoc pondus, quod in ebraica veritate legitur ...*

⁵⁹ Il manoscritto più noto della Bibbia di Teodulfo è il *Par. Lat.* 9380, che utilizza la pergamena purpurea per alcune sezioni.

⁶⁰ La differenza tra l'edizione della *Vulgata* e la piena espressione di fede della *Hebraica Veritas* è sottolineata anche da altri autori oltre che da Agobardo, ad esempio da Rabano Mauro nella *Praefatio* alla sua *Expositio in*

Nella sezione della *confutatio* del *De iudaicis superstitionibus et erroribus* (paragrafo 21), Agobardo, tra le altre cose, cerca di dimostrare che i cristiani sono i veri depositari dell'esegesi biblica del Vecchio Testamento, poiché le interpretazioni giudaiche non hanno compreso il senso delle profezie e il senso figurale dei passi biblici che annunciavano Cristo come il Messia; quindi gli ebrei negando il Figlio, professano una vana fede nel Padre e poiché non hanno fede nel Figlio, non meritano neppure il Padre⁶¹. Per questo motivo, utilizzando un concetto agostiniano⁶², definisce gli ebrei figli della carne e non figli di Dio; la vera discendenza di Dio sarebbe invece costituita dai figli della promessa, cioè dai cristiani⁶³.

Possiamo dedurre che i cristiani, vero Israele spirituale, credendo nel Figlio, meritano anche il Padre e quindi sono i veri eredi del patrimonio dei testi sacri⁶⁴. Pertanto la dimostrazione dell'indegnità dei giudei implicitamente conferma il primato cristiano anche nell'esegesi biblica.

La presunta origine visigota, a mio avviso poco probabile, come abbiamo già visto nei *Dati biografici*, ha secondo alcuni avuto influenza sull'atteggiamento antisemita di Agobardo⁶⁵, ma questo è a mio avviso un argomento poco convincente. L'origine geografica

librum Esther, PL 109, col. 635C. In relazione a quest'argomento, BAT-SHEVA, *Contra Iudaeos*, p. 122, evidenzia l'esigenza in età carolingia di avere accesso a quella che era ritenuta la prima comunicazione delle verità divine, in tal senso si deve vedere la nuova traduzione della Bibbia da parte di Teodolfo, nella quale anche la traslitterazione dei termini ebraici era più accurata di quella precedente, ma il suo tentativo fu superato dalla revisione della Bibbia compiuta da Alcuino. Interesse per la bibbia ebraica mostrò anche Claudio di Torino.

⁶¹ *De iud. superst.* 19, 6-8: *Ex quibus verbis evidentissime declaratur non solum mendaces sed et Antichristos esse Iudaeos, qui cum negent Filium, frustra confitentur Patrem; non autem confitentes Filium, nec Patrem habere merentur.* Sulla sostituzione del popolo franco a quello ebraico come vero popolo eletto, vedi GARRISON, *The Franks as the New Israel?* pp. 114-161.

⁶² AUG., *De doctr. christ.*, 3, 34, 49: *Hic ergo Israel spiritalis ab illo Israele carnali, qui est unius gentis, novitate gratiae, non nobilitate patriae, et mente non gente distinguitur.*

⁶³ È evidente che questa idea agobardina sia mutuata, attraverso Agostino, da Ticonio, che parla della doppia discendenza di Abramo, vedi TYCONIUS, *Liber regularum, regula III*, F. C. BURKITT ed., *The book of rules of Tyconius*, University Press, Cambridge 1894, p. 19: *quod si quisquam praeter haec iustificatus est, filius Abrahae dici non potest, si ex lege et non sicut Abraham ex fide iustificatus est*, e ibi p. 29: *Ex Abraham ita bipertitum semen obstensum est. Natum est unum ex ancilla in figura, ut ostenderet et seruos futuros ex Abraham, et recessit cum sua matre. Post quam recessit inventum est in alterius semine, quod est ex libera, quod est ex Israhel qui accepit eam in monte Sina, quod est Agar in seruitute generans. Illic in eodem populo secundum Isaac ex libera promissionis filii, id est sancti et fideles, multi procreati sunt.*

⁶⁴ La propaganda cristiana dei primi secoli aveva elaborato già l'idea dei cristiani come vero Israele, vera frangia del mantello di Abramo, di Mosè, dei Profeti. Tali idee si possono trovare nei trattati di Giustino martire, Policarpo, Tertulliano ed altri, vedi STOW, *Popes, church, and Jews*, p.71.

⁶⁵ Nei *Dati biografici* dell'*Introduzione* alla presente ricerca, ho evidenziato, sulla base di studi di onomastica germanica, che l'etimologia del nome Agobardo è pertinente al ramo occidentale delle tribù germaniche piuttosto che a quelle orientali, alle quali appartengono i Visigoti. Convinti della derivazione visigotica dell'antisemitismo di Agobardo sono BAT-SHEVA, *Contra Iudaeos*, pp. 134-138, GARIPZANOV, *Symbolic Language*, p. 297-300, ma se l'origine fosse franca, come dimostrerebbe l'etimologia del nome Agobardo, vista

non può essere stata la condizione vincolante per la produzione delle opere di Agobardo contro i giudei più delle contingenze in cui il vescovo si venne a trovare negli anni '20 -'30 del suo episcopato e che determinarono la sua reazione, espressa negli scritti polemici di cui il *De iudaicis superstitionibus et erroribus* è certamente il più complesso.

A differenza di quanto attuato da Isidoro di Siviglia nella Spagna visigotica, Agobardo, nelle sue opere, non chiedeva conversioni forzate dei giudei, sottolineava piuttosto la necessità di usare verso di loro un atteggiamento mite, ma prudente⁶⁶, esortando l'imperatore a limitare le libertà di cui godevano in contraddizione con le prescrizioni dei canoni ecclesiastici e, come dimostra nell'opera qui esaminata, non era certo il primo ad esigere la necessità di tenere separate le due componenti religiose.

La complessità del testo ha spinto alcuni autori, come Charlier e Blumenkranz⁶⁷, ad affermare che l'opera non sia di Agobardo, ma andrebbe assegnata, sia pure in modi diversi, al segretario di Agobardo e dei suoi successori, Floro di Lione⁶⁸. Il primo sostiene infatti che il segretario abbia preparato il materiale su cui ha successivamente lavorato Agobardo per il suo testo; il secondo ritiene che Agobardo sia tributario di Floro, per tutto quanto scrive in questo trattato⁶⁹. Non si vede perché Agobardo non debba essere considerato autore di un testo che egli stesso preannuncia, come abbiamo visto, nel *De insolentia Iudaeorum*, anche se, come per gli altri suoi scritti, si sarà avvalso dell'alacre opera di selezione bibliografica effettuata da Floro, anch'egli, come si è visto, autore polemico nei confronti dei giudei.

nel paragrafo *Dati biografici*, questo argomento non potrebbe più sussistere. Nelle pagine del testo citato di Bat-Sheva ci sono anche diverse imprecisioni: per ben due volte l'autore parla di un inesistente Bonifacio di Narbona, sia come destinatario di una lettera di Agobardo, confondendolo evidentemente con Nibridio o Bartolomeo di Narbona, sia addirittura ponendolo tra i sottoscrittori del *De iudaicis superstitionibus*, che che sono invece Ildegiso, Floro e lo stesso Agobardo. Inoltre dà riferimenti errati alla nota 95 di p. 136, a proposito dell'opera anti giudaica di Floro di Lione, *De fugiendis contagiis*, che non è presente in *MGH, Epistolae V*, come indicato dall'autore, poiché è stata pubblicata solo successivamente a questo volume da B. BLUMENKRANZ, *Deux compilations canoniques de Florus de Lyon: De Coertione Judeorum et De fugiendis contagiis et l'action anti-juive d'Agobard*, in «Revue de histoire de droit français et étranger», ser. IV, nn. 2 e 4, 1955, pp. 227-254 e 560-582.

⁶⁶ *De insol. Iud.*, 104: *erga eos cauti uel humani esse debeamus*.

⁶⁷ BLUMENKRANZ, *Deux compilations canoniques de Florus de Lyon*, pp. 227-254 e CHARLIER *Les manuscrits personnels de Florus*, pp. 252-269, (1945, p. 71-84).

⁶⁸ Sul personaggio, vedi 8.2. *I mittenti*.

⁶⁹ Vedi VAN ACKER, *Agobardi*, pp. XIV-XV.

7.3. Tre città fluviali e le rotte commerciali arabe ed ebraiche nel IX sec.

Agobardo vescovo di Lione, Bernardo vescovo di Vienne e Faof vescovo di Châlon-sur-Saône sono i firmatari del *De iudaicis superstitionibus et erroribus*. Essi guidavano nella prima metà del IX secolo tre dei principali centri della Burgundia, disposti, secondo un asse longitudinale da nord a sud, tra i fiumi Saône e Rodano, di cui la prima è un affluente.

Lione, col suo importante porto fluviale, si trova esattamente alla confluenza dei due fiumi. Châlon, 128 km a nord di Lione, fu un antico porto fluviale sulla Saône, fiume che più tardi segnò il confine tra il territorio di Lotario e quello di Carlo il Calvo.

Vienne, 32 km a sud di Lione, è lambita dal Rodano. La navigabilità dei fiumi ha reso facili i viaggi e i commerci tra queste città, oltre alle comunicazioni terrestri, tracciate già in epoca romana da Agrippa, che utilizzò come punto da cui far partire le direttrici viarie verso i quattro punti cardinali, proprio la città di *Lugdunum*, l'antica Lione, poiché, come diceva anche il geografo Strabone, si trova al centro della Gallia, alla confluenza del Rodano e della Saône, unendo la *Gallia Lugdunensis* all'*Aquitania* e alla *Gallia Narbonensis*⁷⁰. Le grandi arterie tracciate da Agrippa rimasero anche in seguito le linee della circolazione stradale nell'occidente europeo⁷¹.

Il IX sec. vede profilarsi importanti cambiamenti nelle strutture sociali e nei rapporti umani. La presenza di genti di altre culture entrò prepotentemente nella vita europea⁷².

“Con l'epoca carolingia le navi di un nuovo popolo solcano il Mediterraneo: navi saracene appaiono su tutte le coste ed in tutti i porti. Esse non sono solamente navi di predoni, ma anche di commercianti e svariati sono gli oggetti che trasportano dagli scali del Levante a quelli dell'Europa centrale e settentrionale. La conquista araba ha da questo punto di vista un'importanza grandissima, come d'altra parte lo ha il commercio regolare degli arabi con la Provenza”⁷³.

⁷⁰ STRAB. 4, 1. Sulla posizione strategica di Lione e il suo ruolo nella cultura medievale, si esprime così TAFEL, *The Lyons Scriptorium*, vol. II, p. 66: “Look at the map and you can guess what Lyons' work in the transmission of culture would be. At Lyons the Rhone and the Saône join, and the two make a long channel of communication from South to North, from the Mediterranean to the heart of the Continent. Lyons, at the middle of this waterway, was by its very position destined to be the transmitter of the learning of Spain and Italy to France and Germany”.

⁷¹ A. GRENIER, *Le strade romane nella Gallia*, in «Quaderni dell'impero», 20, col. 1, 1937, pp. 11 e 15.

⁷² Una sintesi degli aspetti socio-economici del IX sec. si può leggere in H. PIRENNE, *Storia economica e sociale del Medioevo* (1933), Garzanti, Milano 1967, pp. 1-20.

⁷³ Vedi V. MONNERET DE VILLARD, *L'organizzazione industriale nell'Italia Langobarda durante l'Alto Medioevo*, in «Archivio Storico lombardo», serie V, a. 46, parte prima, Milano 1919, pp. 73-74.

Altra presenza importante è quella degli ebrei che detenevano l'egemonia nei commerci tra Occidente cristiano ed Oriente musulmano in età carolingia almeno fino al X sec., fino a quando non furono soppiantati dai mercanti italiani delle repubbliche marinare⁷⁴.

La presenza di ebrei a Lione è documentata per la prima volta nel IX sec. proprio dagli scritti di Agobardo, ma potrebbe essere ben più antica. Infatti, lo storico ebreo dell'XI secolo, Ahima'az ben Paltiel vissuto ad Oria in Puglia nel IX sec., nel suo *Libro delle Genealogie*, riporta una tradizione secondo la quale, sotto l'imperatore Tito, navi cariche di ebrei, senza capitano e senza marinai, approdarono miracolosamente parte in Sicilia, parte in Africa, parte a Lione, Arles e Bordeaux. Se ammettiamo che la leggenda conservi la testimonianza dei più antichi stanziamenti ebraici in occidente dopo la seconda diaspora, si potrebbe pensare che Lione avesse accolto una comunità di ebrei palestinesi sin dalla deportazione avvenuta sotto Tito⁷⁵, a questi si sarebbero aggiunti in seguito ebrei babilonesi.

La presenza di comunità ebraiche nel IX sec. nelle città di Vienne e Chalon-sur-Saône è confermata dalla lettera di Floro di Lione, segretario di Agobardo, inviata intorno all'830 all'imperatore, Ludovico il Pio o Lotario I, nella quale egli afferma che gli ebrei di Lione, temendo il successo delle conversioni al cristianesimo, avevano trasferito segretamente i loro bambini ad Arles, col favore della notte e che simili misure erano state prese anche dai giudei di Vienne e Chalon⁷⁶.

Se proviamo ad incrociare i dati che emergono dai testi di Agobardo con quelli che provengono da altre fonti, vedremo delinearsi interessanti corrispondenze.

⁷⁴ Sul declino dei mercanti ebrei e l'ascesa degli italiani, in particolare veneziani ed amalfitani, ma anche dei principati islamici, vedi E. ASHTOR, *Gli ebrei nel commercio mediterraneo nell'alto medioevo (secc. X-XI)*, in *Gli orizzonti aperti. Profili del mercante medievale*, a cura di G. Aivaldi, Paravia, Torino, 1997, pp. 57-98. Circa la progressiva segregazione degli ebrei e la loro condizione in Gallia in età carolingia e merovingia, vedi D. VAN ARKEL, *Lo sviluppo di uno stereotipo antiebraico*, in C. LUPORINI, *Ebraismo e antiebraismo: immagine e pregiudizio*, La Giuntina, Firenze 1989, pp. 69-79 ed in particolare p. 77.

⁷⁵ A. BEN PALTIEL, *Sefer Yuhasin. Libro delle discendenze. Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX - XI*, a cura di C. COLAFEMMINA, Messaggi, Cassano Murge 2001, pp. 59- 60.

⁷⁶ BLUMENKRANZ, *Deux compilations canoniques de Florus de Lyon*, pp. 227-254 e 560-582, in particolare per il riferimento al brano vedi pp. 575-577, dove riporta la notizia. I testi a cui si fa riferimento sono FLORUS LUGDUNENSIS, *Capitula legum in canonem recepta de coertione Iudeorum et de auctoritate ac firmitate iudicii et testimonii episcoporum*, ms. Milano, Bibl. Ambrosiana A 46 inf., ff. 51r-52v (B), saec. X e *Capitula sacrorum canonum de fugiendis contagiis Iudeorum et disciplina erga eos exercenda*, ms. Troyes, Bibl. mun. 1406, ff. 13v-14v (A), saec. X.

Dai testi anti giudaici di Agobardo emerge che gli ebrei di Lione più facoltosi avevano al loro servizio tre tipologie di schiavi: pagani⁷⁷, giudei⁷⁸ e cristiani⁷⁹, talvolta salariati, e che avveniva un commercio di cristiani sui mercati islamici di Spagna ad opera di mercanti ebrei.

L'accusa di commerciare schiavi sui mercati arabi di Spagna e in particolare di vendere schiavi cristiani era stata rivolta anche al papa Adriano I, probabilmente da membri della corte franca, alcuni anni prima e precisamente nel 776, come risulta dalla lettera con la quale Adriano cercò di giustificarsi, dicendo che i suoi sudditi non si erano mai macchiati di tale colpa e addossando la responsabilità ai Greci, che venivano a comprare e anche a rubare schiavi lungo tutto il litorale italiano con la complicità dei longobardi, spinti a ciò dalla indigenza⁸⁰.

Come abbiamo già visto, il vescovo lionese alla fine del *De insolentia Iudaeorum* denuncia due episodi di tratta di schiavi cristiani ad opera di ebrei, accaduti a Lione.

Anche altre fonti ci testimoniano che il commercio di schiavi da parte di mercanti ebrei durò a lungo; l'approvvigionamento avveniva soprattutto in territori denominati appunto *Sclavonia*, corrispondenti alle regioni dell'Europa orientale abitate da popolazioni slave, a nord del fiume Oder, come la Slovenia, la Croazia, la Bosnia-Erzegovina⁸¹, tradizionale serbatoio di schiavi per lungo tempo. Gli episodi riferiti da Agobardo farebbero pensare che

⁷⁷ Sono pagani gli schiavi ai quali Agobardo impartisce il battesimo, come da essi richiesto; vedi *De bap. manc. Iud.*, I, 48, pp. 113-117, dove tali schiavi sono definiti *ethnici*, forse si riferisce a schiavi di etnia slava. Oltre ai Sassoni e agli Avari convertiti forzatamente solo qualche decennio prima da Carlo Magno, gli Slavi stanziati tra l'Elba e l'Oder costituivano ancora una massa pagana che si interponeva tra la Germania e la Polonia.

⁷⁸ *Contra praec.*, 11-12: *significans uobis quandam feminam, ex iudaismo ad christianismum gratia Christi translata*, p. 185.

⁷⁹ *De insol. Iud.*, 65-67: *Haec passi sumus a fautoribus Iudeorum, non ob aliud, nisi quia praedicauimus christianis ut mancipia eis christiana non uenderent ut ipsos Iudeos christianos uendere ad Hyspanias non permetterent, nec mercenarios domesticos habere*, p. 192. Già Gregorio Magno in una lettera a Venanzio, vescovo di Luni, nel 594, aveva raccomandato che gli Ebrei non possedessero schiavi cristiani, essendogli giunta la voce che gli ebrei residenti a Luni ne avevano al loro servizio; vedi *Sancti Gregorii Magni registri epistolarum*, Epistola XXI, PL 77 coll. 690B-691A. Vedi anche la nota 27 in questo stesso capitolo sugli articoli del *Codex Theodosianus* che proibivano ai giudei di avere schiavi cristiani.

⁸⁰ *Codex Carolinus*, *Adriani ep.* 59, W. GUNDLACH ed., *MGH, Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, I, pp. 584-585, riprende la notizia AMANN, *L'epoca carolingia*, p. 53 e n. 168.

⁸¹ Così appare dalla mappa di G. MERCATOR (1512-1594), *Sclavonia, Croatia, Bosnia cum Dalmatiae parte* (consultabile sul sito: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:FHCL:3099281?buttons=Y> in *Islamic Heritage Project*, Harvard University Library). Importante testimonianza sul commercio di schiavi in epoche successive è offerta anche da Benjamin da Tudela, che tra il 1160 e il 1173 percorse tutto il bacino del Mediterraneo. Nelle pagine conclusive del suo resoconto di viaggi nomina la *Sclavonia*, che gli ebrei residenti chiamavano Canaan "perché gli abitanti vendono i loro figli e figlie agli altri popoli", vedi M. N. ADLER, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, Oxford University Press, 1907, pp. 80-81; nella versione italiana, BENJAMIN DA TUDELA, *Libro di viaggi*, a cura di L. Minervini, Sellerio, Palermo 1989, p. 96.

mercanti senza scrupoli, quando scarseggiava la gente di *Sclavonia*, non esitavano a rifornirsi *in loco*.

Conosciamo le attività dei mercanti ebrei del IX sec. grazie al *Kitab al-Masalik wa'l-Mamalik, Libro delle strade e dei regni* di Ibn Khordadbeh⁸² un geografo persiano della metà circa del IX sec., che descrive i *Rhadanites*, mercanti giudei d'Occidente, che con i loro commerci su rotte marittime e terrestri, collegavano la Spagna e la Francia con la Cina. Ibn Khordadbeh affermava che i *Rhadanites* parlavano sei lingue, compreso lo slavo e il latino; le loro basi commerciali erano situate in una regione compresa tra i fiumi Mosa, Sâone e Rodano⁸³. L'origine del loro nome secondo alcuni si deve far risalire al nome del Rodano, il fiume dal quale essi partivano per raggiungere i mercati orientali. Secondo altri il loro nome sarebbe di origine persiana e significherebbe "mercanti di tessuti". De Meynard, il primo editore dei frammenti del *Kitab al-Masalik wa'l-Mamalik*, e lo storico Gil fanno risalire invece la loro origine alla terra di Radhan, un distretto di Baghdad⁸⁴. Nel territorio persiano-babilonese si concentrava infatti il maggior numero di ebrei dopo la diaspora. I mercanti Radaniti stabilitisi in occidente avrebbero avuto quindi origine irachena. In particolare, tra le merci pregiate che essi commerciavano, c'era la lana, che doveva essere particolarmente apprezzata, se compare spesso fra i doni inviati ai re, insieme all'incenso e alle stoffe preziose che occorreivano alle cerimonie e ai paramenti sacri. La mediazione tra il mondo islamico e l'Europa cristiana avveniva pertanto attraverso i mercanti ebrei presenti in Provenza tra V e X sec., ma anche nel resto della Gallia⁸⁵.

I commerci dei Radaniti andavano ben al di là dei tessuti. In particolare essi rifornivano i mercati musulmani di schiavi, ma commerciavano anche seta, pellicce e spade. Dalla Cina inoltre si approvvigionavano di muschio, legno aromatico, aloe, canfora e cinammomo, svolgendo un ruolo insostituibile per l'aristocrazia del tempo, che utilizzava le merci preziose come *status symbol*. Altra attività preminente degli ebrei era il prestito a

⁸² IBN KHORDADBEH, *Kitab al-Masalik wa'l-Mamalik*, in *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, M. J. DE GOEJE ed., t. VI, Leyde 1889; C. BARBIER DE MEYNARD (a cura di), *Le livre de routes et des provinces par Ibn Khordadbeh*, in «Journal Asiatique», 1865, serie VI, t. 5, Paris 1865., pp. 512-514 e nota 2; uno studio approfondito sui *Rhadanites* offre M. GIL, *The Radhanite Merchants and the Land of Radhan*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient» n. 17, 3, n. 47, 1974, pp. 299-328.

⁸³ *Ibidem*, p. 304.

⁸⁴ Secondo GIL, *The Radhanite Merchants*, pp. 305-307, le parole *Rhadanites*, *Radhanites* e *Rhadhanites* sono varianti grafiche della stessa parola, influenzate dalla parlata persiana o siriana degli scrittori. La variante *Rhadhanites* la trova in Ibn al-Faqih, un epitomatore di Ibn Khordadbeh.

⁸⁵ ASHTOR, *Gli ebrei nel commercio mediterraneo*, p. 59.

interesse, come è documentato da Dhuoda nel suo *Liber manualis*, in cui afferma di aver dovuto ricorrere ai prestiti di cristiani, ma anche di giudei per far fronte ai debiti contratti dal marito Bernardo di Septimania⁸⁶.

I viaggi dei mercanti ebrei erano resi possibili dalla presenza di numerose colonie di correligionari stanziato lungo i tragitti, dove i mercanti potevano far sosta. Tra le città che facevano da base per i mercanti giudei sono nominate Lione, Verdun, Mayence, Ratisbona, Praga e Kiev. Più tardi, ancora a Verdun, nel corso del X sec. è testimoniato un importante commercio di castrati slavi destinati ai mercati arabi di Spagna⁸⁷.

La necessità di rifornire i mercati islamici di eunuchi, dove erano molto richiesti, potrebbe essere iniziata già al tempo di Agobardo e sarebbe la castrazione la pratica nefanda, a cui pudicamente il vescovo accenna alla fine del *De insolentia Iudaeorum*, senza menzionarla esplicitamente.

Gli ebrei praticavano anche attività artigianali, ma le restrizioni a cui erano sottoposti li spingevano verso le attività commerciali, dove si consentivano loro maggiori libertà e certamente potevano avvenire abusi sui quali si preferiva chiudere un occhio.

La particolare condizione di indipendenza e tutela di cui godevano i mercanti ebrei sia in terra cristiana che musulmana era dovuta alla possibilità che avevano di aggirare la norma coranica che vietava ai credenti il prestito ad interesse. In al-Andalus, gli ebrei Sefarditi costituirono una fondamentale classe mercantile che, in qualche misura, godeva del vantaggio di un analogo *status* giuridico concesso loro dal mondo cristiano in cui era vietato ricavare interessi economici su un capitale; in questo modo gli ebrei potevano importare ed esportare

⁸⁶ DHUODA, *Liber manualis*, SC 225 bis, P. RICÉ ed., p. 352 e PL 106, 71, col. 117AB: *Pro utilitatibus domini et senioris mei Bernardi, ut meum erga illum in Marchis, uel in multis locis non uileseret seruitium; nec a te, uel a me, se separasset, sicut mos est, in aliquis multum me sentio debitis adgrauatam. Pro multis uero necessitatibus, non solum de Christianis, uerum etiam de Iudaeis, multa ex illorum rebus manibus meis frequenter recepi. In quantum ualuit reddidi, et in quantum potero semper reddam deinceps.*

⁸⁷ T. LEWICKI, *Le sources hébraïques consacrées à l'histoire de l'Europe centrale et orientale et particulièrement à celle des pays slaves de la fin du IX^e jusq'au milieu du XIII^e siècle*, in «Chaiers du monde russe et soviétique», vol. 2, a. 1961, n. 2-2, p. 231. La notizia del commercio dei castrati a Verdun, oltre che da due fonti arabe compare anche in LIUTPRANDUS CREMONENSIS, *Antapodosis*, P. CHIESA ed., CCCM 156, Brepols, Turnhout 1998 e MGH, *Scriptores*, III, 328, VI, cap. 6, 99-100, composto tra il 958 e il 962, a proposito del significato della parola *carzimasium*, come i greci bizantini chiamavano un giovane castrato, afferma che i *Verdunenses mercatores* traevano lauti profitti da quel commercio, ma non fa menzione dei giudei: *Carzimasium autem graeci uocant amputatis uirilibus et uirga puerum quod Verdunenses mercatores ob immensum lucrum facere et in Hispaniam ducere solent.* Questo potrebbe significare che all'epoca i Radaniti erano già stati soppiantati in quest'attività dai mercanti cristiani, anche se i mercanti ebrei detenevano ancora il primato dei commerci fra la Spagna musulmana e la Francia meridionale ancora fino alle Crociate, vedi ASHTOR, *Gli ebrei nel commercio mediterraneo*, p. 76. Vedi inoltre GIL, *The Radhanite Merchants*, p. 311.

le preziose merci prodotte nell'area islamica e trafficare i beni che riusciva a produrre il mondo cristiano latino (un esempio è rappresentato dal panno di lana), oltre a tutte le materie prime (specialmente ferro e legname) che difettavano in al-Andalus. Non potendo svolgere alcune professioni, quali quelle di soldato e giudice, e non potendo possedere terre, gli ebrei indirizzarono le loro competenze oltre che verso il commercio, verso le arti liberali, divenendo medici, speziali, letterati e burocrati.

7.4. I co-firmatari del *De iudaicis superstitionibus et erroribus*

La denuncia prodotta nel *De insolentia Iudaeorum* circa la tratta di schiavi cristiani e di reati connessi con tale commercio non produsse nessun effetto. L'imperatore non prese alcun provvedimento contro i giudei, né ritirò il decreto che vietava di battezzare i loro schiavi senza consenso dei padroni.

Visto che non era riuscito a far valere le sue ragioni di difensore dei diritti dei cristiani, denunciando le attività illecite dei giudei, Agobardo continuò la sua azione di discredito nei loro confronti, questa volta attaccandoli sul piano ideologico della dottrina e delle speculazioni mistiche. Per dare maggiore credibilità al suo attacco, fece sottoscrivere la lettera destinata all'imperatore a due colleghi, le cui città evidentemente avevano anch'esse una forte presenza ebraica. Si tratta di Bernardo di Vienne e Faof di Chalon-sur-Sâone.

I rapporti di amicizia tra Agobardo e Bernardo di Vienne sono documentati sin dall'817-822, periodo in cui Agobardo scrisse il *De priuilegio et iure sacerdotii*, proprio per soddisfare il desiderio dell'amico vescovo Bernardo di conoscere i testi sacri che potessero servire ad indagare, riflettere e deplorare la condizione di soggezione del clero ai laici, ignota ai predecessori. Infatti si era diffuso il costume, da parte di alcuni nobili, di avere dei sacerdoti privati, che erano trattati alla stregua di servi. La *Eigenkirche* o chiesa privata era una necessità nelle campagne, dove grazie ai capitali dei proprietari terrieri erano eretti edifici di culto a beneficio dei dipendenti, essi li dotavano di beni, li alienavano o li trasmettevano in eredità. Sebbene i concili tuonassero contro tali sistemi, il costume permaneva e spesso i preti di tali istituti per compiacere il proprietario si sottomettevano ad uffici pesanti o indecorosi⁸⁸.

⁸⁸ G. CANTARELLA, *Il papato: riforma, primato e tentativi di egemonia*, in AA. VV., *Storia medievale*, Donzelli, Roma 2003, p. 270-272.

Bernardo di Vienne, nato da nobile famiglia del territorio di Lione verso il 778, prestò servizio dapprima nell'esercito di Carlomagno. Dopo sette anni di matrimonio, alla morte del padre, e senza dubbio con il consenso della sua sposa, Bernardo fondò nel Bugey il monastero di Ambronay (*Ambronianum*), dove vestì l'abito benedettino. Quattro anni più tardi fu eletto abate e nell'810, alla morte di Vulferio, divenne arcivescovo di Vienne nel Delfinato. L'alta nomina, però, segnò per lui l'inizio di una serie di traversie, che misero a dura prova la sua virtù. Fu, infatti, accusato da alcuni vescovi francesi di aver consacrato arcivescovo di Lione il suo amico Agobardo, mentre era ancora in vita il suo predecessore Leidrad, che si era ritirato nel monastero di San Medardo di Soissons; dovette perciò andare a giustificarsi dinanzi al concilio tenuto ad Arles nell'816⁸⁹. Nell'833 fu coinvolto, insieme ad Agobardo ed Ebbone di Reims, nella disputa per la successione tra Ludovico il Pio e i figli di primo letto. Terminati i buoni rapporti con l'imperatore, quando Gregorio IV, recatosi in Francia per tentare di riconciliare l'imperatore e i figli, fu trattenuto nel campo di Lotario, trovò Bernardo e Agobardo di Lione, che tentarono di convincerlo a prenderne le parti. A Compiègne, insieme con altri prelati francesi, i vescovi prima nominati furono fra quelli che proclamarono la destituzione di Ludovico il Pio, costretto poi a Soissons a vestire l'abito penitenziale e chiedere perdono dei suoi peccati alla presenza dei vescovi accusatori⁹⁰.

Quando Ludovico fu ristabilito sul trono, Agobardo di Lione, Ebbone di Reims, Bartolomeo di Narbona e Bernardo di Vienne furono a loro volta deposti dal concilio di Thionville dell'835, per aver tramato contro l'imperatore. Agobardo, Bernardo e Bartolomeo si allontanarono volontariamente, quest'ultimo fu con Lotario in Italia, incerta è la presenza degli altri due; Bernardo fu convocato dall'imperatore a un'assemblea a Crémieux, ma non vi si recò. Nell'837, tuttavia, Bernardo e Agobardo erano nuovamente sui loro seggi episcopali, infatti presero parte al sinodo di Quierzy nell'838. In questo periodo Bernardo fondò il monastero dei SS. Severino, Esuperio e Feliciano a Romans e vi finì i suoi giorni il 22 gennaio 842. Una traslazione del suo corpo ebbe luogo il 23 aprile 944. Proclamato santo, la sua festa si celebra localmente il 23 gennaio a Grenoble, Valenza, Lione e Belley. Le sue

⁸⁹ La notizia è data da ADO VIENNENSIS, *Chronicon*, PL 123, coll.135C-135D.

⁹⁰ DE JONG, *Sacrum Palatium et Ecclesia*, pp. 1266-1267.

reliquie furono profanate dagli Ugonotti nel sec. XVI. Gli operai lo onorano come loro patrono⁹¹.

Non molto si sa dell'altro firmatario, Faof o Eaof o Fova vescovo di Châlon-sur-Saône⁹² (813 ca.-838 ca.). Nei manoscritti il suo nome risulta modificato per la confusione che i copisti fanno tra le lettere. Baluze riporta anche le forme Eaor ed Eaof, che risultano dai manoscritti. Secondo Baluze la data della lettera di Agobardo risalirebbe all'834, perché il suo nome compare in documenti e opere vicini a quella data, come un privilegio del vescovo Aldrico e uno scritto di Ebbone di Reims, che nomina Faof tra i vescovi che condannarono Gotescalco⁹³. Partecipò ad un concilio a Chalon nell'813 per ristabilire la disciplina, a quello di Thionville nell'835 e a quello di Quierzy nell'838. Sottoscrisse con altri vescovi la causa contro i monaci del monastero di San Carilefo, nel Maine francese.

7.5. Novità dell'opera

Lo scopo palese dell'epistola è quello di ottenere dall'imperatore un intervento legislativo che impedisca i contatti tra cristiani e giudei. Lo scopo recondito, come ho già accennato, è quello di influenzare la politica imperiale, ottenendo il predominio ecclesiastico sullo Stato laico. Il perseguimento di questo fine è sistematicamente attuato in tutte le opere di Agobardo e il *De iudaicis superstitionibus et erroribus* non è che una tappa del percorso diretto verso uno Stato teocratico, interrotto dai tragici eventi accaduti tra l'830 e l'835, culminati nella deposizione di Ludovico il Pio, spodestato dai suoi stessi figli, e poi conclusi con la riappacificazione dei contendenti e la cacciata proprio di Agobardo di Lione e i suoi colleghi: Bernardo di Vienne, Bartolomeo di Narbona ed Ebbone di Reims.

Tornando allo scopo palese dello scritto, secondo Agobardo, la missione pastorale dei vescovi era messa in pericolo dalla frequentazione dei giudei da parte dei cristiani, perché si stavano diffondendo atteggiamenti pericolosi, evidenziati già nel *De insolentia Iudaeorum*, dove il vescovo riferisce che alcuni cristiani ritenevano i predicatori giudei migliori dei predicatori cattolici.

⁹¹ *Acta Sanctorum, XXIII Ianuarii*, vol. I, t. 2, Antwerpen 1643, pp. 544-548.

⁹² D. SAINT-MARTHE (DE), *Gallia christiana*, coll. 874-87. Vedi anche H. DU TEMS, *Le clergé de France ou tableau historique et chronologique des archevêques, évêques, abbés, abbesses et chefs des chapitres principaux du royaume depuis la fondation des Eglises jusq' à nos jours*, t. IV, Paris 1775, p. 576, che lo riporta però come 17° e non come 18° vescovo di Chalon.

⁹³ E. BALUZE, *Notae ad Agobardum*, PL 104, col. 77-78.

Agobardo e gli altri due vescovi mittenti del *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, attraverso la missiva, speravano di far conoscere i danni derivanti da simili frequentazioni, soprattutto denunciando il dilagare di atteggiamenti giudaizzanti da parte dei cristiani: condividere il pasto con i giudei, frequentare la sinagoga e festeggiare il sabato con loro.

Per fermare tale malcostume, Agobardo apporta nuovi argomenti nella polemica anti giudaica, infatti, oltre alle tradizionali accuse che da sempre i cristiani rivolgevano agli ebrei, come quella di essere rimasti indifferenti alla predicazione di Cristo e di non aver voluto riconoscere in lui il figlio di Dio, tipiche della letteratura *aduersus Iudaeos* prodotta sin dal IV secolo, egli aggiunge quelle di perversi comportamenti sociali, di strampalate credenze mistiche (*mysteria erroris*) e soprattutto di orribili calunnie sulla persona di Cristo e di Pietro.

Le fonti da cui possono essere tratte le notizie raccolte da Agobardo sono varie: dal *Talmūd* della terra d'Israele a quello Babilonese, dagli scritti rabbinici a quelli gnostici e cabalistici, ma il vescovo riferisce di dovere le sue informazioni alle conversazioni tenute direttamente con membri della comunità ebraica quasi quotidianamente⁹⁴.

Anche nel caso degli ebrei evidentemente Agobardo applica la stessa tecnica investigativa del *De grandine et tonitruis*, in cui racconta di aver appreso le credenze superstiziose del popolino nei frequenti colloqui tenuti con i suoi diocesani⁹⁵.

Il carattere prevalente di comunicazione orale delle notizie riportate nell'opera che analizziamo è evidenziato dall'uso insistente dei *verba dicendi* o comunque afferenti alla sfera semantica del parlare, che percorrono il paragrafo 10:

10, 1: *Dicunt denique Deum suum esse corporeum;*

10, 10: *Sed et innumera infanda de Deo, ut diximus, suo praedicant;*

10, 17-18: *Nec non affirmant plures esse terras;*

10, 19-20: *Racha ... molas Dei sustentare asserunt;*

10, 22-23: *Araboth, in quo Dominum astruunt residere;*

10, 28: *interrogati, respondere praesumant;*

10, 54-55: *Denique et Christianos idola asserunt adorare et uirtutes ... a diabolo fieri dicere non exhorrescunt.*

⁹⁴ *De iud. superst.* 9, 49-50: *Quod nobis non minime notum est, qui quoditie pene cum eis loquentes, mysteria erroris ipsorum audimus.*

⁹⁵ *De grand.* 2, 1: *Plerosque autem uidimus et audiuius. Ibidem* 7, 15: *Frequenter certe audiuius a multis dici.*

D'altra parte, il vescovo fornisce la testimonianza che gli ebrei hanno testi scritti con commenti ed interpretazioni del Vecchio Testamento, che seguono il testo sacro quasi parola per parola, sostituendo ad esso quelle che egli giudica menzogne che non hanno timore di esporre, quando li si interroga sugli insegnamenti che leggono nei testi dei loro padri.

La percezione negativa che il vescovo ha della tradizione rabbinica è frutto della diversa visione che la religione ebraica e quella cristiana hanno elaborato sul testo biblico.

Nel giudaismo, la lettura e la spiegazione della *Tōrāh*, i primi cinque libri della Bibbia, hanno generato una vasta produzione di opere che codificano le tradizioni interpretative del testo fornite dalle varie scuole rabbiniche, come la *Mišnāh*, il complesso delle discussioni degli antichi maestri sul testo del Pentateuco, e la *Gemarāh*, che raccoglie i commenti sulla *Mišnāh*, fino ai due *Talmūdīm*, per un sistema che analizza ogni aspetto della vita umana e ne propone una regolamentazione sulla base di una tradizione accreditata.

Il giudaismo, infatti, può essere qualificato come una non-religione, perché regola quale debba essere la condotta dell'uomo e dei suoi singoli atti, secondo un complesso di norme di comportamento, che costituiscono un sistema di "giustizia" che l'uomo deve seguire per realizzare sé stesso nel mondo; tale non-religione ha tuttavia il suo preciso e profondo radicamento trascendente nella *Tōrāh*, anche se ha una predisposizione pragmatica che pone in secondo piano le tematiche escatologiche ed è estraneo alla contrapposizione dualistica fra il mondo materiale e quello spirituale⁹⁶. Inoltre il carattere laico ed antidogmatico del giudaismo, derivante dalle peculiari condizioni storiche che lo hanno generato (il meccanismo centrifugo della diaspora), lo pongono in netta contrapposizione al clericalismo e al dogmatismo del cristianesimo medievale.

La tendenza accentratrice della Chiesa di Roma imponeva la sua sola interpretazione del testo sacro come ortodossa al popolo cristiano, laddove il sistema giudaico non necessitava di tale imposizione, riconoscendo l'identità tra la nazione ebraica e la sua tradizione religiosa⁹⁷. Non vi poteva essere niente di più lontano dalla sensibilità di Agobardo delle numerose interpretazioni che i rabbini fornivano circa il testo biblico.

⁹⁶ A. M. DI NOLA, *Ebraismo e giudaismo*, Editori Riuniti, Roma 1996, pp. 229-235.

⁹⁷ A. PAUL, *Il giudaismo antico e la Bibbia* (1987), EDB, Bologna 1991, pp. 331-335.

7.6. Le *Toledot Yeshu* e altre fonti non talmudiche

Agobardo oltre ad essere uno dei primi cristiani a riferire dell'esistenza dei testi della tradizione rabbinica, vista da lui come un complesso di menzogne di cui gli ebrei avevano costellato tutte le pagine e le frasi del Vecchio Testamento⁹⁸, riferisce la presenza di tradizioni di tipo cabalistico e gnostico⁹⁹ e la redazione scritta di alcune *Toledot Yeshu* (scritto anche *Toledòth Jéshu*), cioè i racconti blasfemi sulla vita di Cristo, della Madonna e degli apostoli, che i giudei "leggono negli insegnamenti dei loro antenati"¹⁰⁰.

Anche il *Talmūd* contiene riferimenti satirici al cristianesimo¹⁰¹, ma diversi rispetto a quelli riportati da Agobardo. Ad esempio Agobardo non fa riferimento al presunto padre di Gesù, nominato nei testi ebraici, il soldato romano Giuseppe Pandera o Ben Pandera¹⁰².

Secondo l'originale versione riferita da Agobardo, tra gli ebrei di Lione si sosteneva che il culto di Cristo era stato imposto da Pilato, quando il corpo di Gesù, depresso nel

⁹⁸ *De iud. superst.* 25-28: *Nulla Veteris Testamenti pagina, nulla sententia est, de qua uel a maioribus suis non habeant conficta et conscripta mendacia, uel ipsi usque hodie noua semper superstitione confingant, et interrogati respondere praesumant.* Da notare il senso negativo dato all'aggettivo *noua*, che indica un allontanamento dalla tradizione.

⁹⁹ Le fonti ebraiche a cui fa riferimento Agobardo sono individuate da BRESSOLLES, *Saint Agobard*, pp. 61-62 e BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins*, pp. 165-166 e note e da COHEN, *Living Letters of Law*, p. 130.

¹⁰⁰ *De iud. superst.* 10, 28-29: *Nam et in doctrinis maiorum suorum legunt, Iesum iuuenem quemdam fuisse apud eos honorabilem*, etc. La frase farebbe pensare ad un complesso di tradizioni in forma scritta, per cui l'uso del verbo *lego*.

¹⁰¹ Sull'interpretazione dei passi talmudici più avanti indicati non esiste accordo circa il fatto che si possano effettivamente riferire alla figura di Cristo.

¹⁰² Il nome Giuseppe Ben Pandera, anche nella variante Panthera, appare nei testi talmudici dello *Sanhedrin* 67a e dello *Shabbat* 104b, vedi R. E. VAN VOORST, *Gesù nelle fonti extrabibliche*, Edizioni San Paolo, Roma 2004, p. 130 e H. G. KIPPENBERG - G. A. WEWERS - G. FIRPO (a cura di), *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1987, pag. 270. Il riferimento a Ben Pandera di *Shanedin* è presente solo nel *Talmūd* babilonese. Il riferimento al soldato romano come padre di Gesù che si trova nello *Shabbat* è riportato nel testo del *Talmūd* di Gerusalemme, in SCHWAB, *Le Talmud de Jerusalem*, vol. IV, p. 156. Altro riferimento, questa volta indiretto, a Gesù è in *Horaioth* 3, 8, vedi SCHWAB *ibi*, vol. XI, p. 179, n. 4. La tradizione della nascita di Gesù dal soldato Panthera, affermata da Celso (1, 28, 14) è contestata già in Origene (*Contra Celsum* 1, 32), ma come riferito era rimasta nella tradizione giudaica, come risulta dalla lettera di Amolone, *Liber contra Iudaeos*, PL 116, col. 169D. Circa le *Toledot Yeshu* dal 2008, all'Università di Princeton, i Proff. Peter Schäfer e Michael Meerson, l'ex ricercatrice associata Adina Yoffie e un gruppo di studenti universitari sono stati impegnati nella raccolta e trascrizione di tutti i manoscritti disponibili del *Toledot Yeshu*, impresa non facile per l'alto numero di copie. Alla fine del lavoro sarà disponibile un data-base su tutte le fonti utilizzate per la compilazione del testo. Lo stesso Peter Schäfer ha diretto la pubblicazione della *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Mohr Siebeck, Tübingen 1981, un'edizione sinottica dei 7 più importanti manoscritti contenenti le maggiori opere del *corpus* delle *Hekhalot*, vedi *infra* testo e note. Sulle *Toledot Yeshu* riferite da Agobardo e Amolone, vedi anche P. SCHÄFER, *Agobard's and Amulo's Toledot Yeshu*, in P. SCHÄFER, - M. MEERSON - Y. DEUTSCH (a cura di), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, pp. 27-48.

sepolcro, era scomparso perché era stato portato via dalle acque, dopo lo straripamento dell'acquedotto di Gerusalemme¹⁰³.

Uno studio di Riccardo Di Segni ha permesso di ricostruire la vicenda del testo satirico sulla morte di Gesù, che appare per la prima volta nel IX sec. nell'opera di Agobardo qui esaminata¹⁰⁴; tale racconto presenta analogie col frammento di un codice aramaico scoperto nella Genizah del Cairo. La datazione del frammento non sarebbe più tarda del XII secolo e questo appare in contraddizione con l'uso di una lingua antica come l'aramaico. Secondo Di Segni questo indicherebbe che si possa trattare di un falso o della copia di un testo più antico.

Lo stesso tipo di racconto compare ancora in uno scritto risalente al 1385 del filosofo ebreo di Spagna, Shem Tov ibn Shaprut, che riassume una storia ebraica scritta originariamente in aramaico. Dopo questa data, il testo non ha altri testimoni fino alla scoperta del manoscritto delle opere agobardine ad opera di Masson nel 1605 e a quella dei frammenti della Genizah del Cairo, avvenuta nel 1875.

Sia il testo agobardino che quello aramaico della Genizah sono stati classificati come una tipologia di *Toledot Yeshu* secondo un sistema elaborato dallo stesso Riccardo Di Segni, sotto la denominazione "Pilato"¹⁰⁵.

¹⁰³ *De iud. superst.*, 10, 41-48.

¹⁰⁴ R. DI SEGNI, *La tradizione testuale delle Toledòth Jéshu: Manoscritti, edizioni a stampa, classificazione* in «La Rassegna Mensile di Israel», 3^a s., vol. 50, n. 1/4, gen.-apr. 1984, pp. 83-86. I manoscritti che conservano testi simili a quello riportato da Agobardo sono i seguenti: NJ 13=New York, The Latin Library of the Jewish Theological Seminary, 2529, 3 ff. ex Adler 2102 dalla Genizah del Cairo; LN=Leningrad, già Biblioteca Imperiale di S. Pietroburgo, framm. in aramaico pubblicato da Harkavy nel 1875 ora irreperibile; C1=Cambridge (GB) University Library, T.S. Loan 87 (Misc. 35.87) 2 ff. XI sec.(?); C2= Cambridge (GB) University Library, T.S. Loan 88 (Misc. 35.88), 1 f.; C3=T.S. new. ser. 298.56, 1 f. Occorre precisare che nel citato articolo si riportano le affermazioni che di J. C. WAGENSEIL, *Tela ignea Satanae*, Schonnerstädt, Altdorf 1681 senza controllarne l'autenticità. Infatti quest'ultimo autore attribuisce un *Liber contra Iudaeos* a Rabano Mauro dal quale Amolone avrebbe ripreso dei brani, vedi DI SEGNI, *Toledòth Jéshu*, p.84 e n. 2. In realtà il testo di Wagenseil dà delle informazioni errate, alle pagg. 49-53 e non a pag. 12 come detto nella nota dell'articolo di Di Segni. Rabano Mauro infatti non ha mai scritto un *Liber contra Iudaeos* come affermato da Wagenseil, vedi l'articolo su RABANUS (HRABANUS) MAURUS in DIGITALE REPERTORIUM, *Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, <http://www.geschichtsquellen.de/index.html>.

¹⁰⁵ Il sistema di classificazione usato da Di Segni (vedi nota precedente) si basa sul personaggio protagonista delle storie ebraiche sulla vita di Cristo, il tipo *Pilato* compare nei racconti più antichi che risalgono appunto al IX sec., le storie denominate *Elena*, la madre dell'imperatore Costantino, risalgono al XII sec., quelle che hanno come personaggio chiave *Erode* giungono fino al XVIII sec., vedi DI SEGNI, *Toledòth Jéshu*, pp. 83-100. La classificazione dei motivi folclorici delle *Toledot Yeshu* precedentemente risaliva a S. KRAUSS, *Das Leben Jesu nach Jüdischen Quellen*, Berlin 1902, in particolare pp. 5-7, dove riporta il cap. 10 del trattato agobardino, che egli data all'830, con le storie di Cristo estratte evidentemente da fonti, di cui egli ritrova paralleli nel secondo libro della *Vita di Gesù* aramaica. Krauss individuava sei motivi folclorici relativi a Cristo presenti nelle *Toledot Yeshu*, oltre alle leggende su Pietro. Altre notizie in P. PIOVANELLI, *The Toledot Yeshu and Christian Apocryphal Literature: the Formative Years*, in P. SCHÄFER - M. MEERSON - Y. DEUTSCH (a cura di), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, p. 92, n. 11.

I riferimenti di Agobardo a testi di tipo mistico ed esoterico¹⁰⁶ sembrano confermare la presenza della tradizione della Terra d'Israele, le cui scuole rabbiniche si erano dedicate maggiormente a questa tipologia di studi, mentre quelle di Babilonia si erano concentrate piuttosto sullo studio del *Talmūd*. La versione babilonese del *Talmūd* si diffuse più tardi rispetto a quella di Gerusalemme, ma in seguito, proprio la babilonese, denominata *Bavli*, divenne il *Talmūd* per eccellenza, per la sua completezza e semplicità.

Le credenze dei giudei del suo tempo riferite da Agobardo riguardano la descrizione della corporeità e dell'aspetto di Dio che risulta straordinariamente simile a quella presente nel testo gnostico dell'ebraismo, lo *Shiur Qoma*¹⁰⁷, in cui si dice che la divinità possiede un corpo immenso, che coincide con l'universo; anche nel testo agobardino Dio è un essere dotato di membra smisurate, con fattezze umane, assiso su un trono, capace di muoversi, ma con le dita rigide. Tale racconto rivela una trasformazione della tradizionale tendenza all'astrazione della religione ebraica, che risulta qui eccessivamente vicina all'antropomorfismo, in contrasto con le idee degli ebrei razionalisti.

Altra credenza ebraica riportata da Agobardo è quella dell'eternità delle lettere dell'alfabeto ebraico, presente anche nei testi cabalistici, come il *Sefer Yetzirah*, il Libro della Creazione, attribuito allo stesso Abramo, diffuso in Europa proprio nel IX sec.¹⁰⁸ e nell'*Othioth* scritto dal Rabbi Akiba nel II sec. d. C. che tratta anch'esso della sacralità delle lettere dell'alfabeto.

Altre tradizioni esoteriche giudaiche del testo di Agobardo riguardano la sede di Dio nel settimo cielo, il suo trono, il cielo che macina la manna e la presenza di creature straordinarie, elementi presenti nel terzo Libro di Enoch¹⁰⁹ o *Sefer Hekhalot*, Libro dei Palazzi

¹⁰⁶ Tali testi mistici ed esoterici, nei quali sono presenti argomenti analoghi ai testi agobardini, sono presenti nella biblioteca degli ebrei di Oria in Puglia nel IX sec. La città accoglieva una comunità di ebrei palestinesi, che si diceva sul territorio sin dalla deportazione di Tito. Conosciamo la presenza di tali testi, grazie agli scritti di Ben Paltiel, lo storico ebreo che abbiamo già citato, vedi BEN PALTIEL, *Sefer Yuhasin*, pp. 59- 60 e I. FASIORI, *La scuola poetica ebraica di Oria nel IX secolo: inni per lo shabbat di Amittai ben Shefatiah*, con pref. di C. COLAFEMMINA, Messaggi ed., Cassano delle Murge 2012, pp.16 e 20-23, che narrava la leggenda di comunità ebraiche approdate miracolosamente ad Arles, Lione e Bordeaux sotto l'imperatore Tito, implicita testimonianza della presenza ebraica in queste terre da età antica.

¹⁰⁷ Per i rapporti del testo agobardino con i testi misti ebraici citati, vedi A. BRESSOLLES, *La questione juive au temps de Louis le Pieux*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 28, n°113, 1942, p. 61 e segg.

¹⁰⁸ G. F. MOORE, *Giudaismo*, in *Storia delle Religioni* (1913-1919), vol. II, Laterza, Bari 1989, p. 105.

¹⁰⁹ Del libro di Enoch si conoscono tre versioni: l'*Enoch etiopico* (così detto perché ne fu trovata una copia a Qumran nella grotta 4Q da parte dell'archeologo scozzese James Bruce, nel 1773. si presume che la versione originaria fosse in aramaico o in paleo ebraico, come dimostrano alcuni frammenti ritrovati nelle stesse grotte di Qumran; poi si ebbe la trasposizione in greco, dal quale deriverebbe a sua volta quella in ge'ez, lingua semitica

Celesti, un genere letterario visionario ed esoterico, con elementi dai forti connotati magici, prodotto tra la tarda antichità e il primo Medioevo, che si collega all'antica letteratura apocalittica e gnostica¹¹⁰.

7.7. Fonti talmudiche ed extrabibliche

A Lione, come è stato detto precedentemente, la comunità ebraica più antica era verosimilmente di origine palestinese, insediata al tempo della diaspora del 70 d. C. Con essa giunsero anche i testi delle scuole di Palestina, che avevano raccolto le discussioni dei maestri rabbini sui libri del Pentateuco nel *Talmūd* di Israele o *Yerushalmi*, redatto intorno al V sec., ma molto probabilmente nel IX sec. era già diffuso a Lione anche il *Talmūd* babilonese o *Bavli*, redatto intorno al 600, forse proprio in seguito all'arrivo dei mercanti Radaniti (se dobbiamo accettare l'ipotesi della loro provenienza da Baghdad)

Come abbiamo detto, la presenza del *Talmūd* si avverte già nel *De insolentia Iudaeorum*, quando Agobardo afferma che gli ebrei vendevano ai cristiani carni e vino non conformi alle prescrizioni religiose *kosherut*¹¹¹.

Tutto sommato non mi sembra consequenziale che la conoscenza dei rituali ebraici implichi la conoscenza dei loro testi. Piuttosto a rivelarlo è un'altra questione ben più complessa.

Agobardo dedica ben quattro paragrafi (21-25) del *De iudaicis superstitionibus et erroribus* a confutare l'affermazione che i giudei sono degni di onore perché sono discendenti di Abramo e dei patriarchi. Gli studi precedenti non hanno dedicato a questa sezione

etiopica parlata fino al XIV secolo. La composizione è stratificata tra il IV sec. a. C. ed il I d. C. L'*Enoch slavo* o *Libro dei segreti di Enoch*, attestato da un manoscritto slavo rinvenuto in Serbia, risale al VII secolo d.C. Esso è databile ad un'epoca posteriore a quella del primo libro di Enoch, circa tra il 50 e il 70 d.C. Infine, il terzo libro di Enoch, detto *Apocalisse di Enoch*, o *Sefer Hekhalot*, scritto in ebraico, si suppone databile al II secolo d.C., opera del rabbino Ishmael. La redazione definitiva risale al V-VI secolo d.C. o ancora più tardi, forse sul nucleo precedente appunto del II-III secolo d.C. Il *Talmūd* babilonese contiene chiari riferimenti alle *Hekhalot*. Tale letteratura è datata da GRAETZ, *The History of the Jews*, p. 146-154, al IX sec. Agobardo sarebbe quindi un testimone assai precoce di tale letteratura. Vedi S. I. JOHNSTON, *Religions of the Ancient World*, Harvard 2004, p. 645-646, sul significato del misticismo delle *Heikhalot*.

¹¹⁰ G. STROUMSA, *La sapienza nascosta* (1996), Arkeios, Roma 2000, p. 16 e MOORE, *Giudaismo*, p. 107. Un'indagine su queste tematiche è svolta da N. SÉD, *Une cosmologie juive du Haut Moyen-Âge: la Bēraytā di Ma'aseh Bērēšīt*, in «École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses», a. 1964-1965, vol. 72, 1963, pp. 144-145, in cui si dice che la *Bēraytā* è una raccolta di sentenze anonime che risale all'epoca della redazione della *Mišnah*, (intorno al 200 d.C.) e contiene elementi di una mistica cosmologica all'origine dell'esoterismo giudaico che ha portato all'elaborazione degli inni delle *Hekhalot*, testimoniando un'importante corrente di pensiero nata in ambienti palestinesi tra il II e il V sec. d. C.

¹¹¹ Vedi il par. 7.1. *I cinque scritti anti giudaici di Agobardo*.

un'attenta riflessione, mentre a mio avviso essa è di rilevante importanza per le implicazioni ad essa connesse. Già l'ampiezza che Agobardo dedica a questa sezione indica che egli ha impegnato le sue forze in modo particolare, perché evidentemente la riteneva una questione non secondaria.

Già nel *De insolentia Iudaeorum*, come abbiamo visto, Agobardo avvertiva che gli ebrei approfittavano dell'ingenuità dei cristiani per vantarsi della loro discendenza dai patriarchi. In virtù di essa, gli ebrei godevano di una speciale considerazione da parte dell'imperatore, erano ricevuti onorevolmente alla sua presenza, entrando e uscendo dalla corte a loro piacimento, secondo le loro stesse ammissioni riportate dal vescovo¹¹².

L'ingenuità di coloro che credevano alla discendenza degli ebrei dai patriarchi (*simplices christiani*) non è indicativa di una condizione sociale o di una cultura modesta, perché, come tiene a sottolineare il vescovo, sono vittime delle millanterie dei giudei anche i nobili (*excellentissime persone*), che ne ascoltavano le prediche e ne cercavano le benedizioni, desiderando avere un autore della legge come quello dei giudei¹¹³.

L'aggettivo *simplices* rimanda piuttosto alla *bestialitas*, una devianza dalla *fides* che è caratteristica del popolo ebraico, desunta dall'esegesi del salmo 103 attribuita a Beda il Venerabile¹¹⁴. Nel dare ascolto ai giudei, i cristiani perdono la loro prerogativa di credenti e si associano alla degradazione ebraica, che si connota come *perfidia*.

Agobardo ritorna su questo punto anche nel *De iudaicis superstitionibus et erroribus* (paragrafi 21-23) ed aggiunge il particolare che i fautori degli ebrei (non sappiamo se Agobardo si riferisca ai *missi imperiales* e al *magister Iudaeorum*, di cui ha ricevuto le ispezioni o a personaggi di corte), procurando loro gioia e rattristando i cristiani, li ritengono migliori di questi ultimi a causa della loro discendenza dai patriarchi.

A proposito di questa discendenza, Agobardo obietta che anche altri popoli, come gli Agareni, ora detti per corruzione del nome Saraceni, gli Amalechiti, i Medianiti e gli Afri,

¹¹² *De insol. Iud.* 110-111: *Dum enim gloriatur mentientes simplicibus christianis, quod cari sunt uobis propter patriarchas, quod honorabiliter ingrediantur in conspectu uestro et egrediantur.*

¹¹³ *De insolent. Iud.* 112-114: *Quod excellentissime persone cupiant eorum orationes et benedictiones, et fateantur talem se legis auctorem habere uelle, qualem ipsi habent.*

¹¹⁴ PS. BEDA, *Expositio in Ps. 103*, PL 93, 1007D: *Bestias agri vocat Iudaeos*. TODESCHINI, *Raffigurazione degli Ebrei*, pp. 1135-1138.

discendono da Abramo e non si vantano di ciò, non ricevono onori per questo motivo e non sono ritenuti migliori di altri popoli¹¹⁵.

La questione della discendenza è particolarmente importante, come vedremo fra poco, nelle argomentazioni usate da Agobardo per polemizzare contro i giudei, perché l'idea di superiorità rispetto agli altri popoli non era una forma di semplice campanilismo da parte dei giudei.

Il complesso ideologico del giudaismo occidentale elaborato in forma scritta intorno al V sec. (contemporaneamente agli anni in cui è vissuto Agostino di Ippona) dai saggi di Israele e dai maestri rabbini, ha prodotto lo *Yerushalmi*, costituito dai commenti e dalle discussioni intorno alla Torah o Pentateuco, esso si traduce in leggi, regole di comportamento, modalità di esecuzione dei riti. La forma di giudaismo penetrata nell'occidente medievale è appunto quella rabbinica che ebbe i suoi centri di diffusione nelle sinagoghe.

Già prima dello *Yerushalmi*, nel trattato di etica *Avot*, i detti dei padri contenuti nella *Misnah*, che raccoglie gli insegnamenti dei rabbini del III sec., è presente il concetto di *zekhut*¹¹⁶, termine che definisce il merito acquistato dai patriarchi agli occhi di Dio con le loro buone azioni e reso trasmissibile alla discendenza, che, secondo l'esegesi ebraica, è rappresentata dal popolo d'Israele, in quanto nato dai figli di Isacco, figlio a sua volta di Sara e Abramo¹¹⁷.

La mia ipotesi è che Agobardo abbia studiato a fondo la mentalità e gli scritti giudaici, individuando come fulcro dell'identità religiosa dell'ebraismo lo *zekhut*, concetto al quale si riferiscono gli ebrei quando, come dice Agobardo, pretendono di essere onorati, in quanto discendenti di Abramo e dei patriarchi e di essere migliori degli altri popoli, in quanto prescelti da Dio come suo popolo.

¹¹⁵ *De iud. superst.* 21, 1-7: *Frustra igitur fautores Iudaeorum, nos contristantes, et illos laetificantes, patriarcharum causa honorandos eos putant, et Christianis dicere audent meliores; cum legamus etiam Agarenos, qui nunc corrupto uocabulo Saraceni uocantur, Amalachitas quoque, et Madianitas, atque Afros, ex Abraham genus ducere, ideoque nec eos quisquam uel honorandos uel meliores Christianis debeat existimare. Non solum autem Iudaei meliores nobis esse nequeunt, sed et his, quas supra enumerauimus, nationibus peiores inueniuntur, etc.* Non è chiaro se dobbiamo arguire che con le parole "semplici" cristiani e fautori dei giudei, Agobardo si riferisca alle stesse persone.

¹¹⁶ Il concetto di *zekhut* è nominato in *Avot* 2, 2 e 5, 18. Esso rappresenta un principio fondamentale della formazione della coscienza religiosa ebraica, elaborato nel particolare momento storico, in cui la nazione ebraica rischiava di essere assorbita dalla cultura romana imperante. Intorno a questo concetto si è formato il giudaismo, che si potrebbe definire la trasformazione religiosa dei principi filosofici elaborati dai maestri rabbini, la cui sistemazione avvenne nel primo *Talmūd*, quello della Terra d'Israele o *Yerushalmi*, vedi J. NEUSNER, *Studying Classical Judaism: A Primer*, Louisville, Kentucky 1991, pp. 139-177.

¹¹⁷ Si tratta della quarta generazione citata nella Genesi.

Il concetto di *zekhut*, infatti, implica il possesso, da parte dei membri del popolo ebraico, di un carattere soprannaturale che deriva dalle virtù di un antenato, ma anche dalle proprie azioni virtuose. Non è possibile tradurre la parola con un termine unico in altre lingue, come avverte il massimo studioso dell'argomento, Jacob Neusner¹¹⁸. L'idea di fondo è che "il passato vive in noi" e per questo il merito o, meglio, le virtù acquistate dagli antenati sono trasmesse per via di sangue ai discendenti. In tal modo i virtuosi patriarchi hanno marcato positivamente la genalogia d'Israele e ciò comporta anche il sentimento di umiltà e di autonegazione, in quanto lo *zekhut* non riguarda il singolo, ma la stirpe¹¹⁹.

Il concetto di *zekhut* ritorna anche nel Deuteronomio, quando si parla di elezione del popolo d'Israele in ragione dei suoi meriti agli occhi di Dio.

L'elaborazione di tale concezione nel III sec., secondo Neusner, sarebbe avvenuta per controbilanciare il mitologema della resurrezione di Cristo, unico figlio di Dio¹²⁰.

Quando Agobardo parla di malizia dei giudei, che usano la menzogna della discendenza della loro stirpe da Abramo per abbindolare i cristiani creduloni, non esprime un semplice disappunto dovuto al complesso d'inferiorità che le affermazioni dei giudei potevano scatenare, ma rivela che si tratta di un punto cruciale per la mentalità del tempo. Infatti, nelle dinastie franche, l'eredità di speciali caratteristiche da illustri antenati aveva giocato un ruolo fondamentale nella concezione della regalità¹²¹. La società carolingia era quindi sensibile ad un'idea come quella dello *zekhut* e poteva attribuire ai giudei, in virtù della loro discendenza, un particolare carisma, che li metteva in condizione di stare alla pari con gli aristocratici franchi e di essere in grado di competere col clero stesso; infatti, i giudei

¹¹⁸ J. NEUSNER *Augustine and Judaism*, in «Journal of Jewish Studies», vol. LIII, n. 1, spring 2002, pp. 49-65; in particolare sullo *zekhut* vedi anche ID., *Studying Classical Judaism*, pp. 146-160.

¹¹⁹ Sembra particolarmente importante la concezione di Israele come famiglia, come fa notare NEUSNER, *Augustine and Judaism*, p. 153: "Within the historically grounded metaphor of Israel as a family expressed by the conception of *zekhut avot*, Israel was a family, the children of Abraham, Isaac and Jacob, or children of Israel, in a concrete and genealogical sense. Israel hence fell into genus, family, as a particular species of family generated by Abraham and Sarah".

¹²⁰ NEUSNER, *Augustine and Judaism*, p. 55: "The word *zekhut* for the successor system forms the systemic counterpart to the mythologoumenon of the resurrection of Jesus Christ, unique son of God, for important Christianities".

¹²¹ La trasmissione per via di sangue di straordinari poteri era un'idea molto presente nella società medievale; essa è stata analizzata nel celebre libro di M. BLOCH, *I re taumaturghi*, (1924), Einaudi, Torino 1973: lo speciale *status* di cui godevano i re della dinastia merovingia era segnalato dal marchio iniziatico delle lunghe capigliature, per cui sono passati alla storia col soprannome di Re Lungichiomati. Anche altre dinastie, francesi e inglesi vantavano poteri soprannaturali, specie quello di guarire le adeniti tubercolari (scrofole) con la semplice imposizioni delle mani.

dispensavano benedizioni e impartivano prediche, apprezzate più di quelle fatte dai sacerdoti cattolici, spesso rozzi ed ignoranti, se paragonati ai rabbini, che avevano alle spalle una lunga tradizione di studi¹²².

A mio avviso, piuttosto che la critica alle consuetudini giudaiche, è l'analisi che Agobardo fa della questione della discendenza ebraica a rivelare la sua profonda conoscenza dei testi e delle disquisizioni rabbiniche.

Per la confutazione di questo punto, infatti, egli mette in campo tutte le risorse disponibili: oltre ai testi biblici e patristici, anche testi non canonici, come le *Antiquitates Iudaicae* di Flavio Giuseppe, la cui origine ebraica lo rendeva evidentemente incontestabile per gli stessi ebrei.

Van Acker segnala i luoghi biblici in cui sono nominati gli altri popoli elencati da Agobardo, la cui genealogia risaliva anch'essa ad Abramo, ma che non vantavano per questo alcun primato: gli Agareni (cfr. I Par. 5, 20; Ps. 82, 7); gli Amalechiti (cfr. Num. 14, 45; I Reg. 30, 1); i Medianiti (cfr. Gen. 37, 36).

Nella fonte biblica però non compaiono sia la precisazione che gli Agareni sono detti anche Saraceni, sia l'indicazione che anche gli Afri sono discendenti di Abramo. Questi dati sono stati aggiunti da Agobardo, ampliando in tal modo le informazioni ottenute dal testo biblico.

Ho cercato perciò di capire da dove Agobardo abbia potuto trarre queste due notizie non contemplate nelle fonti bibliche e non rilevate dagli editori del testo.

Per quanto riguarda l'attenzione dedicata ai Saraceni, è possibile che Agobardo abbia avuto interesse ad approfondire l'origine del popolo responsabile di una devastante incursione a Lione, avvenuta prima che il suo predecessore e maestro Leidrad salisse al seggio vescovile di quella città¹²³.

¹²² *De ins. Iud.*, 125-126: *ad hoc pervenitur, ut dicant imperiti christiani melius eis praedicare Iudeos quam presbiteros nostros*. Non dimentichiamo che era stata una delle maggiori preoccupazioni di Carlo Magno quella di elevare il livello culturale del clero, al quale è indirizzata la lettera-manifesto della rinascenza carolingia elaborata da Alcuino e firmata da Carlo Magno, *De litteris colendis*, *MGH, Capitularia regum Francorum I, Legum Sectio II*, t. I, A. BORETIUS ed., Hannover 1883, n. 29, p. 79 e in *PL 98, Ep. III*, 895A-896C. La fiducia dei cristiani nel potere benedicente dei rabbini era stata rimproverata, come si è visto, già dal concilio di Elvira.

¹²³ L'occupazione e la distruzione di Lione da parte dei Saraceni avvenne nel 732. Essi furono scacciati definitivamente da Carlo Martello nel 737. Sembra che fino al 740, probabile anno della nomina di Leidrad, Lione sia rimasta senza vescovo. Agobardo cita i Saraceni anche in *Aduers. leg. Gund.* 9, 11, come responsabili della sottomissione di Gerusalemme.

Gli Agareni, che sarebbero chiamati *nunc* Saraceni, sono citati sia in un passo del *Commentarium in Ezechielem* di Girolamo¹²⁴ sia nelle *Etimologiae* di Isidoro di Siviglia¹²⁵, due testi certamente presenti sul tavolo da lavoro del vescovo lionese. Essi inoltre erano nominati in una recente profezia, attribuita al vescovo di Ravenna, Grazioso, mentre era sul trono Carlo Magno, e registrata da Agnello di Ravenna nella sua cronaca ravennate, come vedremo meglio nel paragrafo seguente.

Il testo di Agobardo sembra fondere la notazione storica di Girolamo (*nunc Saraceni appellantur* - il verbo usato da Agobardo è *vocantur*), con la notazione di tipo linguistico di Isidoro (*corrupto nomine* - Agobardo utilizza *vocabulo* al posto di *nomine*).

La notizia che gli Afri siano discendenti da Abramo è riportata dallo storico Flavio Giuseppe nelle *Antiquitates Iudaicae*¹²⁶ che la desume da altri storici greci come Poliistore e Cleodemo¹²⁷.

Cita espressamente questa notazione di Flavio Giuseppe anche Eusebio nella sua *Praeparatio Euangelica*¹²⁸.

Quasi certamente la fonte a cui Agobardo attinge la notizia che gli Afri siano discendenti di Abramo sono le *Antiquitates*. Infatti, mentre l'opera di Eusebio, *Praeparatio Euangelica*, fu tradotta in latino da Giorgio di Trebisonda solo nel 1448, le *Antiquitates Iudaicae* circolavano in latino sin dalla metà del VI sec., grazie alla traduzione commissionata

¹²⁴ HIER. *Commentarium in Ezechielem* 8, 25; CCSL 75, 25: *Madianaeos, Ismaelitas et Agarenos, qui nunc Sarraceni appellantur, assumentes sibi falso nomen Sarae, qui scilicet de ingenua et domina videantur esse generati, Scriptura significat.*

¹²⁵ ISID. HISP. *Etym.* 9, 2, 6: *Ismael filius Abraham, a quo Ismaelitae, qui nunc corrupto nomine Saraceni, quasi a Sarra, et Agareni ab Agar.*

¹²⁶ FL. IO., *Ant. Iud.*, 1, 239, in *Flavii Iosephi opera*, vol. 1, (*Ant. Iud.*, I - V) B. NIESE ed., Weidmann, Berlin 1887: τούτοις ἅπασιν τοῖς παισὶ καὶ τοῖς υἱοῦσι Ἰσραὴλ ἀποικιῶν στόλους μηχανᾶται, καὶ τὴν τε Τρωγλοδύτην καταλαμβάνουσι καὶ τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας ὅσον ἐπὶ τὴν Ἐρυθρὰν καθήκει θάλασσαν. λέγεται δέ, ὡς οὗτος ὁ Ἐώφρησιν στρατεύσας ἐπὶ τὴν Λιβύην κατέσχευεν αὐτὴν καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ κατοικήσαντες ἐν αὐτῇ τὴν γῆν ἀπὸ τοῦ ἐκείνου ὀνόματος Ἀφρικὰ προσηγόρευσαν. Per la versione latina delle *Antiquitates Iudaicae*, vedi IO. FL., *Antiquitates Iudaicae*, cap. XV, 1, 239, in *The Latin Iosephus*, (I - V), F. BLATT ed., Universitetsforlaget, Aarhus, Munksgaard, Copenhagen 1958, p. 154-155: *His omnibus filiis filiorumque natis Abraham ex propriis dona praebuit, qui et Trogoditen adpraehenderunt et Felicem Arabiam, in quantum ad rubrum mare pertingit, dicitur autem quia dum Opher castra fixisset in Libia et filiorum eius filii habitassent in ea, terram illam ex illius nomine Africam uocauerunt.*

¹²⁷ Vedi FL. IO. 1, 239; un'analisi delle fonti di Flavio Giuseppe è in C. KRAUS REGGIANI, *Storia della letteratura giudaico-ellenistica*, Mimesis, Milano 2008, pp. 96-97.

¹²⁸ EUSEB. *Praeparatio Euangelica*, 9, 20, 1-4, in *Eusebius Werke*, K. MRAS ed., Band 8, Die griechischen christlichen Schriftsteller, Akademie-Verlag, Berlin 1954.

da Cassiodoro¹²⁹ e poi a quella di Rufino. Delle *Antiquitates* latinizzate ci sono giunti testimoni molto antichi, come il ms. Ambros. Cimelio 11/1 (libri V-XIII) del VI-VII sec. considerato l'autografo di Rufino o il codice frammentario Guelf. 22 Weiss. risalente proprio alla metà del IX sec.¹³⁰.

La presenza delle *Antiquitates* tra i testi di riferimenti di Agobardo, trattate alla stregua di una fonte patristica, non deve meravigliare. Esse erano molto apprezzate dagli autori cristiani in quanto contenevano affermazioni considerate prova della storicità del Cristo: il cosiddetto *Testimonium Flavianum* e il passo in cui è citato Giacomo, come fratello di Gesù Cristo¹³¹. Sebbene oggi i due brani siano ritenuti frutto di interpolazioni, non c'è dubbio che all'epoca di Agobardo l'opera di Giuseppe Flavio fosse stimata attendibile¹³². Inoltre Graetz nota che gli intellettuali carolingi di questo periodo trovavano diletto nella lettura di testi di autori ebrei come appunto lo storico Giuseppe Flavio ed il filosofo Filone d'Alessandria¹³³.

Questi indizi ci danno quindi modo di risalire ad alcuni testi presenti nella ricca biblioteca del vescovo di Lione, oltre ad informarci sulle idee circolanti sui popoli entrati in contatto recente con l'Occidente, come i Saraceni¹³⁴.

Se la fonte principale delle citazioni e delle allusioni contenute nei testi di Agobardo è senz'altro la Bibbia, e di questo l'edizione critica dell'opera del vescovo redatta da van Acker puntualmente rende conto, dagli elementi presentati tuttavia si può desumere che Agobardo utilizzasse anche altri testi, come quelli di Giuseppe Flavio, di Girolamo e di Isidoro, prima indicati. Il caso presentato fornisce utili indicazioni circa la circolazione dei testi in età carolingia e la capacità da parte degli intellettuali dell'epoca di raccogliere ed assemblare le informazioni.

¹²⁹ Ad affermarlo è lo stesso CASSIODORUS, *Institutiones diuinarum litterarum*, I, 17: *Ut est Josephus pene secundus Liuius in libris Antiquitatum Iudaicarum late diffusus, quem pater Hieronymus scribens ad Lucinum Beticum propter magnitudinem prolixo operis, a se perhibet non potuisse transferri. Hunc tamen ab amicis nostris, quoniam est subtilis nimis et multiplex, magno labore in libris uiginti duobus conuerti fecimus in Latinum*; PL 70, col. 1133C.

¹³⁰ I mss. citati si trovano rispettivamente nella Biblioteca Ambrosiana di Milano e nella Wolfenbüttel Herzog August Bibliothek in Germania.

¹³¹ IO. FL. *Ant. Iud.* 18, 63-64 e 20, 200-201.

¹³² Circa l'uso di fonti extrabibliche nel *De iud. superst.*, vedi CARUSO, *Alcune osservazioni*, pp.40-42.

¹³³ GRAETZ, *The History of the Jews*, p. 162.

¹³⁴ Per una conoscenza della visione medievale intorno alla presenza di popolazioni arabe, vedi K. SCARFE BECKETT, *Anglo-Saxon perceptions of the Islamic World*, Cambridge University Press 2003, pp.116-122 e J. V. TOLAN, *Saracens, Islam in the medieval European imagination*, Columbia University Press 2002, p. 10 e n. 25.

Grazie alla documentazione raccolta dalle fonti bibliche, patristiche e classiche, quindi, Agobardo si sentiva in grado di dimostrare che l'esclusività della discendenza da Abramo vantata dagli ebrei era una menzogna e che altri popoli riconoscevano in Abramo il loro capostipite, senza per altro vantarsi di ciò e trarne benefici.

In base a quest'analisi delle fonti, Agobardo demoliva la concezione talmudica dello *zekhut*, riportando la stirpe eletta al rango comune di uomini; anzi secondo il vescovo gli ebrei erano da considerare peggiori degli altri uomini e indegni di ogni considerazione, poiché avevano deriso e condannato il Cristo, pur avendo ricevuto per primi la rivelazione evangelica¹³⁵.

7.8. La struttura del testo

Come ho già detto, il *De iudaicis superstitionibus et erroribus* si presenta come una lettera-trattato, inviata a Ludovico il Pio da parte di Agobardo e due suoi colleghi, Bernardo di Vienne e Faof di Châlon-sur-Sâone. Non sappiamo se gli altri due vescovi abbiano risposto ad un invito formulato da Agobardo con una lettera simile a quella inviata a Nibridio, *De cauendo convictu et societate iudaica*, limitandosi a sottoscrivere quanto elaborato da Agobardo o abbiano contribuito attivamente alla stesura e all'organizzazione del testo.

La condivisione di contenuti e scopi da parte degli autori è segnalata dalla prima persona plurale, costantemente utilizzata in riferimento a chi scrive, testimoniando la pluralità della scrittura.

In alcuni casi però si nota che l'uso della prima persona plurale ha un valore generale, quando *nos* indica i cristiani, in opposizione a *illi*, cioè i giudei.

Il titolo scelto dall'editore moderno amplia quello attribuito da Baluze nel XVII sec.¹³⁶ e fa riferimento in particolare al paragrafo 10, la sezione più originale dell'intero testo, in cui sono riferite le credenze (*superstitiones*) che la comunità giudaica ha sviluppato riguardo alla propria religione e le idee eretiche che gli ebrei hanno riguardo Cristo (*errores*).

¹³⁵ *De iud. superst.* 21, 7-11: *Non solum autem Iudaei meliores nobis esse nequeunt, sed et his, quas supra enumeravimus, nationibus peiores inveniuntur: quia illae quidem nec legem acceperunt, isti vero post datam sibi legem, post missos ad se prophetas, etiam Dei filium occiderunt.*

¹³⁶ Il titolo *Epistola S. Agobardi, Bernardi, et Eaof episcoporum, ad eundem imperatorum, de iudaicis superstitionibus* presente nel codice P è ripreso nell'edizione baluziana e occupa il terzo posto nella successione dei testi del manoscritto testimone principale dell'opera di Agobardo.

La prima parola della *salutatio* (1, 1-3) all'imperatore, con la quale si apre la lettera, è *christianissimo*; i tre vescovi mittenti della lettera sottolineano con ciò che la prima virtù dell'imperatore debba essere l'amore per Cristo e solo dopo questo attributo aggiungono *gloriosissimo domno nostro*, intendendo la gloria terrena che compete al dominatore.

I mittenti, secondo il *topos* della modestia spirituale, si definiscono *indigni episcopi* e secondo il lessico di corte, sono *supplices seruuli*¹³⁷.

L'*exordium* (1, 4-11) costituisce la motivazione ideale della lettera e spiega le ragioni dell'intervento dei tre vescovi: essi si presentano in veste di consiglieri per suggerire le misure cautelari che l'imperatore deve adottare circa il pericolo rappresentato dai giudei. Infatti, essi, continuando la tradizione di vigilanza dei loro predecessori, hanno condotto un'indagine e scoperto verità sconcertanti. A questo punto, i mittenti fanno riferimento ad un documento inviato precedentemente, definito *scedula im brevi* (1, 4) che quasi certamente è il *De insolentia Iudaeorum*, che costituirebbe quindi quasi un promemoria degli argomenti sviluppati nel *De iudaicis superstitionibus et erroribus*. A questo farebbe pensare, infatti, il termine *scedula*, come si vedrà meglio nelle note al testo.

La *propositio* (1, 11-24) è introdotta da un breve preambolo che accenna al rischio a cui si espongono i tre vescovi denunciando le malefatte dei giudei, che evidentemente godono di forti protezioni; essi temono perciò di subire ritorsioni, ma si dicono certi di trovare nel sovrano un alleato alla loro indignazione. Dando per scontato che l'imperatore stia dalla loro parte, gli scriventi utilizzano un espediente retorico consolidato: attribuire all'interlocutore, in questo caso l'imperatore Ludovico il Pio, le stesse idee dei postulanti, senza che egli le abbia espresse, forzando così la sua volontà, facendo capire che non ha già preso provvedimenti contro i giudei per il semplice motivo che è tenuto all'oscuro di ciò che accade.

Essi denunciano che i giudei, irritati per essere stati smascherati nelle loro malefatte e posti in luce negativa agli occhi dell'imperatore, potrebbero usare violenza contro i vescovi denunciati, che si espongono volontariamente al pericolo, come Cristo in nome della verità. In realtà, i vescovi fingono di ignorare che l'arrivo degli ispettori imperiali e del *magister Iudaeorum* per intimidire Agobardo e scoraggiarlo a perseverare nelle sue azioni

¹³⁷ Il linguaggio utilizzato nello scambio epistolare in età carolingia è stato studiato da GARIPZANOV, *Symbolic Language*, vedi in particolare il capitolo *Inscriptio and intitlatio in Carolingian letters*, pp. 106-119.

antigiudaiche è il segno che Ludovico non solo è ben informato della situazione, ma che ha disposto l'invio dei *missi* appunto perché in disaccordo col vescovo lionese.

Quindi i mittenti nella *propositio* annunciano che esporranno brevemente degli esempi della condotta che i cristiani devono osservare nei riguardi dei giudei, tratti dai padri della chiesa, dagli atti degli apostoli, dai Vangeli e dal Vecchio Testamento, per tenere fede al loro ruolo di guide, protettori dei cristiani, interpreti del valore etico dei testi da cui traggono le testimonianze.

L'*argumentatio* propone esempi tratti da cinque importanti padri della chiesa, di cui i primi tre sono raccomandati da Girolamo come degni di essere letti, e alcuni canoni desunti da sei sinodi, di cui cinque celebrati in Gallia (anche se la Chiesa di Roma era propensa a non ritenere validi i sinodi nei quali non c'erano rappresentanti del pontefice, atteggiamento che suscita il problema della legittimità dei *canones gallicani*, affrontato già nell'*Aduersus legem Gundobadi*¹³⁸) ed uno orientale, celebrato a Laodicea, in Frigia.

La disposizione degli esempi è un interessante esempio di *uariatio*, perché raggruppa i nomi dei Padri della chiesa e dei vescovi di Gallia in serie di 1, 2 e 4 nomi, forse per vivacizzare l'esposizione o in base ad un criterio mnemotecnico, come si può vedere dalla seguente tabella che visualizza la disposizione dei paragrafi da 2 a 9:

Tabella 5

Personaggio	Opere di riferimento	Canoni conciliari	Paragrafo e linee
a) 1. Ilario di Poitiers	Hier. <i>Ep.</i> 107, 12; Venant. Fort., <i>Vita Hilarii</i> , 1, 3 (9)		2, 1-10
a) 2. Ambrogio di Milano	Paul. Mediol., <i>Vita s. Ambrosii</i> 7, (22-23)		2, 10-44
Commento agli esempi			2, 45-59
b) 1. Cipriano	Cyprian., <i>De iudaica incredulitate</i> (CSEL 3 append. pp. 119-132): <i>Aduersus Iudaeos</i> (ibid., pp. 133-144);		3
b) 2. Atanasio	Cfr. Evseb. Verc., <i>De Trinitate</i> 3, 48 (CC 9, p. 43); 5, 37 (ibid., p.74)		3
c) 1. Avito di Vienne	Cfr. <i>BHL</i> 1, p. 137, n. 885	Epaona, (an. 517) 15 e 40 (24 vescovi)	4, 1-3
c) 2. Apollinare di Valence	Cfr. <i>BHL</i> , p. 103, n. 6341		4, 3-5
c) 3. Gregorio di Limoges	Cfr. <i>BHL</i> , p. 546, n. 3665, 1		4, 5-8
c) 4. Vivenziolo di Lione	Cfr. <i>BHL</i> , p. 24, n. 142.		4, 8-10

¹³⁸ *Aduers. legem Gund.*, 12, 1-6, p. 210.

d) 1. Cesario di Arles		Agde, (an. 506) 40 (36 vescovi)	5, 1-3
e) 1. Prisco di Lione		Mâcon, (an. 583) 13-17, (numero imprecisato di vescovi)	6, 1
e) 2. Artemio di Sens			6, 1-2
e) 3. Remigio di Bourges			6, 2
e) 4. Siagrio di Autun			6, 2
f) 1. Lupo di Lione		Orléans (an. 538) 33, 30 (25 vescovi)	7, 1
g) nn.		Laodicea (an. 343-381?) 37-38	8, 1-4
h) nn.		Clermont (an. 535) 6	8, 4-9
i) Ireneo di Lione	Iren. Lugd. <i>Contra haereses</i> 3, 3, 4; Cfr. Euseb. - Ruf., <i>Hist. eccl.</i> , 4, 14, 3-7; Cfr. Euseb.-Ruf., <i>Hist. eccl.</i> , 3, 26, 1-3; Cfr. Euseb.-Ruf., <i>ibid.</i> , 3, 27, 1-5; Cfr. Euseb.-Ruf., <i>ibid.</i> , 3, 29, 2; Cfr. Euseb.-Ruf., <i>ibid.</i> , 3, 28, 2-5; Aug., <i>De haeres.</i> 1-2; Cfr. Aug., <i>ibid.</i> 2; Aug., <i>ibid.</i> , 5; Aug., <i>ibid.</i> , 8.		9, 1-5
l) Policarpo			9, 5-19

Lo schema sembra quindi essere costituito in modo da avere:

- a) 2 padri della chiesa + b) 2 padri della chiesa
- c) 4 vescovi del concilio di Epaona + d) 1 vescovo del concilio di Agde;
- e) 4 vescovi del concilio di Mâcon + f) 1 vescovo del concilio di Orléans;
- g) vescovi anonimi di Laodicea + h) vescovi anonimi di Clermont;
- i) Ireneo di Lione, discepolo di Policarpo + l) Policarpo, discepolo di Giovanni Evangelista.

Lo schema si articola così in dieci sezioni, con sottosezioni e rimandi interni, inoltre esso è costruito ponendo i personaggi più illustri alla fine dell'elenco, con Ireneo, nativo dell'Asia Minore, poi santo e vescovo di Lione, che illustra episodi della vita del suo maestro Policarpo, diretto discepolo di Giovanni Evangelista, l'apostolo diletto di Cristo, fonte pertanto di verità ed esempio morale assoluto.

Tra gli esempi citati, particolare risalto è dato all'episodio del vescovo Ambrogio che impone le sue direttive all'imperatore Teodosio a proposito dell'atteggiamento da tenere verso gli ebrei. L'indicazione dell'esempio di Teodosio non era certo casuale. Proprio come Teodosio nel 390 aveva fatto pubblica penitenza, spinto da Ambrogio a pentirsi di aver ordinato il massacro dei cittadini di Tessalonica, infatti, anche l'imperatore Ludovico il Pio

aveva dovuto sottomettersi ad una pubblica espiazione per aver causato la morte del nipote, Bernardo d'Italia, incarcerato e accecato per essersi ribellato alla divisione dell'impero decisa nell'817, che lo aveva penalizzato; l'imperatore fu spinto alla pubblica penitenza dai vescovi del concilio di Attigny nell'822, al quale partecipò anche Agobardo, che serba memoria del clamoroso evento¹³⁹.

Riproponendo l'esempio di Teodosio che obbedisce al vescovo Ambrogio, evidentemente Agobardo ricordava al sovrano che già una volta aveva dovuto pentirsi delle sue decisioni e sottolineava la superiorità del potere spirituale su quello temporale. Certamente - afferma Agobardo - se Ambrogio avesse potuto vedere quanto siano disattese le decisioni canoniche circa i giudei nel regno franco, avrebbe reagito ancor più duramente di quanto fece contro Teodosio, che aveva imposto ai cristiani di ricostruire una sinagoga da loro distrutta.

Ilario di Poitiers, Ambrogio, Cipriano e Atanasio rappresentano le chiese dei quattro punti cardinali, unite nell'atteggiamento di rifiuto nei confronti dei giudei. Analoghe direttive antigiudaiche danno i concili di Gallia, citati in ordine cronologico, interrotto dalla sola eccezione del concilio di Laodicea¹⁴⁰.

L'inserimento di Cipriano è dovuto anche al particolare legame che esisteva tra la chiesa di Lione e il santo martire che dava lustro alla chiesa lionese. Infatti uno degli ultimi atti dell'episcopato di Leidrad, predecessore di Agobardo, fu la traslazione proprio di alcune reliquie di Cipriano, insieme alla testa di Pantaleone e alle ossa dei martiri scillitani, portate dagli ambasciatori di Carlo Magno dall'Africa e ricevute con solenne pompa nella chiesa di San Giovanni Battista di Lione¹⁴¹.

¹³⁹ *De dispensatione ecclesiasticarum rerum*, 2, 1-5: *In illis diebus, quando sacer et religiosus dominus noster imperator euocato conuentu in Attiniaco agebat, strenue prouidens de omnibus utilitatibus commissorum sibi populorum, peruenit ad sublimiorem inquisitionem pernecessarii consilii, cupiens scilicet inuenire, qualiter congruentissimae profectum doctrinae, et abolitionem negligentiarum sacerdotibus et cunctis honoratis suis commendare potuisset.*

¹⁴⁰ Poiché la datazione di questo concilio è tuttora incerta, si potrebbe pensare che Agobardo lo abbia inserito pensando che fosse in successione cronologica dopo il precedente.

¹⁴¹ Vedi CHEVALLARD, *Saint Agobard*, p. XIX e *Acta Sanctorum 17 Iulii*, 12, 1643, p. 206. Ad Agobardo, Masson attribuiva un componimento poetico, che intitolava *Agobardi carmen post mortem Caroli et Leidradi Lugdunensis episcopi*, che ricordava la traslazione delle reliquie di Cipriano, ma Boshof ha escluso che la paternità di questo componimento possa essere di Agobardo. Sulla questione vedi VAN ACKER, *Agobardi*, p. XXIII e n. 82.

La scelta degli esempi è fatta per esaltare la chiesa franca e quella lionese in particolar modo. Essa, infatti, osservava in modo integrale le regole di comportamento tramandate dagli apostoli ed esposte in un'altra sezione dell'opera.

La figura di Ireneo di Lione è introdotta per narrare che il suo maestro Policarpo, a sua volta discepolo di Giovanni evangelista, assicurava che l'apostolo non frequentava i posti in cui avrebbe potuto incontrare l'eretico Cerinto.

Non solo il racconto stabilisce la filiazione diretta della chiesa lionese dall'apostolo Giovanni, ma dà modo di stabilire un paragone: mentre gli eretici si discostano dai cristiani solo in alcuni punti, ma condividono con loro la fede in Cristo, gli ebrei non hanno alcun punto di contatto con i cristiani e sono pertanto peggiori degli eretici. Pur credendo che Cristo sia morto, infatti, non credono alla sua resurrezione, riducendo la sua fine ad un evento del tutto simile a ciò che capita agli uomini comuni, per i quali la morte è una necessità di natura. Secondo il vescovo, per questo i giudei maledicono il Signore ed il suo corpo in tutte le loro orazioni.

Sembra che Agobardo qui richiami le prescrizioni rabbiniche delle *Shemoneh esre* (le 18 Benedizioni), che prevedono di recitare in sinagoga nella preghiera quotidiana la *Birkat ha-minim*, la dodicesima benedizione che nomina gli eretici, categoria introdotta già nel I sec. d. C., tra quelle da maledire e che fu estesa poi anche ai cristiani (*nozerim*). Nel *Talmūd* si raccomanda di recitare tre volte al giorno le 18 benedizioni¹⁴².

La sezione della *narratio* va dalla linea 49 del paragrafo 9 alla 57 del paragrafo 10, con l'esposizione delle rivelazioni circa le sconosciute credenze degli ebrei occidentali del IX secolo.

Con quali giudei abbia parlato quasi ogni giorno, Agobardo non lo specifica. Potrebbe trattarsi di conversazioni con i rabbini presenti a Lione, le cui prediche tanto avevano affascinato la popolazione o potrebbe trattarsi di ebrei convertiti, disposti perciò a ripudiare le loro convinzioni religiose. Ritengo più verosimile questa seconda ipotesi, per una questione di

¹⁴² *Berakhoth* 4, 3 in SCHWAB, *Le Talmud de Jerusalem*, pp. 83-84. Di questa maledizione dà notizia anche Girolamo in una sua lettera, *HIER., Ep.* 112, 13, VI, pp. 31 - 32: *Usque hodie per totas Orientis synagogas inter Iudaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis huc usque damnatur: quos uulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum, Filium Dei, natum de Maria uirgine, et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est, et resurrexit, in quem et nos credimus*; ma ci sono riferimenti ad essa anche in altri padri della chiesa. Studi recenti mostrano che non ci sono passi anticristiani nelle versioni più antiche dei *Talmūdīm* e che essi sono frutto di interpolazioni posteriori, vedi E. SAGRADINI, *I frammenti talmudici della "Genizah italiana"* in «Materia giudaica», VIII, 1, Giunti, Bologna 2003, p. 140.

coerenza di Agobardo, che raccomandando agli altri di non avere contatti di nessun tipo con gli ebrei, non poteva avere un atteggiamento in contraddizione con le sue raccomandazioni, a meno che non avesse ritenuto doveroso avere contatti con gli ebrei al fine di svolgere la sua indagine.

La *narratio* risulta così articolata:

Prima parte: Credenze su Dio e Vecchio Testamento:

- 1) Introduzione (9, 49-50);
- 2) Caratteristiche fisiche di Dio: membra, sensi, rigidità delle dita (1-6);
- 3) Descrizione della sede di Dio: palazzo divino, trono circondato da 4 animali (6-8);
- 4) Creazione dei demoni dai pensieri superflui di Dio (8-9);
- 5) Differenze tra il dio ebraico e il dio cristiano (9-13);
- 6) Eternità delle lettere dell'alfabeto (14-16);
- 7) Preesistenza della legge mosaica (16-17);
- 8) Pluralità dei mondi, degli inferni e dei cieli, dei quali quello denominato *racha* fornisce la manna, il cibo degli angeli, e quello detto *araboth* costituisce la sede di Dio (17-23);
- 9) Presenza presso Dio di sette trombe, delle quali una misura mille cubiti (23-24);
- 10) Presenza di assurdi commenti veterotestamentari continuati ancora ai suoi tempi (25-28);

Seconda parte: Cristo e Nuovo Testamento:

- 1) Racconti sulla vita di Cristo (28-52);
- 2) Racconti su Pietro (52-57).

Dalla linea 57 del paragrafo 10 e fino alla linea 50 del paragrafo 25 si delinea la sezione della *confutatio*, in cinque lunghi ragionamenti entimematici corredati da esempi, che si possono così riassumere:

1) *Le dottrine rabbiniche sostituite alle verità divine* (10, 57-10, 81). Gli ebrei si rendono odiosi poiché alterano il senso della parola divina con le loro astruse interpretazioni. Gli esempi sono tratti da lettere di Girolamo riguardo alle tradizioni farisaiche deuteronomiche, che questi definisce “favole da vecchiette”.

2) *La divisione tra giudei e cristiani prefigurata nelle Scritture* (11, 1-41). In questa sezione Agobardo interpreta in senso anagogico brani del Vecchio e del Nuovo Testamento, che anticipano l'antitesi tra giudei e cristiani.

3) *La divisione tra giudei e cristiani già voluta dagli apostoli Paolo e Pietro* (12, 1-17, 16). In questa sezione sono riportati numerosi esempi tratti dagli *Atti degli Apostoli*, che dimostrano che già Paolo e Pietro evitavano i contatti con gli ebrei non convertiti, in particolare evitavano di condividere il cibo con loro. I paragrafi da 12 a 15 riguardano esempi tratti dalla vita di Paolo, quelli da 15 a 17 riguardano Pietro. Agobardo fa ricorso nel paragrafo 16 ai testi dello Pseudo-Clemente, la cui presenza è costretto a giustificare, in quanto essi erano considerati apocrifi. Secondo il vescovo è ammissibile fare ricorso a questi testi, perché non si discostano da quanto si legge negli *Atti degli Apostoli*.

4) *La divisione tra giudei e cristiani permane anche nei seguaci degli apostoli* (17, 1 - 18, 28). Si fa notare che l'osservanza di tale separazione permaneva anche in coloro che seguivano gli insegnamenti degli apostoli, in base ad un passo tratto da san Luca. I cristiani costituiscono la città celeste alla quale è contrapposta la città delle tenebre. Nella città celeste regna l'armonia e la condivisione. L'idea di *communitas* è particolarmente insistita nel paragrafo 18 del *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, in cui la anafora della radice *cum-* è ripresa nell'aggettivo *communis* (5 volte), nel verbo *communico* (3 volte), nelle preposizione *cum* (2 volte), nel sostantivo *convivium* (1 volta). Al contrario, chi non fa parte della *communitas* è un *alienus*¹⁴³.

Agobardo spiega che nelle prime comunità cristiane vi furono forme di collettivismo che servivano a cementare i rapporti tra i fedeli e a provvedere ai bisogni di tutti i membri. I primi cristiani non chiesero né vollero aiuti dai non convertiti, con i quali gli apostoli proibivano di avere rapporti e persino di scambiare il saluto, perché poneva in comunicazione con chi agiva nel male; aggiungeva che ancora più pericoloso del saluto era mangiare assieme a chi è estraneo alla comunità dei fedeli, come facevano alcuni cristiani con i giudei.

¹⁴³ *De iud. superst.* 18, 25: *Si his qui aue illi dicit, qui a doctrina apostolica existit alienus communicat operibus eius malignis.* Quello di *communitas* è un concetto che presuppone il superamento degli egoismi individuali, nel senso di un unico corpo sociale. Tali concetti sono esposti da Agobardo nelle due opere qui tradotte: *Aduersus legem Gundobadi* e *Contra iudicium Dei*.

5) *I giudei come anticristi, traditori e maledetti* (19 - 25, 50). La lunga sezione è dedicata a confutare le affermazioni dei giudei che vantano la preferenza accordata da Dio alla loro stirpe. Il ragionamento è articolato su tre punti:

1) La negazione della divinità di Cristo equipara i giudei all'Anticristo. Ad essi sono preferibili i pagani, che pur non conoscendo la legge divina, furono disposti a convertirsi. In 20, 14 - 20 si analizza in senso anagogico un passo evangelico di Matteo, che lascia intendere che il diavolo si è impossessato degli ebrei.

2) Non è vero che gli ebrei sono degni di onore perché discendono da Abramo. Anche altri popoli, oltre a loro discendono da Abramo e non per questo si vantano di essere migliori degli altri. È in questo punto che Agobardo confuta il concetto di *zekhut*, il merito soprannaturale conferito dagli antenati, come abbiamo esposto precedentemente. Veri discendenti di Abramo e della Gerusalemme celeste sono i cristiani, mentre gli ebrei sono figli della Gerusalemme terrestre e della schiava Agar, quindi non solo non sono migliori, ma sono addirittura peggiori degli altri, non avendo rispettato e creduto in Cristo.

3) Pertanto gli ebrei sono maledetti e non si possono paragonare ai cristiani, i quali li devono evitare per non contaminarsi. Le maledizioni di cui sarebbero oggetto gli ebrei sono tratte dal Deuteronomio, con interpretazioni allegoriche di alcuni elementi del racconto biblico, come i monti Garizim ed Hebal, simboli rispettivamente della divisione tra i cristiani e i giudei e della voragine che ingoia il popolo rimasto fermo alla antica legge materiale, senza giungere a quella dello spirito.

Il paragrafo 26 è una breve *confirmatio* della verità di fede che si è esposta nei paragrafi precedenti. La *petitio* e la *conclusio* del paragrafo 27 mostrano una professione di modestia, nella quale Agobardo sottolinea la *brevitas* con cui ha trattato argomenti tanto complessi, delega quindi ad intellettuali più capaci il compito di approfondire e sviscerare lo studio delle Scritture e spera che lo facciano con l'urgenza richiesta dai tempi pericolosi in cui si viveva, visto che si manifestavano segni sempre più inquietanti dell'approssimarsi dell'Anticristo: il venir meno della carità, il crescere della malvagità e l'aumento del numero dei non credenti. Proprio l'apostasia precedeva il momento della venuta dell'Anticristo, che avrebbe inondato il mondo con i suoi inganni¹⁴⁴.

¹⁴⁴ *De iud. superst.* 27, 3-5: *frigescente multorum charitate, abundante ubique iniquitate, incredulorum conualescente improbitate, Antichristi fallacia appropinquante*. Agobardo elenca i segni della *defectio*, la fine

Con queste parole Agobardo s' inserisce in quel filone apocalittico che in età carolingia ricevette grande attenzione, come dimostra la profezia attribuita al vescovo Grazioso di Ravenna, che vedeva nell'arrivo dei Saraceni e nelle loro scorrerie un'avvisaglia dello stravolgimento universale, che sarebbe culminato con la fine dell'impero romano sotto il dominio dei franchi¹⁴⁵.

La venuta dell'Anticristo era un tema per il quale si giustifica l'ossessione del computo del tempo, su cui gli intellettuali come Beda avevano speso gran parte della vita. La determinazione del momento esatto dell'Incarnazione di Cristo infatti doveva dare un significato alla profezia dell'*Apocalisse*, 20, 1-2 di Giovanni¹⁴⁶; ma sono temi per i quali Agobardo avverte la sua inadeguata preparazione. D'altra parte era un argomento scabroso, che i vertici dello Stato carolingio tendevano ad occultare, non volendo creare allarmismi, ma piuttosto volendo allontanare l'idea che proprio durante la reggenza di un imperatore carolingio si manifestasse un simile pericolo per la cristianità¹⁴⁷.

Malgrado i complicati calcoli sulla base delle indicazioni dei testi sacri, non era chiaro se il momento preciso della venuta dell'Anticristo nel mondo, dopo sei mila anni dalla creazione, sarebbe dovuto succedere contando gli anni, secondo il computo di Dionigi il Piccolo, dall'Incarnazione di Cristo oppure dalla morte di Cristo.

dell'Impero romano che era pur sempre un momento necessario per il rivolgimento generale da cui sarebbe derivata la fine del mondo. La visione escatologica è ripresa in 2Thes., 2, di Paolo di Tarso, che poneva l'apostasia come primo momento del compimento dei tempi, poi sarebbe venuto il figlio dell'illegalità, identificato da alcuni con l'Anticristo ed infine il ritardo nel compimento o κατέχων, da alcuni identificato con l'impero stesso, che ponendo ordine nella società, di fatto ritardava l'opera dell'Anticristo.

¹⁴⁵ Agnello di Ravenna nel *Liber Pontificalis Rauennatis ecclesiae* riporta la profezia attribuita a Grazioso, abate di Sant'Apollinare e vescovo di Ravenna tra il 786 ed il 795, vedi *Vita Gratosi*, 2, PL106, coll. 739C-740A: “*Et uenient circa litora maris gentes ignotae, dum et interficient Christianos, et praedabuntur regiones eorum, et qui residui fuerint, erunt eis tributarii. Et insurgent Christiani contra Christianos, et pessime oppriment eos, et res illorum diripient, et corpora illorum affligent, et pro nimia debilitate blasphemabunt in coelum. Uniuersus contra se excitatur inuicem mundus. Et Agarenorum gens ab oriente insurget, et praedabunt ciuitates in marinis litoribus sitas, et non erit qui eruat. Nam in cunctis regionibus terrae erunt inopes reges, et diligentes munera, et oppriment populos sibi subjectos, et peribit Romanum Francorum imperium, et sedebunt reges super Augustale solium et minuentur omnia, et praecellent serui dominum suum, et his mugiet terra, et elementa dehiscent, et confidet unusquisque in gladio suo, et omnia terrae corda fremebunt, et deficient seniores et iuuenes exaltabuntur, et non recordabuntur antiqua praecepta, sed unusquisque in sua prauitatis ambulabit uia, et commouebuntur ex coelo astra, et percussio erit in creatura, et in pecoribus, et in iumentis, et gemebunt multi nimiam penuriam sustinentes, multorumque deficient corpora propter penuriam famis, et uadent nobiles Romani in aliena terra captiui.* Vedi pure A. DE STEFANO, *Polemiche escatologiche intorno al 1100*, in *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, v. 1, Storia e Letteratura, Roma 1958, pp. 143-153.

¹⁴⁶ *Et uidi angelum descendentem de caelo habentem clavem abyssi et catenam magnam in manu sua. Et apprehendit draconem, serpentem antiquum, qui est Diabolus et Satanas, et ligauit eum per annos mille.*

¹⁴⁷ T. HOLLAND, *Millennium. La fine del mondo e la nascita della cristianità* (2008), Il Saggiatore, Milano 2010, pp. 61-73.

La venuta dell'Anticristo avrebbe avuto segni inequivocabili: il sovvertimento dell'ordine naturale delle cose, il dilagare della corruzione e della violenza. Come grande seduttore, l'Anticristo avrebbe diffuso idee e dottrine false, e appunto false dovevano sembrare le credenze degli ebrei al vescovo di Lione.

L'argomento della venuta dell'Anticristo non è affrontato da Agobardo solo nel *De iudaicis superstitionibus et erroribus*; un altro accenno all'inquietante personaggio si trova nel *Liber apologeticus* I (4, 9-13), dove la venuta dell'Anticristo è associata a fattori di disgregazione politica: l'impero indebolito, privo del sostegno divino a causa dei peccati commessi da sudditi e regnanti, infatti, può essere soggetto a dominazioni straniere, a molteplici regimi tirannici e forse questi sono propedeutici all'avvento dell'Anticristo¹⁴⁸. Anche il clero non è esente da critiche, infatti, quando perde di vista i principi spirituali è *destructor operis Dei e adiutor Antichristi*¹⁴⁹.

Agobardo anticipa un'esigenza che sarà soddisfatta pienamente solo nel 954 da Adso da Montier-en-Der, autore della famosissima *Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi*¹⁵⁰, destinata ad un enorme successo per tutto il Medioevo, nella quale, rispondendo all'angosciata richiesta della vedova di Ludovico IV d'Oltremare circa il destino dei suoi figli, risponde che l'età dell'Anticristo è imminente e lo dimostra citando molti dei testi presenti anche nell'opera di Agobardo, ma rassicura la regina sul fatto che l'impero romano è ancora molto stabile e durerà ancora a lungo¹⁵¹, procrastinando il giorno del Giudizio. Anche il nostro vescovo lionese, come avverte Savigni, sembra intravedere un nesso tra stabilità dell'impero e rinvio del tempo finale; altri autori, qualche decennio dopo Agobardo, come Aimone d'Auxerre, probabilmente sensibile ai segnali di declino percepibili alla sua epoca, considera la *discessio* come già avvenuta.

Nella *petitio*, umilmente Agobardo dice di volersi mettere da parte ed offre il suo lavoro di ricerca a beneficio di altri che dovranno svolgere l'approfondimento sul tema dell'Anticristo.

¹⁴⁸ *Liber apologeticus* I, 4, 9-13: *Multi tamen sunt, qui non ambigunt illos, de quibus dicitur ita incumbere regno, tanquam parieti inclinato et maceriae impulsae. Unde constat, quia, nisi Deus subvenerit, aut exteris dabitur regnum, aut in multos tyrannos dispertietur, aut forsitan Antichristo, cui praeparabitur.*

¹⁴⁹ *De modo regiminis ecclesiastici*, 9, 13.

¹⁵⁰ ADSO ABBATIS DERUENSIS, *Libellus de Antichristo*, PL 101.

¹⁵¹ SAVIGNI, *Agobardo di Lione tra Impero cristiano e genesi delle nationes*, p. 669.

Il passo sembra alludere ad una divisione di compiti tra gli studiosi, tra coloro cioè che come Agobardo svolgevano il ruolo di *excerptores*, che selezionavano i testi nel *mare magnum* delle fonti, e quelli deputati invece all'interpretazione, gli *expositores*, che pur operando nella libertà di giudizio, dovevano guidare i fedeli alla comprensione dei testi che sottintendevano la necessità della fede¹⁵². L'*adprecatio amen* conclude il testo.

¹⁵² Vedi capitolo 2. *Il compito dell'intellettuale secondo Agobardo di Lione.*

7.9. Traduzione: Superstizioni ed eresie giudaiche (A Ludovico)

Inscriptio, intitulatio et salutatio

(I) Al nostro cristianissimo e gloriosissimo signore Ludovico, imperatore perpetuo augusto, Agobardo, Bernardo e Faof, indegni vescovi, vostri supplici semplici servi¹⁵³.

Exordium

Come nella nota precedentemente inviata sotto forma di breve è stato indicato¹⁵⁴, la tranquillità della fede, colpita nei cuori di alcuni semplici cristiani a causa dell'insolenza e della sfrontatezza dei giudei, ci ha spinti a scrivere alla vostra mansuetissima e prudentissima sollecitudine, circa la difesa dei cristiani¹⁵⁵, quale debba essere nei confronti della perfidia, delle

¹⁵³ *De iud. superst.* 1, 3: *servuli*, l'uso dei diminutivi è un elemento del linguaggio formalizzato di corte per rivolgersi a personaggi gerarchicamente superiori, vedi nota successiva.

¹⁵⁴ *De iud. superst.* 1, 4: *im praemissa scedula im breui significatum est*. La forma *scedula* compare accanto alla forma *schedula* nel latino medievale, entrambe diminutivi di *scheda*, poi diventata *cedula* diretto antecedente dell'it. cedola, vedi DU CANGE, *Glossarium*, t. 2, col. 248a alla voce *cedula*. L'uso di diminutivi nei termini burocratici come *breuiculum* e *indiculum* è di tradizione tardo-antica e si registra anche in Avito di Vienne, che costituiva evidentemente un modello per la corrispondenza che tenne coi sovrani Gundebado, Sigismondo, Clodoveo, vedi H. GOELZER, *Le latin de Saint Avit*, Alcan, Paris 1909, pp. 476-77. L'espressione *im breui* non ha valore avverbiale, ma sembra piuttosto indicare una pratica burocratica. Questa è l'unica occorrenza dell'espressione *im breui* nelle opere di Agobardo a fronte delle 8 occorrenze dell'avverbio *breuiter*, delle quali 2 volte proprio nel *De iud. superst.* (*De insolentia Iud.* 33; *De iud. superst.* 26, 1 e 27 1; *De pict.* 1, 11 e 7, 15; *De disp. ecclesiastic. rer.* 7, 27; *De correct. antiphon.* 11, 15). Probabilmente la presente missiva era stata fatta precedere nella cancelleria imperiale da una sorta di promemoria, forse per essere iscritti in una lista di prenotazione; il *breuis* a cui si fa riferimento potrebbe essere il *De insolentia Iudaeorum*, che alla fine annunciava appunto l'invio di una lettera con materiale più dettagliato, come ho riferito nel par. 7.1. *I cinque scritti anti giudaici di Agobardo*. Il termine *breuis* / *breue* ha molte sfumature di significato, nel linguaggio burocratico indica un documento altomedievale. Circa i 'breui' vedi A. BARTOLI LANGELI, *Sui 'breui' italiani altomedievali*, in «Buletino ISIME», 105, 2003, pp. 1-23; a p. 17, riporta la definizione di breve, data da Mabillon, come esposizione storica di fatti; inoltre si precisa che il breve era scritto senza le formalità dei documenti e che esso non è sempre strettamente documento notarile, come mostrano i testi longobardi dell'VIII sec. In DU CANGE, *Glossarium*, t. 1, col. 745b, *brevis* (n. 11) vale come *epistola* e *breve pro litteris*. Inoltre le minute di documenti nei territori di diritto romano assumono la forma delle cosiddette imbreviature o abbreviature; il termine 'imbreviatura' deriva evidentemente dall'espressione *im breui*. Il passo agobardino è estremamente interessante poiché mostra quale doveva essere la procedura per poter far pervenire un'istanza all'imperatore. Il richiedente depositava la richiesta presso la regia cancelleria, dove un dettatore, forse lo stesso capo della cancelleria (dall'819 era stato nominato con quel ruolo Fredegiso o Fridugiso di Tours, col quale Agobardo non era in buoni rapporti, vedi paragrafo 3.4. *Rapporti intertestuali*), redigeva una *schedula*, una sorta di promemoria, con i dati essenziali dell'istanza, cui faceva seguito il documento vero e proprio, da leggere all'imperatore nei giorni della settimana riservati a questo tipo di incombenza. Per l'iter burocratico delle istanze, il concetto di *schedula*, di imbreviatura rimando a BRESSLAU, *Manuale di diplomazia per la Germania e l'Italia*, vol. II, parte I, pp. 690-918, *passim* e *partic.* pp. 786-788.

¹⁵⁵ *De iud. superst.* 1, 5-6: *mansuetissimę ac prudentissimę sollicitudini uestrae*. Il linguaggio usato verso l'imperatore è sempre enfaticizzato, come nell'apertura dell'*Aduersum dogma Felicis* 1-4: *Christianorum*

superstizioni e degli innumerevoli errori giudaici¹⁵⁶, per quanto la nostra limitatezza ha potuto scoprire, secondo l'uso e l'istituzione dei primi rettori delle chiese di Gallia¹⁵⁷.

Propositio E certamente se, come l'attuale pressante necessità richiede, osassimo o potessimo esporre al vostro ascolto i danni per le anime, che attraverso gli strumenti del diavolo¹⁵⁸, cioè le anime dei giudei, sono arrecati ai fedeli, la vostra pietà senza dubbio ordinerebbe che si ponga rimedio¹⁵⁹; ma ora poiché è pericolosissimo per noi parlare e palesarci, poiché, come al tempo della sua passione, nostro Signore Gesù Cristo, che avrebbe pacificato ogni cosa

religiosissimo, benignorum benignissimo, mansuetorum tranquillissimo, Christi amatori ideoque uictori ac triumphatori piissimo augusto, domno gloriosissimo Ludouico imperatori, vedi VAN ACKER, *Agobardi*, testo n. 5, p.73. La mansuetudine è virtù divina e regale già contemplata nel Vangelo di Matteo 21, 5: *Ecce Rex tuus venit tibi, mansuetus et sedens super asinam*. Tale qualità indica la grande disponibilità dell'imperatore nei confronti di tutti, ma ad essa deve essere associata la prudenza, per non cadere nell'ingenuità. In Prou. 16, 21, si fa discendere la *prudentia* dalla *sapientia*: *Qui sapiens corde est, appellabitur prudens*. La *prudentia* allude alla chiarezza degli scopi e alla predisposizione dei mezzi per conseguirli ed è virtù regale, infatti nell'opera di Agobardo spesso è utilizzata per rivolgersi oltre che come qui all'imperatore, anche ad altri vescovi, ad esempio Bartolomeo di Narbona (*De quorund. inl. sign. 1, 3: Cognouimus sollicitam esse prudentiam uestram*) e ai *proceres* di corte come il conte Matfrido (*De iniustitiis, 24: Noverit namque prudentia uestra, in istis regionibus, quibus nos vicini sumus*). La *sollicitudo* è la preoccupazione derivante dalla carica, il peso che comporta la condizione di re. Si identifica la persona del re con la sua mansione regale. *Sollicitudo uestra* è espressione utilizzata nell'epistola 31 di Avito di Vienne diretta a Sigismondo.

¹⁵⁶ *Perfidia, superstitiones, errores* costituiscono una *climax* delle colpe imputate ai giudei: la perfidia è il contrario della fede: l'incredulità, vedi H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, 3, Jaca Book Roma, 1996, pp. 210-235; TODESCHINI, *Raffigurazione degli Ebrei*, pp. 1135-1138. Nel codice teodosiano si riconoscono tre tipi di superstizioni: *pagana, iudaica, haeretica*. In particolare la superstizione giudaica è accostata alle "favole per vecchiette" le *aniles fabulae* di cui parla Girolamo nella *epistola* 121, espressione riportata anche da Agobardo (10, 69) in merito alle discussioni e agli insegnamenti dei rabbini, che si sovrapponevano al testo sacro biblico. Secondo la ricostruzione di DE LUBAC, *Esegesi medievale*, 3, pp. 191-199 nelle *Etimologiae*, 8, 3, 6, Isidoro, infatti, spiegava che la superstizione era un'aggiunta arbitraria, vana e superflua, una superfetazione che non va al nocciolo delle cose, ma resta a disputare intorno alle parole, senza penetrarne il senso, come voleva l'esegesi biblica cristiana. Gli errori sono invece le deviazioni dalla dottrina, sono dovuti, secondo Origene, ad un'interpretazione distorta del senso della Scrittura, contraria a quello della verità, o comunque ad ogni forzatura del testo biblico per farlo collimare con le proprie idee, vedi DE LUBAC, *Esegesi medievale*, 3, pp. 142-143 e nn. 33 e 34, pp. 157-158 e nn. 2 e 3 e *passim*.

¹⁵⁷ Si riferisce ai canoni conciliari dei vescovi di Gallia che proibivano o limitavano i contatti tra cristiani e giudei, che riporterò *infra*.

¹⁵⁸ *Vasa diaboli* sono definiti i giudei perché essi sono come degli strumenti (*vasa*) che consentono al diavolo di operare nel mondo, in quanto non sono stati purificati dal peccato originale mediante il battesimo, secondo quanto dice Agostino, AUG., *De peccato originali*, 40, 45; G. M. LUKKEN, *Original Sin in the Roman Liturgy: Research into the Theology of Original Sin in the Roman Sacramentaria and the Early Baptismal Liturgy*, Brill, Leiden 1973, pp. 198-199, n. 175 per l'interpretazione di questa espressione di Agostino.

¹⁵⁹ Gli scriventi si dicono certi che il sovrano esibisce la sua protezione agli ebrei perché non conosce fino in fondo la loro malizia. I vescovi hanno potuto invece appurarla attraverso l'indagine, di cui qui espongono i risultati.

attraverso il sangue della sua croce, fu venduto dal falso discepolo e fu comprato dai veri persecutori per essere dileggiato e crocifisso, così ora sarebbe comprato dagli empi giudei in qualche modo per offenderlo più sfacciatamente e bestemmiarlo, scriviamo soltanto pochi degli esempi e dei decreti dei padri e poi degli atti degli apostoli, ossia dei Vangeli e degli scritti del Vecchio Testamento, per assicurare la pia vigilanza del governo di buoni pastori¹⁶⁰.

Argumentatio

Exemplum 1 (II) Il beato confessore Ilario¹⁶¹, di cui san Girolamo così dice in una lettera di istruzione a Leta, affermando: *Abbia sempre sottomano gli opuscoli di Cipriano e scorra senza interruzione le lettere di Atanasio e i libri di Ilario*¹⁶², *per mezzo dei loro trattati si compiaccia dei loro ingegni, nei libri di quelli la pietà della fede non vacilla. Legga gli altri in modo da giudicarli, piuttosto che seguirli.* La sua biografia attesta con quale cautela abbia sempre evitato i contatti con i giudei e con le cose profane, perché evidentemente esecrò a tal

¹⁶⁰ La denuncia all'imperatore, sostengono i tre vescovi, li esporrebbe al pericolo di essere perseguitati a loro volta, dagli ebrei denunciati, perché essi sarebbero pronti ad usare verso i cristiani lo stesso trattamento che riservarono a Cristo durante la sua passione. Come buoni pastori però i vescovi non possono esimersi dalla denuncia.

¹⁶¹ Ilario (Poitiers 315 ca.-367 ca.) padre e dottore della Chiesa, nacque da famiglia pagana. Ricevè un'educazione letteraria e filosofica di tipo neoplatonico, per poi convertirsi e battezzarsi quando era già sposato e padre di una figlia, Abra. Divenuto vescovo, S. Martino si aggregò alla sua scuola divenendo esorcista. Per la sua lotta contro l'arianesimo fu considerato l'Atanasio dell'Occidente. Nel 350 ca. fu eletto vescovo. Sostenitore del credo niceno, rifiutò la politica religiosa dell'imperatore Costanzo, fu deportato nel 356 in Frigia, da dove riuscì comunque a dirigere la sua chiesa attraverso lettere, come aveva fatto appunto Atanasio. La lotta contro gli ariani ebbe una svolta con l'elezione di Giuliano ad imperatore nel 360, Ilario confermò nell'ortodossia i vescovi rimasti fedeli e richiamò quelli che avevano sottoscritto per ignoranza o timore formule erranee o compromettenti. La deposizione di Saturnino di Arles e di Paterno di Périgueux segnò la disfatta dell'arianesimo nell'occidente. La morte di Costanzo (361) diede un colpo decisivo alla supremazia ariana, come fu confermato nello stesso al concilio di Parigi e in Oriente e l'anno dopo S. Atanasio poté celebrare ad Alessandria il celebre "concilio dei confessori" e ribadire il credo niceno. Ilario tentò di cacciare dalla sede di Milano, l'ariano Ausenzio, che aveva l'appoggio dell'imperatore Valentiniano. In seguito a ciò, Ilario, ricevuto l'ordine di lasciare Milano, scrisse il suo *Contra Auxentium*. Ritiratosi nella sua diocesi, il santo poté dedicarsi ai suoi studi prediletti e al commento dei Salmi, finché lo colse la morte l'1 novembre 367. Il suo capolavoro è il *De Trinitate*, concepito in 12 libri sullo schema dell'*Intitutio Oratoria* di Quintiliano, di cui era fervido ammiratore. La sezione della *narratio* è occupata dalla descrizione delle eresie. Le sue reliquie nel 1562 furono bruciate dagli ugonotti. Pio IX nel 1851 lo proclamò Dottore della Chiesa. Vedi BSS, VIII, a cura di A. QUACQUARELLI, 1966, coll. 719-725.

¹⁶² HIER. *Ep.* 107, 12.

punto questo genere di nemici della Chiesa *che non solo egli evitò di mangiare assieme, ma con questi non scambiò neppure il comune saluto*¹⁶³.

Exemplum 2 Anche di sant’Ambrogio¹⁶⁴ la sacra storia della sua vita narra ciò che qui è degno inserire ed è devoto conoscere per le anime cristiane, dice: *In un borgo d’Oriente furono bruciate la sinagoga dei giudei e il bosco sacro dei Valentiniani per il fatto che i giudei ed i Valentiniani offendevano i monaci cristiani: infatti gli eretici Valentiniani venerano trenta dei. In merito a questo episodio il conte d’Oriente inviò una relazione all’imperatore. Ricevuta la quale, l’imperatore dette disposizioni affinché il vescovo del luogo ricostruisse la sinagoga. Ma quando il tenore di tali disposizioni venne a conoscenza del venerabile vescovo Ambrogio, siccome non poteva accorrere in tempo, inviò una lettera all’imperatore con la quale gli chiedeva di revocare ciò che aveva stabilito e di riservargli un’udienza. Se egli non fosse stato degno di essere ascoltato dall’imperatore, non sarebbe stato degno d’essere ascoltato da colui al quale o raccomandava le sue preghiere o i suoi voti. Per tale questione era anche pronto ad affrontare la morte, pur di non rendere l’imperatore peccatore di violenza con la sua negligenza, dato che aveva ordinato*

¹⁶³ Cfr. VENANTIUS FORTUNATUS, *Vita Hilarii*, 1, 3 (9).

¹⁶⁴ Ambrogio di Milano (Treviri 340- Milano 397) è figura assai nota di vescovo e scrittore. Nacque da importante famiglia senatoria. Dopo un corso di studi tradizionale a Roma, fu avviato all’avvocatura e poi divenne governatore di stanza a Milano. Qui cercò con successo di pacificare cattolici ed ariani. In seguito alla morte del vescovo Ausenzio, fu proclamato vescovo, non ancora battezzato, nel 374. Le sua missione pastorale procurò la conversione di Agostino dal manicheismo. Ebbe vivaci scontri con Simmaco, quando questi chiese il ripristino della statua della dea Vittoria nella Curia. Osteggiò l’imperatrice Giustina di simpatie ariane. Impose la penitenza all’imperatore Teodosio, per aver fatto massacrare la popolazione di Tessalonica nel 390, dopo l’uccisione del capo del presidio militare romano della città. Proprio in seguito a quest’episodio, la politica di Teodosio fu nettamente spostata su posizioni cristiane e nel 392 emanò l’editto che proibiva i culti pagani, rendendo il cristianesimo religione di stato. Ambrogio, a Milano, istituì il culto dei martiri Gervasio e Protasio, le cui spoglie ritrovò egli stesso, in seguito ad una visione. La sua attività di scrittore fu notevole. Tra gli scritti esegetici ricordiamo la *Expositio evangelii secundum Lucam* e l’*Exameron* che raccoglie nove omelie sui primi capitoli della Genesi. Scrisse anche di etica, in particolare ricordiamo il *De officiis* che ricalca l’omonimo libro di Cicerone, ma è improntato alla morale cristiana e cinque scritti sulla verginità. Notevole anche la produzione di inni. Secondo la sua concezione del potere come servizio reso alla comunità, anche le autorità sono sottomesse alle leggi divine. Nei confronti del giudaismo ebbe un atteggiamento duplice: da una parte riprese elementi della tradizione giudaica, dall’altra ebbe il bisogno di segnare le differenze con essa. Agobardo qui riprende il celebre episodio del 388, avvenuto a *Callinicum* (Kallinikon, sul fiume Eufrate, in Asia, l’attuale al-Raqqa), dove una folla di cristiani guidata dal vescovo diede l’assalto alla sinagoga e la bruciò. Il governatore romano condannò l’accaduto e, per mantenere l’ordine pubblico, dispose che la sinagoga venisse ricostruita a spese del vescovo. L’imperatore Teodosio I appoggiò quanto deciso dal suo funzionario. Per tutta risposta, Ambrogio si rifiutò di officiare il rito, fino a quando l’imperatore non avesse ritirato il decreto per far ricostruire la sinagoga. Vedi BSS, vol. I, a cura di B. PARODI, 1961, coll. 945-989.

disposizioni così ingiuste contro la Chiesa. Dopo che fu tornato a Milano, mentre l'imperatore era in chiesa, egli predicò su questo argomento. Nella predica introdusse la persona del Signore che diceva: "Io ti ho reso, da ultimo che eri, imperatore; io ho messo nelle tue mani l'esercito del tuo nemico; io ti ho consegnato le truppe che quello aveva preparato contro di te per il suo esercito; io ho ridotto in tuo potere il tuo nemico; io ho posto la tua stirpe sul trono regale; io ti ho fatto trionfare senza fatica e tu fai trionfare su di me i miei nemici?". Mentre quello discende dalla cattedra, l'imperatore gli dice: "O vescovo, oggi hai predicato contro di noi". Ma quello rispondendo, dice di avere parlato non contro l'imperatore bensì in suo favore. Allora l'imperatore: "A dire il vero – disse – ho dato dure disposizioni contro il vescovo riguardo alla ricostruzione della sinagoga, ma i monaci debbono essere puniti". Così dicevano anche gli alti funzionari che in quel momento erano presenti. A costoro il vescovo disse: "Io ora ho a che fare con l'imperatore, ma con voi devo trattare un'altra volta". Così ottenne che fossero revocate le precedenti disposizioni. Né volle accostarsi all'altare prima che l'imperatore ebbe attestato che quello officiasse sulla sua fede. A lui il vescovo: "Allora officio sulla tua fede". Rispose l'imperatore: "Officia sulla mia fede". Ripetuta la promessa, ormai sicuro il vescovo compì i divini misteri¹⁶⁵.

Ecco due grandissime colonne della Chiesa di Dio, Ilario e naturalmente Ambrogio. Il primo di questi, ci insegna col suo esempio che coi giudei ci si deve astenere non soltanto dai cibi, ma anche dal saluto che ci si scambia comunemente tra tutti. Il secondo, invece, per il fatto che gli era stato comandato dall'imperatore di restaurare la sinagoga dei giudei incendiata dai cristiani per disgrazia del vescovo, non esita ad offrirsi alla morte e, cosa che se capitasse oggi sarebbe ritenuto di poco conto, il sant'uomo a tal punto inorridì e fu disgustato che non dubitava che la morte, affrontata come martirio per una tale faccenda, si sarebbe arrestata per lui. Giudicò anche quello [l'imperatore] violento ad aver ordinato cose tanto ingiuste contro la Chiesa e, se non gli

¹⁶⁵ PAUL. MEDIOL., *Vita s. Ambrosii* 7, (22-23). Nel passo riportato del *De iud. superst.* 2, 18 manca la frase: *in monachos vero vindicaretur* presente nel testo originale.

avesse riservato un colloquio, affermò che avrebbe interrotto l'intercessione che era solito chiedere per lui. Che cosa si deve credere che quest'uomo di Dio avrebbe fatto, se ai suoi tempi avesse visto che le decisioni canoniche erano sconvolte per i giudei infedeli?

Exemplum 3 (III) Né il santissimo Cipriano¹⁶⁶ e l'uomo di Dio, Atanasio¹⁶⁷, provarono per quelli un odio minore; anzi piuttosto, come attestano le loro lettere, esecrano

¹⁶⁶ Cfr. CYPRIANUS, *De iudaica incredulitate*, CSEL 3, 3, append. pp. 119-132 e *Aduersus Iudaeos*, *ibid.*, pp. 133-144. Cfr. EUSEBIUS VERCELLENSIS, *De Trinitate* 3, 48, CCSL 9, p. 43; 5, 37, *ibid.*, p.74. Cipriano di Cartagine nacque intorno al 210. Da pagano che era si convertì e fu battezzato verso il 245 e nel 249 fu nominato vescovo di Cartagine. Nel 250, l'imperatore Decio ordinò che tutti i sudditi onorassero le divinità pagane. Chi si sottomettava a tale legge riceveva il libello, un attestato di patriottismo. I disubbidienti erano incarcerati o condannati a morte. Per evitare la persecuzione, Cipriano si nascose, guidando i fedeli dalla clandestinità. Cessata la persecuzione (primavera 251) molti cristiani, che avevano proclamato la loro fedeltà al paganesimo per paura, tentarono di tornare in seno alla Chiesa. Si pose quindi la cosiddetta questione dei *lapsi* che vide la comunità dei cristiani divisa tra indulgenti e rigoristi. Cipriano fu più vicino ai primi e con altri vescovi d'Africa indicò una via più moderata, inimicandosi i fautori dell'epurazione severa. Intanto, dopo il martirio del papa Fabiano, fu eletto papa Cornelio che si trovò di fronte allo scisma di Novaziano, contrario alla indulgenza verso i *lapsi*, dando vita a una comunità dissidente che durerà fino al V secolo. Da Cartagine, Cipriano affiancò Cornelio e contrastò Novaziano, affermando l'unità della Chiesa universale e l'unità dei cristiani innanzitutto con i rispettivi vescovi e poi di questi con Roma quale sede della Chiesa, fondata su Pietro capo degli Apostoli. Le nuove persecuzioni videro come vittima anche papa Cornelio, che morì in esilio nel 253 a Civitavecchia. Egli fu definito "martire" da Cipriano, che appoggiò il suo successore Lucio I contro lo scisma di Novaziano. Con il papa Stefano I, l'unità della chiesa di Roma e Cartagine si ruppe sulla questione della validità del battesimo amministrato da eretici e scismatici, che era valido per Stefano e nullo per Cipriano. La morte di Stefano e la nuova persecuzione ordinata dall'imperatore Valeriano posero fine al contrasto; Cipriano fu esiliato, ma poté tornare a Cartagine solo per poco, perché nel settembre 258 fu arrestato e in seguito decapitato. Di Cipriano ci sono pervenuti 13 trattati e 81 lettere. Di carattere apologetico sono *Ad Donatum* e *Ad Demetrianum*. Nel *De catholicae ecclesiae unitate* l'autore ribadì la dottrina dell'unica Chiesa, fondata da Pietro e l'autorità dei vescovi come successori degli apostoli; nel *De lapsis* affronta il problema della riammissione nella comunità ecclesiale dei cristiani che avevano rinnegato la fede sotto l'incalzare delle persecuzioni e che poi si erano pentiti. Ispirate a opere di Tertulliano sono *De bono patientiae* del 256, sulla virtù cristiana della pazienza, e *De habitu virginum*, sulla modestia che dovevano mostrare le fanciulle consacrate a Dio. Conforta i cristiani colpiti dalla peste del 252 nel *De mortalitate*; nel *De exhortatione martyrii*, scritta in clandestinità durante la persecuzione del 257, attraverso alcuni passi della Bibbia esorta i fedeli a sopportare con serenità il martirio di cui fa l'esaltazione. L'epistolario comprende 65 lettere ai suoi fedeli di Cartagine, scritte dal 248 al 258, e 16 di suoi corrispondenti. Il suo stile è semplice ed elegante. Dubbia è la paternità dell'*Aduersus Iudaeos*, una breve omelia arbitrariamente attribuita sin dall'antichità a Cipriano, alla cui ricca produzione letteraria sono stati aggiunti altri due scritti anti giudaici: l'*Ad Vigilium de iudaica incredulitate* e il *De duobus montibus Sina et Sion*, edita e commentata nel 1994 da Carla Burini, docente dell'università di Perugia, mentre Norma Boncompagni ha curato l'edizione dell'*Aduersus Iudaeos*, in *Biblioteca Patristica*, Bologna, Centro editoriale dehoniano, 2008. Vedi pure *Cipriano* in *BSS*, a cura di M. V. BRANDI, vol. II, 1963, coll. 658-662.

¹⁶⁷ Atanasio (295 circa – 2 maggio 373) fu patriarca di Alessandria, dal 328 al 373, sia pure non ininterrottamente. Sostenitore del credo niceno, visse sotto l'imperatore Costanzo, apertamente filo-ariano e fu perciò condannato varie volte all'esilio. I vari sinodi che discussero le sue posizioni videro profilarsi la prima spaccatura tra la Chiesa greca e latina. Infatti, mentre la chiesa di Roma era piuttosto ferma sulle posizioni nicene, quella orientale era molto variegata. Si andava dalla posizione degli Ariani che definivano Cristo ἀνόμοιος (anòmoios = dissimile dal Padre), chiamati anomei, a quella di Atanasio, per il quale Cristo era ὁμοιούσιος (homoioùsios = simile nella sostanza al Padre), sostenuto dagli "omeousiani", passando per il concetto intermedio degli "omei", che si accontentavano di definire il Figlio ὁμοιος (hòmoios = simile al

l'ostinatissima empietà della loro infedeltà al di sopra di qualsiasi errore dei pagani.

Tutti i reverendissimi rettori della Chiesa Gallica, seguendo la religiosissima fede e la devozione dedita a Cristo dei sunnominati, sancirono che proprio tutti i cristiani dovessero evitare integralmente tutta la corrottissima compagnia dei giudei. Noi abbiamo deciso, senza por tempo in mezzo, di esporre le loro posizioni circa la questione e dimostrare, per mezzo di esse, quanto sia esecrabile il consorzio con quelli.

Exemplum 4 (IV) Quanto Alcimo¹⁶⁸ Avito, vescovo della Chiesa di Vienne¹⁶⁹, sia stato un esimio dottore ortodosso e facondo è noto in quasi tutta la Chiesa di Cristo. Quanto sia stato e sia grande Sant'Apollinare¹⁷⁰, vescovo della Chiesa di Valence¹⁷¹, lo attestano magnificamente fino ad oggi non solo le storie scritte da lui, ma anche i suoi frequenti miracoli. Di quanta santità e verità sia stato

Padre). L'imperatore Costanzo, a causa del sostegno che il papa Liberio dava ad Atanasio, non esitò a confinare il papa a Beroea in Tracia (attuale Veria in Grecia) e lo sostituì con l'antipapa Felice II. Vinto dal rigore della pena, il papa dovette accettare le condizioni dell'imperatore. Questo breve e travagliato periodo fece pronunciare a San Girolamo la famosa frase: «L'universo gemette nello sbalordimento di vedersi diventato ariano!». Finalmente Costanzo impose ad Atanasio di lasciare la sede di Alessandria con un ordine trasmesso solo verbalmente per mezzo di due suoi ministri, anziché per scritto come sarebbe stato normale. Questa circostanza offrì ad Atanasio il pretesto per contestare l'ordine. L'imperatore allora fece asediare la città dalle sue truppe che si abbandonarono al saccheggio. Finalmente Atanasio riconobbe l'autorità di Giorgio di Cappadocia, il vescovo che Costanzo voleva insediare ad Alessandria al suo posto. Atanasio riuscì a fuggire e rimase nascosto per 6 anni, durante i quali scrisse opere contro l'imperatore e la Chiesa ariana. Morto Costanzo nel 361, Giuliano, detto poi l'Apostata, fu il nuovo imperatore. Il suo editto di tolleranza nei confronti di tutte le religioni, diede modo ad Atanasio di tornare ad Alessandria. Qui nel 362, egli convocò un concilio che pose fine a tutte le dispute cristologiche, riaffermando i principi del concilio di Nicea. Morì nella sua città il 2 maggio del 373. Sua è la definizione di Cristo come "vero Dio e vero uomo". Tra le sue opere più importanti vi è la *Vita Antonii*, che diffuse l'ideale della vita monastica ed eremitica. Vedi BSS, a cura di D. STIERNON, vol. II, 1962, coll. 522-547.

¹⁶⁸ *De iud. superst.* 4,1, si nota la forma *Alchimus*, già riportata in *De pict.* 9, 2.

¹⁶⁹ Avito fu vescovo di Vienne dal 494 al 523, su questo personaggio vedi 4.3. *Un campione dell'ortodossia: Avito di Vienne*. Vedi pure BSS, II, a cura di B. CIGUITTI, 1962 ed inoltre cfr. BHL, I, p. 137, n. 885. A partire da Avito, l'elencazione dei vescovi di Gallia che si conclude a paragrafo 7, con San Lupo, è presentata con la figura retorica della *ratio cinatio*, che esprime i *signa* (opere letterarie, condotta esemplare, santità di vita) per mezzo dei quali si deduce la grandezza dei personaggi nominati.

¹⁷⁰ Apollinare vescovo di Valence, fratello maggiore di Avito di Vienne, nacque nel 453 e fu eletto vescovo un po' prima del 492, come successore di Massimo. Mantenne le relazioni col fratello Avito tramite lettere. Dubbia è la sua partecipazione al concilio di Lione del 499, poiché gli atti sono apocrifi, ma la sua firma compare negli atti autentici di Épaone (517) e di Lione (516-523). Ad Arles si incontrò con Cesario. C'è incertezza sui suoi miracoli. Ad esempio si racconta che l'intercessione di Apollinare salvò il re Sigismondo dopo che aveva toccato un suo vestito. Morì verso il 520, i suoi resti furono dispersi dai calvinisti. Vedi BSS, II, a cura di G. MATHON, 1962, coll. 249-250.

¹⁷¹ Cfr. BHL 1, p. 103, n. 6341.

San Gregorio, vescovo della Chiesa di Limoges¹⁷², lo attestano la sua biografia, la sua morte e l'onore conferitogli dalla Chiesa fino ad oggi.

Di quale cultura sia stato Vivenziolo¹⁷³, vescovo della Chiesa di Lione¹⁷⁴, lo testimoniano non solo i suoi scritti, ma anche quelli di altri su di lui. Costoro dunque, con altri venti reverendissimi vescovi, riuniti nel nome del Signore in difesa dello stato della Chiesa, circa la questione prima ricordata, così stabilirono tra le altre cose: *Se un chierico di più alto grado partecipa al banchetto di un chierico eretico, non abbia la pace della <Chiesa> per la durata di un anno. Se i chierici più giovani osano fare ciò, siano frustati. La nostra assemblea, inoltre, proibisce anche ai laici i banchetti con i giudei, né mangi il pane con qualunque nostro chierico chi si sia contaminato col banchetto dei giudei*¹⁷⁵. E in conclusione delle loro deliberazioni, confidando nella presenza del Signore, come egli stesso disse: *Dove ci sono due o tre riuniti in mio nome, là ci sarò io in mezzo a loro*¹⁷⁶, così sancirono: *Per questo motivo, se qualcuno dei santi sacerdoti, che firmarono le presenti ratifiche col loro nome e parimenti anche quelli che Dio abbia voluto che siano loro successori, abbandonerà queste decisioni che furono prese in comune per divina ispirazione, se viene meno l'integrità della regola, sappia che sarà colpevole parimenti a giudizio di Dio e dei fratelli*¹⁷⁷.

Exemplum 5 (V) Di quale merito e dottrina sia stato San Cesario¹⁷⁸ vescovo della Chiesa di Arles, lo descrivono molte e notevolissime testimonianze. Costui con 25

¹⁷² Cfr. *BHL* 1, p. 546, n. 3665, 1.

¹⁷³ A Lione, san Vivenziolo divenne vescovo, promosso dalla scuola del monastero di Sant'Eugendo all'episcopato. Indisse il Concilio di Épaone. È celebrato come santo. Vedi *BSS*, XII, a cura di B. DE VREGILLE, 1969, coll. 1319.

¹⁷⁴ Cfr. *BHL* 1, p. 24, n. 142.

¹⁷⁵ *Conc. Epaon.* (an. 517), 15. Epaona o Epao era una città della Burgundia, in Francia, presso l'attuale Anneyron.

¹⁷⁶ *Matth.* 18, 20.

¹⁷⁷ *Conc. Epaon.* (an. 517) 40.

¹⁷⁸ Cesario di Arles (Chalon-sur-Saône, 470 circa – Arles, 27 agosto 543) a 18 anni entrò nel monastero di Lérins, da dove si dovette allontanare due anni dopo per ragioni di salute. Accusato dai goti di collaborazione coi Burgundi, fu esiliato a Bordeaux dal re Alarico II e in questo periodo presiedette il concilio di Agde (506). Quando Arles fu assegnata a Teodorico, Cesario potette dedicarsi alle attività pastorali, scrivendo le regole per due monasteri. Nel 513 si recò a Ravenna, da Teodorico per scagionarsi da alcune accuse. Insieme al re si recò a Roma, dove papa Simmaco lo scagionò da ogni accusa, lodò la sua carità e lo nominò primate di Gallia, offrendogli il pallio. Tornato ad Arles, promosse concili e sinodi, organizzò l'evangelizzazione delle campagne, che suddivise per la prima volte in parrocchie, affrontò la questione del semipelagianesimo. Nel 536 Arles cade

vescovi e vicari di vescovi, riuniti insieme nel nome del Signore per la difesa e la conferma della verità cattolica, tra le altre cose così stabili: *Inoltre tutti, i chierici e i laici, evitino i conviti dei giudei, né alcuno li accolga in convito, perché sebbene non usino cibi comuni coi cristiani, è indegno e sacrilego che i loro cibi siano assunti dai cristiani, dal momento che i cibi che noi assumiamo, consentiti dall'apostolo, saranno giudicati immondi da quelli e così i cattolici saranno inferiori ai giudei, se noi ci serviamo di questi cibi che sono da essi imbanditi, mentre essi disprezzano quelli offerti da noi*¹⁷⁹.

Exemplum 6 (VI) Prisco, vescovo della chiesa di Lione¹⁸⁰, Artemio¹⁸¹ di quella Senonica, Remigio¹⁸² di quella Beturica e san Siagrio¹⁸³, vescovo degli Edui, con molti

in mano ai Franchi, con i quali Cesario ebbe contrasti di natura politica. Nel 542 il vescovo morì. La sua produzione letteraria è varia. Si ricordano una compilazione sull'Apocalisse, alcuni lavori esegetici contro gli ariani e i pelagiani (il *Libellus de mysterio sanctae Trinitatis*, il *Breviarium aduersus haereticos*, un *Opusculum de gratia*), due *Regulae* (una per i monaci, l'altra per le vergini) e un *Testamentum*. Notevoli sono i suoi *Sermones* che ci offrono un interessante spaccato della società dell'epoca. Ci sono 238 versioni di quest'opera, anche se non tutte autentiche. Ciò testimonia il successo dell'opera, che fu scritta in uno stile particolarmente dimesso, proprio per accostarsi alle esigenze dei fedeli meno colti, oltre a ciò fornisce esortazioni a preti e monaci, commenta testi biblici e illustra feste liturgiche inserendo, senza citarli, estesi brani di autori patristici. Vedi BSS, III, a cura di J. Ch. DIDIER, 1963, coll. 1148-1150.

¹⁷⁹ *Conc. Agath.* (an. 506), 40. Agde è una città francese della regione Languedoc-Roussillon.

¹⁸⁰ San Prisco fu vescovo di Lione tra il 573 e il 589. Morì il 13 giugno. Il suo epitaffio fu uno di quelli scoperti nella chiesa di san Nicerio a Lione nel 1308, vedi BSS, X, a cura di J. MARILIER, 1968, coll. 1117-1118.

¹⁸¹ Artemio fu vescovo di Sens. Sposato e padre di una figlia, dal nome Eulogia o Verosia, rimase vedovo e divenne sacerdote. Nel 579 fu eletto vescovo e prese parte ai concili di Mâcon del 583 e 585. Riunì un concilio a Sens per riformare la disciplina monastica, secondo i desideri di Gregorio Magno. Senza saperlo ammise alla confessione uno spagnolo, che aveva ucciso il padre e la madre. Questi però, dopo una grande penitenza fu onorato di culto dopo la morte col nome di San Baldo. Artemio morì il 609 circa e fu onorato come santo. Vedi BSS, II, 1962, coll. 489-490.

¹⁸² Remigio fu vescovo a Reims. Dopo che il re Clodoveo fu battezzato, egli convertì i Franchi e, dopo oltre sessant'anni di episcopato, morì in odore di santità. Nato cittadino romano, Remigio vide il crollo nel 476 dell'Impero di Occidente e sparire il dominio di Roma dalla Gallia, che passò in mano alle tribù barbariche di Burgundi, Alamanni e Visigoti. Quando i Franchi presero il potere, Remigio, come altri di famiglia gallo-romana, fu acclamato vescovo di Reims prima di compiere i trent'anni, mentre suo fratello di nome Principio fu vescovo di Soissons. I cattolici erano una minoranza rispetto a Burgundi e Visigoti di fede ariana, mentre le campagne erano ancora pagane ed erano pagani anche i Franchi, condotti in Gallia dal re Childerico. Morto nel 482 Childerico, gli successe il figlio Clodoveo quindicenne, a cui Remigio, vescovo cattolico in territorio franco, scrisse lettere rispettose e insieme autorevoli, per convertirlo. Dopo che il re giunse ad essere padrone del Paese, dopo la vittoria del 507 a Vouillé sui Visigoti, dando così inizio alla dinastia dei Merovingi, influenzato dalla moglie Clotilde, che era già cattolica, diede ascolto a Remigio, che lo istruì personalmente nella fede, spingendolo così al battesimo, nel giorno di Natale di un anno incerto, tra 497 e 500. Alla sua morte, Remigio sarà acclamato santo direttamente dalla voce popolare, vedi BSS, XI, a cura di G. MATHON, 1968, coll. 103-104.

¹⁸³ Siagrio fu vescovo di Autun. Nel 567 partecipò al secondo sinodo di Lione, nel 573 al quarto Concilio di Parigi, riunito dal re Gontrano, poi al primo Concilio di Mâcon nel 581 e nel 583 al terzo Concilio di Lione. Nel 588 sostenne la candidatura di san Virgilio alla cattedra episcopale di Arles. Nel 596 ricevette i monaci guidati da sant'Agostino di Canterbury ed inviati da papa Gregorio I in missione per convertire l'Inghilterra. Egli ottenne dalla regina Brunehilde la costruzione ad Autun di tre edifici che ebbero successivamente un grande ruolo nella

altri, rinnovando gli statuti ecclesiastici, così stabilirono: *Che i giudei non si ritengano giudici dei popoli cristiani o si assegnino il ruolo di gabellieri, in modo che sembri, che Dio ci scansi, che i cristiani siano a loro sottomessi. Che ai giudei non sia dato il permesso di circolare per le piazze o per il mercato dalla cena del Signore fino alla domenica di Pasqua¹⁸⁴, quasi sia un'offesa, secondo l'editto del signor re Childeberto, di buona memoria; che abbiano rispetto per tutti i sacerdoti del Signore e i chierici e non si arroghino il diritto di tenere consesso davanti ai sacerdoti, senza permesso. Se avranno osato fare ciò, siano arrestati dai giudici locali, in relazione a come sia la persona. E che nessun cristiano si arroghi il diritto di partecipare ai conviti dei giudei; se qualcuno o chierico o laico avrà osato farlo, cosa che non è lecito a dirsi, chiunque sarà stato contaminato dalla loro empietà, saprà di dover essere punito dal consorzio di tutti i cristiani. E sebbene si debba osservare ciò che è stato stabilito già da lungo tempo non solo dai benefici canonici, ma anche da quelli delle leggi circa i cristiani, che sono costretti a servizio dei giudei per essere incorsi nella cattura o in un qualsiasi inganno,*

vita della città: l'abbazia di Sant'Andochio, l'abbazia femminile di Santa Maria e quella maschile di San Martino. Nel 599 ricevette da papa Gregorio I il pallio con il potere d'indire concilii. Dichiarato santo alla morte, viene festeggiato il 2 settembre. Vedi *BSS*, XI, a cura di M. O. GARRIGUES, 1968, coll. 1016-1018.

¹⁸⁴ La circolazione degli ebrei era interdetta nei giorni della passione morte e resurrezione di Cristo, tra il giovedì e la domenica di Pasqua o fino al Lunedì in Albis, perché la loro presenza avrebbe potuto accendere gli animi dei cristiani, che commemoravano la dolorosa morte del Salvatore, avvenuta, secondo la tradizione cristiana, per volere dei giudei. Il problema della cronologia della Settimana Santa è una questione resa assai complessa dalle differenze tra i vangeli sinottici e tra i calendari ebraico e romano, oltre che dalle questioni legate alle procedure giudiziarie ebraiche, che vietavano processi ed esecuzioni nella vigilia dei giorni festivi. Secondo i Vangeli sinottici e quindi per il calendario cattolico, la morte di Gesù avvenne il venerdì precedente la Pasqua probabilmente del 30 d. C., ma sugli altri momenti della passione c'è meno accordo. Tradizionalmente il momento dell'Ultima Cena è posto nella sera del giovedì, mentre l'arresto di Gesù sarebbe avvenuto nella notte tra giovedì e venerdì. Nuove teorie, in particolare di A. JAUBERT, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, in «Études Bibliques», Gabalda & C^{le}, Paris 1957 ricostruiscono in modo diverso i fatti della Settimana Santa, poiché l'autrice, grazie ai ritrovamenti dei rotoli di Qumran, ritiene che Gesù seguisse il calendario Esseno, che festeggiava la Pasqua in anticipo rispetto a quella giudaica. Accoglie le tesi di Jaubert anche E. RUCKSTUHL, *Jesus im Horizont der Evangelien*, I, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1988, pp. 116 e segg., cap. *Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu*. Pertanto nella notte da martedì a mercoledì si pone l'ultima cena; l'arresto di Gesù dopo mezzanotte; seguono l'interrogatorio dinanzi ad Anna e il rinnegamento di Pietro, i maltrattamenti di Gesù da parte dei servi del sommo sacerdote. Nella giornata di mercoledì ci sono i seguenti avvenimenti: prima seduta del Sinedrio; formulazione delle accuse da presentare a Pilato; presentazione delle accuse scritte a Pilato e prenotazione del processo per il giorno seguente. Il giovedì ci sono i seguenti avvenimenti: seconda sessione del Sinedrio al mattino; consegna di Gesù a Pilato; apertura del processo romano; ascolto delle accuse; visita a Erode Antipa; ripresa del processo romano. Al venerdì sono posti i seguenti avvenimenti: conclusione del processo con la faccenda di Barabba; condanna di Gesù alla croce; maltrattamenti di Gesù da parte dei soldati romani; crocifissione.

tuttavia poiché ora così è sorta la lamentela di alcuni, che affermano che certi giudei si sono impuntati in una così grande insolenza e protervia che non si possono sciogliere dalla servitù i cristiani che lo richiedono, neppure dietro pagamento, perciò col presente concilio, col consiglio di Dio, stabiliamo che nessun cristiano debba da ora in poi servire un Giudeo, ma dati 12 soldi per un qualsiasi buon servo¹⁸⁵, lo stesso servo cristiano abbia la facoltà di affrancarsi sia per lo stato libero sia per lo stato servile, perché non è lecito che coloro che Cristo Signore ha redento con l'effusione del suo sangue, restino impediti dai vincoli dei suoi persecutori. Poiché se qualunque ebreo non vorrà ubbidire a queste cose che abbiamo stabilito, per quanto tempo avrà procrastinato il pagamento previsto, sia lecito allo stesso servo abitare con i cristiani, dovunque vorrà. Avendo stabilito specialmente anche questo, cioè che se un Giudeo abbia trascinato un servo cristiano all'errore giudaico, sia privato dello stesso servo e gli sia inflitta la condanna prevista per legge¹⁸⁶.

Exemplum 7 (VII) San Lupo¹⁸⁷ con altri 24 vescovi e vicari di vescovi similmente riuniti nel nome di nostro Signore Gesù Cristo per le cause del suo corpo, che è la Chiesa, tra molte cose, stabilì anche queste: *Poiché, col favore di Dio, ci troviamo sotto il dominio di re cattolici, i giudei dal giorno della cena del Signore fino al lunedì dopo Pasqua*¹⁸⁸ cioè per tutta la durata dei quattro giorni non osino uscire fra i cristiani né mescolarsi al popolo dei cattolici in nessun luogo e in nessuna occasione¹⁸⁹.

Exemplum 8 (VIII) Nel concilio di Laodicea fu stabilito *che non si devono accettare dai giudei o dagli eretici quelle cose che sono inviate come doni festivi né*

¹⁸⁵ Vedi la nota 8 nel paragrafo 7.1. *I cinque scritti anti giudaici di Agobardo* circa il risarcimento per la perdita di uno schiavo in 12 soldi.

¹⁸⁶ *Conc. Matic.* (an. 583) 13-17. L'antica Matisco, poi Mascon, infine Mâcon nella Borgogna.

¹⁸⁷ Lupo, fu vescovo di Lione. Secondo la *Vita* di San Lubino fu eremita dell'Île- Barbe poco a nord di Lione. Il 7 maggio 538 presiede come arcivescovo al terzo concilio d'Orléans. Morì prima del 28 ottobre del 549, quando si celebrò il quinto concilio d'Orléans. Leidrad, vescovo di Lione, predecessore di Agobardo cita san Lupo, in una lettera indirizzata a Carlo Magno, a proposito dell'Île- Barbe. È celebrato come santo. Vedi *BSS*, VIII, a cura di P. VIARD, 1966, coll. 387-389.

¹⁸⁸ La dizione *in secunda sabbati in pascha* (7, 6) appartiene al calendario ecclesiastico in uso nel Medioevo ed indica il lunedì dopo Pasqua, vedi A. CAPPELLI, *Cronologia cronografia e calendario perpetuo*, Hoepli, Milano 1998⁷, p. 145.

¹⁸⁹ *Conc. Aurel.* (an. 538) 33 (30).

*celebrare le feste con essi e che non si deve accettare il pane azzimo dai giudei e partecipare alle loro empietà*¹⁹⁰.

Exemplum 9 E in un altro concilio [si stabiliva] che *se qualcuno si unisce in legame matrimoniale alla depravazione giudea, cioè se si mischia in unione carnale sia una donna giudea ad un cristiano, sia una donna cristiana con un giudeo ed essi fanno di commettere un atto tanto nefando, siano immediatamente esclusi dall'assemblea e dalla convivenza coi cristiani e dalla comunione con la Chiesa*¹⁹¹.

Exemplum 10 (IX) E perché le decisioni ecclesiastiche devono essere confermate attraverso gli atti apostolici, anche quelle nuove per mezzo di quelle antiche, vediamo che cosa dice un antichissimo dottore e martire di Cristo e della Chiesa lionese, il vescovo Ireneo¹⁹², a proposito del beato Giovanni, apostolo ed Evangelista che il Signore Gesù amava moltissimo. Dice dunque: *Anche Policarpo dunque, non solo istruito nella compagnia degli apostoli e frequentatore di molti che videro il Signore, ma anche collocato dagli apostoli come vescovo della Chiesa di Smirne in Asia, il quale anche noi abbiamo visto nella nostra giovinezza - infatti rimase a lungo in vita e in buona salute fino alla vecchiaia, longevo in confronto agli altri e dopo aver eccellentemente*

¹⁹⁰ *Conc. Lodic.* (data incerta tra 343 e 381) 37-38, vedi pure MANSI, *Collectio*, v. II, 580. A Laodicea, in Frigia, si svolse un sinodo provinciale con circa 30 vescovi. Per Agobardo, i canoni di tale concilio dovevano costituire un'importante punto di riferimento in materia liturgica, circa la polemica che avrà con il suo sostituto Amalario di Metz, nelle opere *De antiphonario* e *Contra libros quatuor Amalarii* a proposito della liturgia dei salmi. Infatti il concilio stabiliva che non si potessero introdurre testi di nuova creazione nello svolgimento del rito, ma solo quelli tratti dal Vecchio e Nuovo Testamento, prescrizione alla quale la chiesa di Lione si atteneva tradizionalmente, improntando perciò la sua liturgia a forme mutate piuttosto dal rito orientale che da quello romano.

¹⁹¹ *Conc. Claremont.* (an. 535) 6.

¹⁹² Unico riferimento certo nella vita di Ireneo è il 177, quando i martiri di Lione inviarono una lettera a papa Eleuterio circa i discepoli di Montano in Frigia, che godevano fama di profeti. Il latore di questa lettera è Ireneo presbitero. Il viaggio a Roma sottrasse Ireneo alla persecuzione che mietè 48 vittime, tra cui il vescovo Potino a cui Ireneo succedette. Egli forse nacque a Smirne tra il 130 e il 140. Fu discepolo di Policarpo, vescovo della città, il quale fu educato dagli Apostoli e nominato vescovo di Smirne da san Giovanni. Sono note delle lettere in cui Ireneo parla di Policarpo citate anche da Eusebio nella *Historia ecclesiastica*, V, 205-206. Ebbe una buona cultura classica. Di lui resta un'opera in cinque libri *Adversus haereses*. Il cristianesimo fu quindi portato a Lione da persone provenienti dall'Asia. Ciò spiegherebbe le ascendenze orientali del rito lionese. Ireneo affrontò la questione della festività della Pasqua che vedeva il contrasto tra la Chiesa orientale ed occidentale. I concili occidentali stabilirono la ricorrenza della Pasqua nella giornata di domenica, ma ciò non trovava l'accordo delle chiese orientali e si minacciò uno scisma. Ireneo si pronunciò per la pace e convinse il papa Vittore a non disunire la chiesa; imparò le lingue dei barbari per evangelizzare le popolazioni celtiche e germaniche, ma usò il greco per le sue opere scritte. Ireneo morì martire il 28 giugno del 202 durante la persecuzione scatenata da Settimio Severo. Vedi BSS, VII, a cura di G. BOSIO, 1966, coll. 891-899.

dato la sua testimonianza, lasciò la vita - insegnò sempre queste cose, che imparò dagli apostoli, che affidò alla Chiesa e che sono le uniche vere. E vi sono coloro che lo udirono [dire] che Giovanni discepolo del Signore, mentre si dirigeva ad Efeso al bagno, siccome vide che dentro c'era Cerinto, uscì fuori dal bagno senza essersi lavato, dicendo che temeva che il bagno non crollasse, essendoci dentro Cerinto, nemico della verità. E Policarpo in persona, una volta, incontrando faccia a faccia Marcione¹⁹³ che giungeva e diceva: "Mi riconosci?" - gli rispose: "Ti riconosco, riconosco il primogenito di Satana!" Gli apostoli ed i loro discepoli ebbero così grande rispetto religioso che non rivolgevano neppure la parola a chiunque avesse ferito la verità¹⁹⁴.

¹⁹³ Cerinto è citato in TERT., *Aduersus omnes haereses*, 6, 2-6, un'opera la cui paternità è controversa. Circa l'epiteto usato da Policarpo contro di lui, in realtà si tratta di un'interpretazione di Ireneo, perché Policarpo aveva usato quest'espressione nella sua lettera ai Filippesi, ma senza rivelare a chi si riferisse.

¹⁹⁴ *De iud. superst.* 9, 18-19: *Tantum apostoli et discipuli eorum habuere reuerentiam, ut ne uerbo quidem communicarent cuiquam incaraxanti ueritatem*. Il brano è una citazione di IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Contra haereses* 3, 3, 4; cfr. EUSEB. - RUF., *Hist. eccl.*, 4, 14, 3-7. Il brano agobardino è particolarmente interessante, in quanto diverso dalla versione latina dell'opera che ha come *terminus post quem* il 420. In F. VERNET, *Irénée (saint)* in E. MANGENOT - A. VACANT, *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. VII, t. 2, Letouzey et Ané, Paris 1908, coll. 2431-2434, troviamo una osservazione a proposito di questo passo: "De ce que nous lisons dans Agobard, *De iudaicis superstitionibus*, c. IX, PL CIV, col. 85, une citation du *Contra haereses* différente du texte de l'antique traduction latine; G. MERCATI, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di San Cipriano*, Rome, 1899, p. 100-108, avait d'abord cru pouvoir conclure à l'existence d'une seconde version latine; mais, plus tard, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Rome, 1901, p. 241-243, il reconnut que la citation d'Agobard provient non d'une traduction intégrale du traité contre les hérésies, mais de la traduction, par Rufin, d'un des fragments d'Irénée insérés par Eusèbe dans son *Histoire Ecclésiastique*". In realtà, non mi sembra realistico pensare che Agobardo abbia utilizzato la traduzione del passo irenaico operata da Rufino, perché, come ho potuto notare, il testo di Rufino è assai diverso da quello presente nell'opera di Agobardo, che sembra molto più aderente al passo di Ireneo riprodotto da Eusebio. Ad esempio, l'espressione di *De iud. superst.*, 9, 19, *incaraxanti ueritatem* traduce παραχαρασσόντων τὴν ἀλήθειαν di Ireneo, resa da Rufino con una perifrasi *qui deuiauerant a ueritate*. Lo stesso punto nella antica versione latina di Ireneo, trasmessa dai mss. di Clermont e Arundel risulta *qui adulterauerant ueritatem*, vedi IRENAEUS LUGDUNENSIS, in W. W. HARVEY, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque aduersus haereses*, t. II, Cambridge University Press, Cambridge 1857, p. 14. Come si vede, in Agobardo è rispettata la morfologia del testo di riferimento, poiché usa il participio *incaraxanti*, laddove anche nel testo originale è presente un participio, e per giunta Agobardo ne riproduce in qualche modo persino la fonetica. Inoltre, il verbo *incaraxo* è veramente raro, ha solo altre due attestazioni oltre la forma di dativo del participio, presente in Agobardo, che sono: *incaraxas*, APIC. 6, 228 e *incaraxare*, ORIBAS. *Syn.* 1, 14 (fonte: Brepol's Database). Si tratta di un verbo tecnico, di uso prevalentemente culinario, vedi B. LAURIOUX, *Le latin de la cuisine in Les historiens et le latin médiéval. Colloque tenu à la Sorbonne les 9, 10 et 11 septembre 1999*, Paris 2001, pp. 259-278 e in particolare p. 271 dove *incaraxare* è registrato fra i verbi tecnici che significano tagliare, tranciare (*découper, trancher*), ripreso in questo senso dal solo manuale di Apicio. Se non si serviva del testo di Rufino e neppure della antica traduzione latina di Ireneo, si potrebbe pensare ad una traduzione dal greco in latino del passo di Ireneo, eseguita dallo stesso Agobardo o dal suo collaboratore Floro. Di questo avviso M. L. ARDUINI, *Alla ricerca di un Ireneo medievale* in «Studi medievali», n. 21, Spoleto (PG) 1980, pp. 269-99.

Rispetto a queste cose, se qualcuno per caso dice che Cerinto era un eretico e non un giudeo, sappia che ai tempi degli apostoli non c'erano eretici, se non tra i giudei e i Samaritani, come furono Simone, Menandro¹⁹⁵, Ebione e Nicola¹⁹⁶; ma dagli errori del sopra citato Cerinto¹⁹⁷ sappia che le cose che pensava erano tutte giudaiche: affermava che Gesù Cristo nostro Signore era un uomo puro e che non è risorto; che bisognava essere circumcisi; diceva che dopo la resurrezione ci sarebbe stato il regno terreno di Cristo in Gerusalemme e che gli uomini avrebbero avuto di nuovo un comportamento soggetto fisicamente alle concupiscenze e ai vizi; che si dovevano celebrare di nuovo le feste legali e sacrificare vittime in carne ed ossa¹⁹⁸. Ma anche attraverso le sopra descritte deliberazioni, avverte che si devono detestare ed evitare più intensamente i contatti con i giudei che quelli con gli altri eretici, perché, se tutti sono perciò da detestare, poiché sono¹⁹⁹ nemici della verità, lo sono molto di più quelli che manifestano le maggiori avversioni. E infatti, in verità, è proprio degli eretici concordare con la Chiesa su alcune questioni e dissentire da essa su altre, cioè da una parte bestemmiare e dall'altra essere d'accordo con la verità, ma è proprio dei giudei mentire in tutto, bestemmiare in tutto il Signore e Dio nostro Gesù Cristo e la sua Chiesa e credere che non ci sia niente di vero su di lui se non la morte, sebbene neppure in ciò credano veramente, per il fatto che dicono che la sua morte è simile a quella degli altri uomini, cioè per necessità di natura, non per volontà di misericordia, per questo essi maledicono il Signore ed il suo corpo in tutte le loro preghiere, come anche prima fu profetizzato dalla voce del Signore che disse al Padre:

¹⁹⁵ Cfr. EUSEB.-RUF., *Hist. eccl.*, 3, 26, 1-3; AUG., *De haeres.* 1-2; Cfr. AUG., *ibid.* 2.

¹⁹⁶ Cfr. EUSEB.-RUF., *ibid.*, 3, 27, 1-6; AUG., *ibid.*, 10. I nomi di questi quattro eretici compaiono nell'opera di TERT., *Adversus omnes haereses*; il primo ad essere nominato è Simon Mago (1, 2), definito il primo di tutti, in quanto è nominato negli Atti degli Apostoli. Poi è citato Menandro (1, 3), come discepolo di Simone, mago anch'egli. Nicolaus (1, 6), nominato negli Atti degli Apostoli, è fondatore della setta dei Nicolaiti. Tra i seguaci del dio Seth, sono inclusi Cerinto (3, 2), già nominato in *De iud. superst.* 9, 13 e 14, ed Ebion (3, 3), *Hebion* nel testo di Agobardo, successore di Cerinto. La progressione dei nomi citati da Agobardo ricalca, come si vede, quella del testo di Tertulliano.

¹⁹⁷ Cfr. EUSEB.-RUF., *ibid.*, 3, 29, 2; AUG., *ibid.*, 5.

¹⁹⁸ Cfr. EUSEB.-RUF., *ibid.*, 3, 28, 2-5; AUG., *ibid.*, 8.

¹⁹⁹ Uso del verbo *existo* (da *exsisto*) come sinonimo di essere.

*Quelli ti malediranno e tu li benedirai*²⁰⁰. Se dunque i nemici della fede cattolica si devono detestare e temere per questo, perché sono nemici della verità, al di sopra di tutti gli infedeli, increduli o eretici si devono detestare i giudei, perché non si trova nessuna stirpe umana, alla quale piaccia così tanto maledire il Signore²⁰¹.

Narratio Quello che a noi non è affatto noto sono le sconosciute loro credenze superstiziose che abbiamo ascoltato, parlando con loro quasi ogni giorno²⁰².

(X) Dicono dunque che il loro Dio è corporeo e distinto nelle membra da forme corporee e che inoltre con una parte egli ascolta come noi, con un'altra poi parla o fa qualche altra cosa e per questo il corpo umano è fatto ad immagine di Dio, tranne il fatto che quello ha le dita delle mani non articolabili e rigide, siccome egli non fa niente con le mani, ma siede secondo l'uso terreno di un re su un trono, che è circondato da quattro animali e che si trova in un palazzo grandissimo; pensa anche molte cose vane ed inutili, che, poiché non possono realizzarsi tutte, si trasformano in demoni²⁰³. Ma affermano anche innumerevoli cose indicibili di Dio, come abbiamo detto, e venerano un tale simuacro, che essi stessi nella stoltezza dei loro cuori si scolpirono e stabilirono che Dio, che ignorano profondamente, non è vero, inconvertibile ed incommutabile²⁰⁴.

Credono anche che le lettere del loro alfabeto esistano da sempre e che prima dell'inizio del mondo ottenessero diverse funzioni, alle quali occorre che quelle

²⁰⁰ Ps. 108, 28.

²⁰¹ Agobardo qui allude probabilmente alle 18 Benedizioni (*Shemoneh esre*) del *Talmūd*, vedi par. 7.8. *La struttura del testo*.

²⁰² Con chi parlasse Agobardo quasi quotidianamente non è rivelato. Forse i rabbini intrattennero discussioni col vescovo, ma per avere un grado così alto di frequentazione, più probabilmente furono i giudei convertiti che permisero ad Agobardo di conoscere nei dettagli le loro tradizioni. Sarebbe anche interessante capire in quale lingua si svolgessero tali conversazioni. Ormai i giudei avevano dimenticato l'ebraico e si esprimevano anch'essi nelle lingue dei luoghi dove abitavano. Probabilmente quindi le conversazioni avvennero in franco.

²⁰³ Cfr. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins*, p. 165.

²⁰⁴ I due aggettivi sono tratti da uno dei discorsi di Agostino, nel punto in cui descrive il colloquio che Mosè ebbe con Dio, durante il quale Dio si manifestò, ma rimase nascosto, ma ciò non vuol dire che Dio non possa mutare il suo aspetto nella forma che vuole, perciò dice AUG., *Sermo* 23, 15: *Hoc si, ut potuisti, intellexisti, vide ne subintret tibi, quod Deus ut appareat in qua vult specie naturam suam convertit. Incommutabilis est Deus, inconvertibilis est Deus*. L'esistenza di un idolo scolpito con l'immagine di Dio è una rivelazione veramente importante, vista l'ostilità degli ebrei verso la riproduzione delle figure, perché contrasta con il primo comandamento. Ciò dimostra il carattere eretico dell'elaborazione religiosa degli ebrei di Lione e città vicine.

presiedano sulla terra, e che la legge mosaica sia stata scritta molti secoli prima del mondo. Affermano anche che esistono più terre, più inferni e più cieli, dei quali uno che essi chiamano *racha*²⁰⁵, cioè firmamento, asseriscono che lo sostengono le macine di Dio, per mezzo delle quali si macina la manna che devono mangiare gli angeli come cibo; un altro lo chiamano *araboth*²⁰⁶, nel quale garantiscono che il Signore risieda e che questo è citato, secondo loro, nel salmo: *Fate largo a colui che cavalca sull'araboth*²⁰⁷. Per questo Dio avrebbe sette trombe, delle quali una gli misura mille cubiti. E che più? Non c'è nessuna pagina, nessuna frase del Vecchio Testamento su cui non abbiano menzogne o inventate e messe per iscritto dai loro antenati o essi stessi fino ad oggi per una superstizione²⁰⁸ sempre rinnovata ne inventino e, interrogati, abbiano l'ardire di rispondere menzogne²⁰⁹. Infatti, anche in base agli insegnamenti dei loro antenati, dicono che Gesù sia stato un giovane degno di onore presso di loro ed istruito dall'insegnamento di Giovanni Battista, che ebbe moltissimi discepoli, ad uno dei quali per la durezza e ottusità di mente

²⁰⁵ La parola *racha* si trova in Matth. 5, 22 ed è ripresa anche in AUG., *Contra adversarium Legis et Prophetarum libri duo*, 16 e in *De scriptura sacra speculum, de euangelio secundum Matthaicum*, 282, che riportano il passo evangelico, dove però la parola ha il significato di un insulto, L. A. MURATORI, *Opere*, vol. 11, parte 1, Arezzo 1770, p. 262: "*Racha* enim vacuus interpretatur"; evidentemente in un senso traslato il termine ebraico significa anche *firmamentum*, così in N. GARZIA DE LONDOGNO, *Synopsis seu recollectio et elucidarium sacri libri Genesis*, parte I, Venezia 1698, p. 39.

²⁰⁶ *Araboth* letteralmente vuol dire 'mescolanza, mistura' poiché è composto di fuoco e acqua ed è intrinsecamente la sintesi di tutti gli altri sei cieli, vedi M. SIMON - P. P. LEVERTOFF (a cura di), *The Zohar*, v. IV, Soncino Press, New York 1984; pp. 69-70; è il settimo cielo, la sfera che circonda l'universo secondo la tradizione ebraica, vedi pure M. MAIMONIDES, *La guida degli smarriti: trattato di teologia e di filosofia*, a cura di S. MUNK, t. II, Livorno 1871, p. 185, che specifica che Dio non risiede in esso, perché non ha un luogo in cui risiedere, come dicevano le sette dei Sabei, ma si trova al di sopra di esso, interpretando appunto l'espressione 'colui che cavalca sull'*araboth*' nel senso che il cavaliere è al di sopra e distinto dalla cavalcatura. Pertanto il racconto tradito da Agobardo è relativo ad una tradizione ebraica non ortodossa.

²⁰⁷ Ps. 67, 5, secondo il testo della Bibbia ebraica.

²⁰⁸ Secondo l'interpretazione di ISIDORO di Siviglia, *Etymol.* 8, 3, 6: *Superstitio dicta eo quod sit superflua aut superinstituta observatio*, vedi nota 154, *supra*.

²⁰⁹ *De iud. superst.*, 10, 25-28: *Nulla Veteris Testamenti pagina, nulla sententia est, de qua vel a maioribus suis non habeant conficta et conscripta mendacia, vel ipsi usque hodie noua semper superstitione confingant, et interrogati respondere praesumant*. È l'allusione più esplicita di Agobardo ai testi rabbinici antichi e alla loro continuazione da parte degli ebrei del IX sec. Il periodo si apre con un'anafora (*nulla*) il cui senso negativo è rovesciato dall'avverbio *non* posto nella relativa. Quella che appare agli occhi di Agobardo come una congerie di menzogne costruite sul testo biblico da parte dei rabbini è il fulcro del giudaismo, che viene giudicato da Agobardo una *noua semper superstitio*, in continuità con la religione dei loro padri. Il verbo *confingo*, sempre al participio passato era stato utilizzato da AVITUS, *carm.* 2, 423 e 6, 537, nel senso di "inventare" e "falsamente simulare", vedi anche *ThLL*. La frase di Agobardo: *habeant conficta et conscripta mendacia* indica la fase di elucubrazione e poi della codificazione degli insegnamenti rabbinici, ripresi dagli ebrei del suo tempo (*usque hodie confingunt*).

impose il nome di *Kepha*²¹⁰, cioè pietra. Ed essendo atteso dal popolo il giorno della festa, alcuni fanciulli della sua scuola gli andarono incontro, i quali in onore e rispetto del maestro cantarono: *Osanna al figlio di David*²¹¹. Ma alla fine, accusato di numerose menzogne, respinto in carcere per volontà di Tiberio, per il fatto che la figlia di questi, alla quale aveva promesso che avrebbe partorito un maschio senza unione con un uomo, ebbe il concepimento di una pietra²¹²; perciò fu appeso alla forca anche come mago, fu sepolto presso un acquedotto e affidato alla custodia di un certo Giuda. Ma una notte fu trascinato via dall'improvviso straripamento dell'acquedotto. Per ordine di Pilato fu cercato per 12 mesi, ma fino ad allora non fu ritrovato. Allora Pilato pubblicò un editto per loro: *È evidente, disse, che è risorto, come aveva promesso, colui che sia è stato ucciso da voi per invidia, sia non si trova nel tumulo né in nessun altro luogo. E per questa causa impongo che lo adoriate; poiché chi non vorrà farlo, sappia che avrà la sua parte all'inferno*²¹³. Ma perciò tutte queste cose sia le escogitarono i loro anziani, sia essi stessi con sciocca ostinazione continuano a leggere, in modo che con tali commenti tutta la verità sia della virtù che della passione di Cristo sia annullata e che non si debba mostrare per lui adorazione come al vero Dio, ma che gli sia stata conferita soltanto per la decisione di Pilato²¹⁴. Ma anche Pietro non sarebbe stato affatto portato via dal carcere grazie ad un angelo, come vuole la nostra fede, ma per la misericordia di Erode, che aveva molto lodato la sua sapienza. Infine asseriscono anche che i cristiani adorano idoli e non inorridiscono nel

²¹⁰ La parola aramaica *kepha* è traslitterata in greco *Kephas* ed è il nome con cui Paolo chiama Pietro in quasi tutte le sue lettere. La frase pronunciata da Cristo in Matth. 16, 18: "Tu sei Pietro (*Kephas*) e su questa pietra (*kepha*) edificherò la mia chiesa" è stata interpretata come l'origine del potere papale, perché Pietro, in tal modo, sarebbe stato investito del ruolo di successore di Cristo. La sarcastica interpretazione del termine *kepha* da parte degli ebrei, come un nomignolo dato a Pietro per la sua ottusità cambiava il senso della frase di Cristo.

²¹¹ Matth. 21, 15. Evidentemente Cristo era visto come un maestro che aveva una scuola frequentata da fanciulli. Secondo il racconto ebraico, sono i bimbi nella loro ingenuità a chiamare Gesù figlio di David e per questo tale appellativo non ha nessun valore.

²¹² Fino ad oggi Agobardo è l'unico a riportare il racconto di un feto di pietra nel grembo della figlia di Cesare nell'ambito delle storie ebraiche sulla vita di Cristo. L'elemento narrativo sembra riecheggiare sia l'idea cristiana della partenogenesi sia quello mitologico dell'espedito di Rhea che per salvare Zeus diede da mangiare una pietra in fasce a Kronos.

²¹³ Cfr. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins*, p. 165-166.

²¹⁴ Cfr. Act. 12, 7.

dire che le grazie, che per noi si ottengono per le intercessioni dei santi, siano realizzate dal diavolo²¹⁵.

Confutatio

Enthymema I [*Le dottrine rabbiniche sostituite alle verità divine*]²¹⁶

Per tutti questi motivi, chi dubita che essi siano meritevolissimi di odio? Come dimostra che siano da odiare anche la Scrittura, che in quella ebraica dice evidentemente la verità²¹⁷: *Coloro che parlano contro di te, si sono scelleratamente invano insuperbiti. Non dovrei forse odiarli, perché ti odiano, Signore, e logorarmi contro i tuoi avversari? Li odio di un odio implacabile, sono diventati per me come nemici*²¹⁸.

Con quell'ardente zelo di Dio, il beato Girolamo, in un passaggio così dice di loro: *Se giova odiare uomini e detestare stirpi, io provo avversione per la gente circoncesa. Fino ad oggi infatti perseguitano il Signore nostro Gesù Cristo nelle sinagoghe di Satana*²¹⁹. Ancora altrove, dice: *Non posso elencare tutte le tradizioni dei farisei, che oggi chiamano deuterosis, e tutte le favole da vecchiette. Perlopiù esse sono così oscene che mi vergogno di riferirle. Comunque ne dirò una per ignominia di questa gente che ci è nemica. Nelle loro sinagoghe hanno dei personaggi estremamente istruiti, ognuno dei quali delegato ad un compito ripugnante. Se non riescono a discernere con la vista se il sangue o di una vergine o di una donna in mestruazione è puro o impuro, se ne accertano assaggiandolo. Inoltre, è stato per loro stabilito categoricamente che nei giorni di sabato ciascuno se ne resti seduto in casa, dalla quale non deve né uscire, né allontanarsi dal luogo in cui abita. Se noi per caso cominciamo a costringerli a non camminare, a non stare sdraiati, a non stare in piedi, ma a stare unicamente seduti, dato che vogliono attenersi*

²¹⁵ La preoccupazione di Agobardo, circa il fatto che agli occhi degli infedeli, i cristiani appaiano come pagani e adoratori di idoli, a causa del culto dei santi e delle immagini sacre, emerge in tutta l'opera *De picturis et imaginibus*, qui tradotta e commentata nel capitolo 6, in particolare vedi VAN ACKER, *Agobardi, De pict.* 31, 1-15, sull'argomento vedi pure BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins*, pp. 153-154.

²¹⁶ Questo e i successivi titoli in corsivo, in parentesi quadre e preceduti dal numero arabo sono stati inseriti da me per evidenziare meglio la struttura dell'opera.

²¹⁷ Il riferimento alla *Hebraica ueritas* è stato analizzato nel paragrafo 7.2. *La controversa genesi delle opere di Agobardo contro i giudei*.

²¹⁸ Ps. (H) 138, 20-22.

²¹⁹ HIER., *Ep.* 3, 3.

a dette prescrizioni, loro rispondono sempre: “Sì, ma Bar Aqiba, Simeon, Hillel²²⁰, nostri maestri, hanno stabilito questa tradizione, che di sabato possiamo fare duemila passi” e altre cose del genere. Invece che alla dottrina di Dio, hanno dato la preferenza a quelle umane²²¹.

Enthymema 2 [La divisione tra giudei e cristiani prefigurata nelle Scritture]

(XI) Dunque poiché sono contaminati da tali e tante porcherie di pensieri ed azioni, il discorso del profeta Aggeo²²² contro di loro va avanti, fino al punto in cui, per comando di Dio, così interroga i sacerdoti: *Se uno contaminato da tutte queste cose, toccherà, evidentemente il pane o il companatico o il vino o l'olio o qualunque cibo, non sarà forse contaminato? E i sacerdoti gli risposero così e dissero: “Sarà contaminato”. E rispose Aggeo e disse: “Così questo popolo e così questa nazione e così ogni azione delle loro mani davanti a me” dice il Signore*²²³.

Enthymema 3 [La divisione tra giudei e cristiani già voluta dagli apostoli]

Perciò per questi motivi occorre fare una distinzione tra i carnali Israeliti e gli spirituali giudei²²⁴, e il Signore accenna alla mistica divisione attraverso il

²²⁰ I tre rabbini nominati fanno parte dei tannaiti, i maestri della *Mišnah*. Rabbi Aqiba ben Joseph (50 – 135) fu uno dei primi maestri ebrei a raccogliere le dotte discussioni di scuola contribuendo a fondare la *Mišnah*. Si ribellò al dominio di Adriano continuando ad insegnare malgrado il divieto; fu perciò ucciso dai Romani. Shimon bar Yohai fu il più importante discepolo del precedente e ritenuto autore dello *Zohar*, che invece risale al XIII sec. Perseguitato dai Romani si rifugiò in una grotta, dove rimase nascosto con suo figlio. A lui l'angelo Metraton avrebbe rivelato la fine del mondo e l'avvento del Messia. Per il terzo, si potrebbe trattare di Hillel il Vecchio, I° sec. d.C.; fu il primo tannaite al cui insegnamento si rifanno gli altri due. Vedi DI NOLA, *Ebraismo e Giudaismo*, pp. 222-223 e REINACH, *Histoire des Israélites*, pp. 21-23.

²²¹ HIER., *Ep.* 121, 10, 19-20. La citazione di Girolamo, che critica i testi deuterocanonici e rabbinici, è in linea con lo spirito polemico di Agobardo contro le tradizioni rabbiniche dei suoi tempi, riportate nella sezione della *Narratio*. In tal modo, non solo Agobardo si inserisce idealmente nel solco tracciato da Girolamo, ma dimostra anche che già Girolamo esprimeva perplessità sulla teologia e mistica rabbinica, vista come dottrina umana, contrapposta alla parola di Dio.

²²² Aggeo è il decimo dei profeti minori e il primo dopo il ritorno dall'esilio da Babilonia. Il suo libro, incentrato all'incoraggiamento del popolo affinché ricostruisca il tempio di Gerusalemme prima del giorno del Giudizio, contiene 4 profezie, che sono una sorta di cronaca della ricostruzione. La sua opera è in due libri

²²³ Agg. 2, 14. Il profeta avverte i sacerdoti dell'approssimarsi del giorno del Giudizio, incitandoli alla ricostruzione del tempio e a mantenersi puri. Come un uomo che si è contaminato è fonte di contaminazione per tutto ciò che tocca, così anche il popolo contaminato per la mancanza del tempio, contamina tutto.

²²⁴ Cfr. AUG. *Aduers. Iudaeos*, 7, 9 che cita Gal. 6, 16 e 1Cor. 10, 18. Secondo gli insegnamenti di Paolo (Rom. 9, 8, vedi *infra* in nota), gli Israeliti furono cari al Signore, poiché conobbero e rispettarono la legge. Essi furono amati come figli da Dio Padre. Nel momento in cui, dopo la rivelazione di Cristo, però, gli Israeliti non

profeta Zaccaria²²⁵, dicendo: “*Poi feci a pezzi il secondo bastone chiamato Unione per rompere così la fratellanza fra Giuda e Israele*²²⁶”. Infatti presso l’apostolo: “*Che parte ha il fedele coll’infedele? Quale comunanza vi è fra luce e tenebre? Quale incontro c’è tra Cristo e Belial?*²²⁷” In ciò si deve notare che come gli infedeli si dissociano spontaneamente dalla comunità ecclesiastica, in modo da non voler affatto partecipare ai misteri della fede, così anche i fedeli devotamente si devono separare dal convivio e dall’associazione con gli infedeli e se non possono [separarsi] ancora rispetto ai luoghi, verrà il tempo in cui lo faranno anche per quelli²²⁸, come i medesimi fedeli, cioè la Chiesa, esclamano verso Dio, dicendo: “*Giudicami, o Dio, e separa la mia causa dalla gente non santa*²²⁹”, poiché allora si compirà in modo perfetto quando avverrà quello che Giovanni Battista predice che farà il Signore, dicendo così: “*Egli ha in mano il ventilabro, pulirà la sua aia e raccoglierà il suo grano nel granaio, ma brucerà la pula con un fuoco inestinguibile*²³⁰”. Prima della sua passione, infatti, il Signore non volendo ancora prendere il pane dei suoi figli dalla mensa e mandarlo ai cani²³¹, diceva ai discepoli: “*Non sono stato inviato se non alle pecore che si erano*

riconobbero in Gesù il figlio di Dio, essi tradirono il loro stesso Padre ed interruppero così il rapporto di elezione. I cristiani, pur non essendo discendenti di sangue di quei patriarchi che avevano ricevuto la legge, riconoscendo la divinità di Cristo, idealmente e spiritualmente continuavano la stirpe eletta dal Padre. Pertanto gli Israeliti carnali erano i giudei vissuti dai tempi di Cristo a quelli di Agobardo, figli solo nella carne, ma traditori della legge divina nello spirito; i giudei spirituali invece erano i cristiani, che soppiantavano i discendenti corrotti e continuavano il rapporto istaurato da Dio coi patriarchi. Questo argomento è di fondamentale importanza per Agobardo, perché è il fulcro del ragionamento che sostituisce agli ebrei i cristiani come veri discendenti dei patriarchi e vero popolo eletto.

²²⁵ Zaccaria è uno dei 12 profeti minori, come Aggeo vive nel VI sec. dopo l’esilio babilonese ed anch’egli si preoccupa della ricostruzione del tempio di Gerusalemme, incitando il popolo a santificarsi per il nuovo corso.

²²⁶ Zach. 11, 14. Il brano di Zaccaria descrive con linguaggio simbolico il rapporto tra il profeta (il pastore) e il suo popolo (le pecore). Quando le pecore mostrano di non seguire più il loro pastore, egli spezza il bastone che simboleggia la Benevolenza, cioè l’alleanza di Dio con i popoli. Il pastore quindi abbandona le pecore e chiede il compenso per il suo lavoro ai mercanti di pecore, che lo pagano con 30 sicli d’argento (un compenso che in senso anagogico prefigura quello del tradimento di Giuda, secondo l’esegesi cristiana). Per ordine del Signore, il pastore offre il denaro al tempio e spezza il secondo bastone che simboleggia l’Unione tra Giuda ed Israele (la divisione in due popoli antica anagogicamente quella tra i giudei ed il nuovo Israele, cioè i cristiani).

²²⁷ II Cor. 6, 14-15.

²²⁸ Agobardo assume in questo passaggio un tono profetico, auspicando che la netta separazione dei cristiani dai giudei nei costumi porti anche all’allontanamento fisico dei giudei.

²²⁹ Ps. (G) 42, 1.

²³⁰ Matth. 3, 2.

²³¹ Cfr. Matth. 15, 26; Marc. 7, 27.

*perdute della casa di Israele*²³². E alla donna di Canaan diceva: “*Lascia che prima i figli si sazino*²³³”. E se avesse detto: “Per prima cosa si porti via il pane, che discende dal cielo, per i figli che si devono nutrire per la vita e per quelli che sono stati accolti, [per] gli altri che fossero rimasti scontenti, quando avranno detto: “*È crudele questo discorso. Chi potrebbe ascoltarlo? In che modo costui ci può dare la sua carne da mangiare?*”²³⁴ passino i servi della mensa del Signore, per i cani che hanno fame”, cioè gli apostoli per i popoli, come la beata Maria, genitrice di Dio, piena di Spirito Santo aveva predetto: “*Colmò gli affamati di beni e i ricchi li rimandò a mani vuote*²³⁵. E molto prima, Anna, madre di Samuele [disse]: “*Quelli che prima erano sazi si sono messi a servire per il pane e chi aveva fame è stato saziato*²³⁶ e in un periodo intermedio tra queste due donne, il profeta Isaia dice: “*Ecco il Signore dominatore degli eserciti, porta via da Gerusalemme e da Giuda ogni riserva di pane*²³⁷”.

Exempla (XII) Ciò si cominciò a compire in tale ordine. Disse per prima cosa il Signore ai suoi predicatori: “*Non andate sulle strade dei gentili e non entrate nelle città dei Samaritani*²³⁸. Stando per salire ai cieli dice: “*Andate nel mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura*²³⁹”, affinché appunto la predicazione degli apostoli, prima respinta dalla Giudea, venisse poi in aiuto nostro, quando quella, superba, la rifiutò a prova della sua dannazione e quando ciò cominciò a compiersi ed ormai essendo giunto il tempo che si compisse l’adesione dei popoli e l’allontanamento dei giudei, durante la predicazione di Paolo e Barnaba ed accorrevano per ascoltare la parola del Signore, come è scritto negli Atti degli Apostoli: “*Quando videro la moltitudine, i giudei furono pieni di gelosia e contraddicevano le affermazioni di Paolo, bestemmiando. Allora*

²³² Matth. 15, 24.

²³³ Marc. 7, 27.

²³⁴ Cfr. Ioh. 6, 61

²³⁵ Luc. 1, 53

²³⁶ I Reg. 2, 5

²³⁷ Is. 3, 1

²³⁸ Matth. 10, 5

²³⁹ Marc. 16, 15

Paolo e Barnaba dichiararono con franchezza: “Era necessario che fosse annunciata a voi per primi la parola di Dio, ma poiché la respingete e non vi giudicate degni della vita eterna, ecco noi ci rivolgiamo ai pagani. Così infatti ci ha ordinato il Signore: “Io ti ho posto come luce per le genti, perché tu sia nella salvezza sino all’estremità della terra”. Nell’udire ciò, i pagani si rallegravano e glorificavano la parola di Dio e tutti quelli che erano destinati alla vita eterna abbracciarono la fede. La parola di Dio si diffondeva per tutta la regione. Ma i giudei sobillarono le donne pie di alto rango e i notabili della città e suscitarono una persecuzione contro Paolo e Barnaba e li scacciarono dal loro territorio. Allora essi, scossa contro di loro la polvere dei piedi, andarono a Iconio, mentre i discepoli erano pieni di gioia e di Spirito Santo²⁴⁰”. Ancora nel medesimo libro dice: “Paolo si dedicò alla predicazione, affermando davanti ai giudei che Gesù era il Cristo. Ma poiché essi gli si opponevano e bestemmiavano, scuotendosi le vesti, disse: “Il vostro sangue ricada sul vostro capo: io sono innocente; da ora in poi io andrò dai pagani”. E andatosene di là, entrò nella casa di un tale chiamato Tizio²⁴¹”. Ancora altrove: “Entrato poi nella sinagoga, Paolo vi poté parlare liberamente per tre mesi, discutendo e cercando di persuadere gli ascoltatori circa il regno di Dio. Ma poiché alcuni si ostinavano e si rifiutavano di credere dicendo male in pubblico della dottrina del Signore, si staccò da loro separando i discepoli²⁴²”.

In queste parole si deve esaminare molto attentamente che, siccome cresceva a poco a poco il numero dei fedeli tra i pagani e i giudei diventavano più insensibili alla parola del Signore e tralasciavano di prestare fede, così a poco a poco si manifestò l’allontanamento dei predicatori da essi. Infatti, scossero anche le vesti e la polvere dei piedi contro di essi, adempiendo il precetto del Signore che, mandando a predicare i discepoli, dice: “E chiunque non vi accoglierà e non darà ascolto alle vostre parole, uscendo da quella casa o da quella città, scuotete la polvere dai vostri piedi. In verità vi dico, nel giorno del giudizio il paese di Sodoma e Gomorra avrà una sorte più sopportabile di

²⁴⁰ Act. 13, 45-52.

²⁴¹ Act. 18, 5-7.

²⁴² Act. 19, 8-9

*quella città*²⁴³». Dunque è ordinato loro di scuotere la polvere dai piedi a testimonianza della loro fatica, in quanto sono entrati in città e la predicazione apostolica è giunta senza interruzione a quelli, oppure la polvere viene scossa in modo che quelli che hanno disprezzato il Vangelo non ricevano niente da loro neppure il necessario a vivere: in questo modo quindi è spiegato dai dottori lo scuotimento della polvere, non solo nel Vangelo dove è ordinato²⁴⁴, ma anche negli Atti degli apostoli, dove è compiuto²⁴⁵.

(XIII) E da ciò deriva in primo luogo che, quando Paolo e Barnaba si divisero nell'azione²⁴⁶, si dice che entrarono nelle sinagoghe nelle singole città e discutessero di sabato circa il regno di Dio²⁴⁷, cioè quando avvenivano le collette dei giudei²⁴⁸. Ma in secondo luogo²⁴⁹, in vari passi di nuovo si dice che Paolo e Sila siano stati accolti dai fratelli e siano rimasti presso di loro²⁵⁰. Da qui, mentre Paolo e i suoi compagni salivano verso Gerusalemme, andarono con loro alcuni discepoli, conducendoli perché fossero ospitati presso un certo Mnasone di Cipro, antico discepolo. E quando giunsero a Gerusalemme, i fratelli li ospitarono²⁵¹.

(XIV) E dovunque il *vas* d'elezione e maestro delle genti, Paolo²⁵², mantiene la severità di questa regola, che ad ogni diligente lettore o ascoltatore è facile comprendere da queste sue azioni. Infine, anche quando predicava a Filippi, si dice che non sia entrato o sia rimasto neppure in casa della commerciante di porpora, Lidia, sebbene venerasse Dio, prima che fosse battezzata, credendo in Cristo, con ogni membro della sua casa²⁵³. Similmente non entrò neppure nella

²⁴³ Matth. 10, 14-15; Cfr. *De cauen. conuictu*, 102-103.

²⁴⁴ Matth. 10, 14.

²⁴⁵ Cfr. Act. 13, 51.

²⁴⁶ In Act. 15, 39 si narra che, a causa di un dissidio, Paolo e Barnaba si divisero, continuando per vie diverse l'opera di predicazione, conducendo con sé ognuno un discepolo.

²⁴⁷ Act. 13, 2-5; 14, 1.

²⁴⁸ Act. 13, 44 (Deut. 16, 8).

²⁴⁹ *De iud. superst.* 13, 4-5, in *secunda autem circumcissione* ha un valore correlativo da mettere in rapporto a *De iud. superst.* 13, 1 *imprimis*. L'editore VAN ACKER a proposito non rileva varianti, mentre BALUZE, nelle *Notae* al vol. 104 della *PL* ipotizza che si tratti di un errore per *circumitione*.

²⁵⁰ Cfr. Act. 17, 6-10, piuttosto che Act. 16 come in nota in VAN ACKER, *Agobardi*, p. 210.

²⁵¹ Cfr. Act. 21, 16-17. I primi editori corressero *Iasonem* del ms. *P* in *Mnasonen* come riportato nella *Vulg.*

²⁵² Cfr. Act. 9, 15. L'appellativo *vas electionis* riferito a Paolo, 'vaso, contenitore, prescelto a contenere lo Spirito Santo' fu utilizzato per tutto il Medioevo, cfr. DANTE, *Inf.* 2, 28.

²⁵³ Cfr. Act. 16, 14-15.

casa di colui che era il custode del carcere o beneficiò dei riguardi della sua umanità, fino a quando, anche questi, battezzato con tutti i suoi familiari credendo nel Signore, fosse degno che un così grande apostolo mangiasse con lui²⁵⁴; ma è scritto che anche quando giunse a Tiro, per sette giorni non sia rimasto se non con i suoi discepoli²⁵⁵. Ma similmente, si ricorda che anche a Cesarea, ricevesse ospitalità in casa di Filippo evangelista, che aveva 4 figlie vergini, dotate di spirito profetico²⁵⁶, dove essendo anche trattenuto in prigione per un po' di tempo, si dice che soltanto lui lo abbia accudito²⁵⁷. Anche a Sidone, trattato con umanità dal centurione Giulio²⁵⁸, si dice che sia andato soltanto presso gli amici, che naturalmente erano credenti e si presero cura di lui²⁵⁹. E ancora, quando giunse a Pozzuoli, si narra che sia rimasto sette giorni presso i fratelli²⁶⁰, ma che nella stessa Roma, abbia abitato per due anni in una casa presa in affitto²⁶¹. Ma si dice che abbia sempre provveduto personalmente ad ogni necessità tanto a sé stesso che a questi che erano con lui²⁶². E quando il primo fondamento della parola del Signore dormiva presso altri, si trova che abbia ricevuto i mezzi di sostentamento dalle assemblee dei fedeli²⁶³. Quindi si racconta che il padre di Publio²⁶⁴ e gli altri correligionari dell'isola di Mitilene²⁶⁵ abbiano sostenuto le necessità sue e dei suoi. Chi non vedrebbe che non furono mai sostenute dagli infedeli, ma dai fedeli? Infatti salvò anche il padre di Publio e provvide a curare così numerose infermità nella stessa isola, che non c'è dubbio che moltissimi abitanti di quel luogo, sottomessi alla fede

²⁵⁴ Cfr. Act. 16, 31-34.

²⁵⁵ Cfr. Act. 21, 3-4.

²⁵⁶ Cfr. Act. 21, 8-9. Filippo era un giudeo ellenizzato, che si trasferì a Cesarea dopo aver predicato il vangelo in Samaria. Per questo motivo è detto l'evangelista.

²⁵⁷ Cfr. Act. 24, 23.

²⁵⁸ Il centurione Giulio fu incaricato di scortare l'apostolo delle genti nel suo viaggio come detenuto da Gerusalemme a Roma. Egli trattò con umanità Paolo e a Sidone gli consentì di andare a trovare i suoi amici.

²⁵⁹ Cfr. Act. 27, 3.

²⁶⁰ Cfr. Act. 28, 13-14. Paolo raggiunse la costa campana nel 61 d. C. dove secondo gli *Atti* trovò già una comunità cristiana.

²⁶¹ Cfr. Act. 28, 30.

²⁶² Cfr. Act. 20, 34.

²⁶³ Cfr. II Cor. 11, 8.

²⁶⁴ Publio fu il primo vescovo di Malta.

²⁶⁵ Mitilene è il capoluogo dell'isola di Lesbo e non un'isola.

di Cristo, accolsero il suo annuncio salvifico con molti onori ²⁶⁶. È noto quindi che l'apostolo Paolo osservò questa regola.

(XV) Se si considerassero dunque le azioni del principe degli apostoli, Pietro, si vedrà anche che egli entrò talvolta da Cornelio ²⁶⁷ e che quelli che erano con lui, non restarono presso quelli o accettarono cibo, prima che pieni di Spirito Santo e battezzati nel nome di Cristo, diventassero degni del convivio e della comunità dei fedeli ²⁶⁸. Ma anche a Giaffa ²⁶⁹, ospitato nella casa di un fedele, il cuoiaio Simone, essendo affamato, volle mangiare, quando vide anche un lenzuolo di lino disceso dal cielo, pieno di vari animali, mentre gli si manifestava una voce: *“Ciò che Dio ha purificato, tu non lo chiamerai profano”*. Si narra che ciò sia avvenuto per tre volte, in modo che prefigurasse la futura purificazione di tutti i pagani attraverso la fede della santa Trinità ²⁷⁰, come era stato ordinato dal Signore già prima agli apostoli, che andassero ad insegnare a tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo ²⁷¹. Tali dunque ormai erano quei pagani, cioè credenti battezzati e purificati, con i quali mangiava quando erano assenti quelli che avevano creduto dopo la circoncisione, affinché non si scandalizzassero, mentre evitava [di mangiare con loro], se quelli erano presenti ²⁷². Dato che bisogna considerare sinceramente anche questo, cioè che, se un tale e così grande apostolo, per non scandalizzare i giudei convertiti, che si servivano fino ad allora della osservanza alla lettera della legge, si sottraeva al convivio con i gentili convertiti, per non sembrare che contravvenisse chiaramente ai costumi dei giudei, banchettando con i pagani, con quello zelo i cristiani ora si devono sottrarre al convivio dei giudei infedeli, per non scandalizzare, con l'esempio

²⁶⁶ Cfr. Act. 28, 7-10. Paolo provvide a curare il padre di Publio dalla dissenteria e dalla febbre.

²⁶⁷ Cornelio era un centurione romano, primo dei pagani a convertirsi al cristianesimo per opera di Pietro.

²⁶⁸ Cfr. Act. 10, 44-48.

²⁶⁹ Città d'Israele vicina alla costa.

²⁷⁰ Cfr. Act. 9, 43-10, 16. La visione di Pietro è oggetto di molte interpretazioni: secondo quella cattolica, il lenzuolo che discende dal cielo è pieno di animali che la tradizione ebraica rifiuta come cibo. Dio fa sentire la sua voce che lo ammonisce a non considerare immondo nulla di ciò che Dio ha purificato tramite la creazione. La voce divina invita Pietro ad uccidere e mangiare quegli animali. Secondo l'interpretazione di Agostino (*Sermo* 149, 2.3), la visione indicava di cessare le limitazioni alimentari imposte dalla religione ebraica.

²⁷¹ Cfr. Matth. 28, 19.

²⁷² Cfr. Act. 11, 2-3; Gal. 2, 12-13.

di questa illecita comunanza, anche i compagni ed i sodali della religione cristiana, e con una tale azione o sembrano favorire le superstizioni giudaiche o dimostrino di vanificare le decisioni ecclesiastiche.

(XVI) Ma anche nei libri del pontefice della Chiesa romana, Clemente²⁷³, si trovano alcune cose dette dal sopra ricordato apostolo circa l'antichissima osservanza di questa regola, che non abbiamo stimato conveniente inserire fra queste [osservazioni]. Infatti, sebbene i medesimi libri siano giudicati apocrifi, tuttavia si riscontra che la maggior parte di essi sono stati utilizzati dai dottori²⁷⁴. Pertanto Clemente dichiara che, quando non era ancora purificato dalla grazia del battesimo e per questo era allontanato con altri simili dalla mensa di Pietro, il medesimo apostolo gli si sia rivolto con queste parole: “*O Clemente, non per superbia non mangio con costoro, che non sono ancora purificati, ma temo che possa nuocermi senza essere di alcun giovamento a loro*²⁷⁵”. E poco oltre dice: “*Dunque nessuno di voi si rattristi, se è separato dalla nostra mensa. Infatti, è allontanato per poco tempo chi si vorrà battezzare subito, per molto tempo chi vorrà farlo più tardi. E perciò sta a voi quando vogliate venire alla nostra mensa e non a noi, ai quali non è permesso assumere cibo con qualcuno se prima non sia stato battezzato*²⁷⁶”.

Questi passi degli scritti di Clemente necessariamente sono stati presentati da noi, volendo evidentemente mostrare che l'antichissima osservanza di questa regola è stata tramandata dagli apostoli. Infatti, anche questi passi si devono ritenere veri e soprattutto perché non sembrano differire in niente dagli atti degli apostoli²⁷⁷.

(XVII) Si deve forse credere che gli eletti apostoli di Cristo volessero avere la mensa comune con i giudei infedeli o potessero tenere un gradito convivio con quelli, dei quali il maestro delle genti, Paolo così dice ai Tessalonicesi: “*Voi,*

²⁷³ Clemente I fu il terzo successore di Pietro, divenne papa nell'88 e morì nel 97, vedi J. GELMI, *I papi*, Rizzoli, Milano 1992, pp. 8 e 312.

²⁷⁴ Circa l'uso di testi giudicati apocrifi, ma utilizzati per la loro concordanza con testi canonici, vedi il paragrafo 2.3. *Fonti attendibili autentiche e apocrife*.

²⁷⁵ PS.-CLEM. (RUF.), *Recognitiones* II, 71, 2.

²⁷⁶ ID., *ibid.* II. 72, 4-5.

²⁷⁷ La frase serve a giustificare l'uso di una fonte criticabile perché giudicata apocrifa, ma in quanto coincidente con quello che è attestato negli *Atti degli Apostoli*, lo rafforza.

fratelli, infatti siete diventati imitatori delle Chiese di Dio, che sono in Giudea in Cristo Gesù, perché avete sopportato le stesse cose anche voi dai vostri compatrioti, come anche dai giudei che uccisero il Signore Gesù e i profeti e ci perseguitarono e non piacciono a Dio, avversano tutti gli uomini, impedendoci di parlare ai popoli, perché si salvino, perché compiano sempre i loro peccati, ma giunge l'ira di Dio sopra di loro fino alla fine²⁷⁸”.

Si deve dunque credere che gli apostoli abbiano avuto il pasto in comune con tali personaggi o che ciascuno dei fedeli deve trattenersi da quel consorzio con quelli che il vaso d'elezione²⁷⁹ chiama uccisori di Gesù e dei profeti, persecutori degli apostoli, che non piacciono a Dio, che avversano tutti i popoli, che compiono sempre i loro peccati e che gemono fino alla fine dei secoli sotto l'ira di Dio?

Enthymema 4 [La divisione tra giudei e cristiani anche nei seguaci degli apostoli]

(XVIII) Ma poiché l'apostolo fece menzione delle assemblee in Giudea che erano in Cristo, cioè di quelli che tra i giudei avevano creduto, bisogna anche vedere se in esse, anche questi che erano posti tra i loro correligionari osservassero queste regole. E questo lo possiamo sapere facilmente dalle parole di san Luca, nelle quali dice: *“La moltitudine di coloro che eran venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune²⁸⁰”*. E poco dopo dice: *“Quanti possedevano case o campi li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno²⁸¹”*. E dopo alcuni passaggi, di nuovo dice: *“Tutti erano insieme nel portico di Salomone; ma degli altri, nessuno osava associarsi a loro, ma il popolo li esaltava²⁸²”*. Dunque non consideravano comune il cibo con quelli coi quali non avevano in comune neppure la convivenza nella stessa casa. Dunque, tutto quello che

²⁷⁸ I Thess. 2, 14-16.

²⁷⁹ Cfr. Act. 9, 15.

²⁸⁰ Act. 4, 32.

²⁸¹ Act. 4, 34-35.

²⁸² Act. 5, 12-13.

avevano in comune non era stato richiesto dovunque, ma ottenuto dalla sola colletta ed offerta dei fedeli. Ma anche nella grandissima necessità della carestia, che si ricorda avvenne sotto Claudio²⁸³, riferiscono però che dai giudei, tra i quali dimoravano, non richiesero né accettarono qualcosa, ma gli incaricati di questi che da pagani erano diventati fedeli di Cristo, consegnarono ad essi le offerte dei fedeli²⁸⁴. Ormai infatti era tempo che si dicesse a tutti i fedeli circa tutti i nemici della fede cristiana: *“Se qualcuno viene a voi e non annuncia questa dottrina, non lo accogliete in casa e non lo salutate. Infatti, colui che lo saluta, partecipa alle sue opere maligne”*²⁸⁵. Secondo quest’affermazione, se per costoro, chi saluta uno che è estraneo alla dottrina apostolica partecipa alle sue opere maligne, quanto più partecipa alla malignità giudaica chi celebra con questi perfino un banchetto?²⁸⁶

Enthymema 5 [Giudei come anticristi, traditori e maledetti]

(XIX) E fino ad ora, affinché i cristiani diventino più cauti rispetto alle contaminazioni degli eretici e dei giudei, si diceva, anzi si dice sempre loro: *“Carissimi, non prestate fede a ogni ispirazione, ma mettete alla prova le ispirazioni, per saggiare se provengano da Dio, perché molti falsi profeti sono comparsi nel mondo. Da questo potete riconoscere lo spirito di Dio: ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne, è da Dio; ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio e questo è l’Anticristo”*²⁸⁷. E ancora lì: *“Chi è infatti il menzognero se non colui che nega che Gesù è il Cristo? L’Anticristo è colui che nega il Padre e il Figlio. Chiunque nega il Figlio, non possiede nemmeno il Padre; chi professa la sua fede nel Figlio, possiede anche il Padre”*²⁸⁸. Per mezzo di queste parole si afferma molto

²⁸³ Cfr. EUSEB.-RUF., *Hist. eccl.* 2, 8.

²⁸⁴ Cfr. Act. 11, 28-30.

²⁸⁵ II Ioh. 10-11.

²⁸⁶ Tutto il paragrafo 18 evidenzia l’antitesi tra la *communitas* dei fedeli e l’*alienus* (18, 25); l’insistita presenza della radice *cum-* notata a paragrafo 7.8. *La struttura del testo*, ribadisce il concetto di condivisione e fratellanza, da cui l’*alienus* (giudeo o eretico) è escluso perché non condivide la dottrina apostolica e neppure la vita quotidiana.

²⁸⁷ I Ioh. 4, 1-3; II Ioh. 7.

²⁸⁸ I Ioh. 2, 22-23.

chiaramente che non solo i giudei sono menzogneri, ma anche Anticristi, i quali, negando il Figlio, invano professano la fede nel Padre; invece non professando la fede nel Figlio, non meritano di avere neppure il Padre²⁸⁹. Soprattutto poi negando che Gesù, che è nato da Maria Vergine, sia il Cristo, rivendicano a sé allo stesso tempo il nome e l'eloquio dell'Anticristo. Infatti, che cos'altro l'Anticristo dirà, se non che Gesù non era il Cristo, ma che egli è ciò che quello era stato falsamente creduto? In questo solo dunque l'Anticristo supera la bestemmia dei giudei, perché presume di proclamarsi il Cristo. Ma in questo i giudei uguagliano la malvagità dell'Anticristo, perché osano negare che Gesù fosse il Cristo. Dunque in tanto sono Anticristi, in quanto le bestemmie di costoro concordano con le bestemmie dell'Anticristo. Chi dunque può tenere mensa comune con l'Anticristo e pretendere di serbare fede in Cristo?²⁹⁰ O chi non fugge volentieri il vincolo con coloro che vede bestemmiare il proprio Salvatore e sente che egli li minaccia in modo terribile: *“Guai a te, Corozaim! Guai a te, Betsaida. Perché, se a Tiro e a Sidone fossero stati compiuti i miracoli che sono stati fatti in mezzo a voi, già da tempo avrebbero fatto penitenza, nel cilicio e nella cenere. Ebbene io vi dico: Tiro e Sidone nel giorno del giudizio avranno una sorte meno dura della vostra. E tu, Cafarnao, sarai forse innalzata fino al cielo? Fino agli inferi precipiterai! Perché, se in Sodoma fossero avvenuti i miracoli compiuti in te, oggi ancora*

²⁸⁹ Questo passaggio è importantissimo, perché attacca gli ebrei su una questione di fondamentale importanza per la loro religione: il primato che essi sostengono di avere nel rapporto con Dio. Agobardo osserva che misconoscere Cristo aliena loro anche il Padre, visto che Padre e Figlio sono la stessa persona. Questo vuol dire anche che gli ebrei non hanno saputo interpretare le Scritture, che annunciano la venuta di Cristo, né hanno saputo riconoscerlo. Le conseguenze di tale visione si riflettono sul piano religioso e politico: i cristiani, e in particolare il popolo franco, sono il nuovo Israele spirituale che sostituisce il vecchio Israele carnale, sull'argomento vedi il paragrafo 7.2. *La controversa genesi delle opere di Agobardo contro i giudei* e note con bibliografia.

²⁹⁰ Tutto il brano in cui Agobardo cerca di dimostrare la similarità tra gli ebrei e l'Anticristo è un interessante anticipazione delle istanze millenaristiche che si svilupperanno oltre cento anni dopo in opere come quella di *Adsonis Abbatis Dervensis Libellus De Antichristo*, PL 101. Come ho già esposto nel paragrafo 7.8. *La struttura del testo*, c'era l'attenzione degli intellettuali ai segni premonitori dell'avvento dell'Anticristo sin dalla prima generazione carolingia. Il brano presenta un sillogismo stringente: 1) le Scritture profetizzano che l'Anticristo avrebbe proclamato di essere il vero Cristo e negato la divinità di Gesù; 2) anche gli ebrei negano la divinità di Gesù; 3) quindi l'Anticristo e gli ebrei sono identici, poiché le loro affermazioni concordano. Il credito di cui godevano in quel momento gli ebrei presso i cristiani, rovesciando l'ordine naturale delle cose, era visto da Agobardo come uno dei segni di quella dissoluzione dei tempi che si sarebbe realizzata con gli inganni dell'Anticristo e voleva dire che si stavano avverando le profezie che ne annunciavano la venuta. Solo la stabilità dell'impero avrebbe potuto ritardare il compimento dei tempi.

*essa esisterebbe! Ebbene io vi dico che nel giorno del giudizio la terra di Sodoma avrà una sorte meno dura della tua*²⁹¹”.

(XX) E infatti, Corozaim e Betsaida e Cafarnao, città della Galilea²⁹², sono commiserate dal Salvatore perché dopo tanti segni e miracoli non si pentirono. Ad esse sono preferite Tiro e Sidone, che percorsero soltanto la legge naturale, ma queste città dopo la trasgressione alla legge naturale, dedite all'idolatria e ai vizi sono preferite per questo motivo: perché tennero in scarsa considerazione le scritture ed anche i segni che avvennero presso di esse e perché certamente, sebbene sia dannoso sia non ascoltare la verità, sia disprezzarla dopo averla ascoltata, tuttavia è molto ed incomparabilmente peggio disprezzare la verità ascoltata e conosciuta e per di più perseguitarla dopo averla disprezzata e bestemmiarla²⁹³. Cosa che mostra molto chiaramente il beato Pietro, dicendo su tali argomenti: *“Sarebbe stato meglio per loro non conoscere la via della giustizia piuttosto che, dopo averla conosciuta, ritornare indietro*²⁹⁴”. Ma questo è dimostrato molto più evidentemente ancora dalle parole del Signore che attraverso la parabola dice: *“Quando lo spirito immondo esce da un uomo, se ne va per luoghi aridi, cercando riposo, ma non ne trova. Allora dice: Ritornerò alla mia abitazione, da cui sono uscito. E tornandovi la trova vuota, spazzata e adorna. Allora va, prende sette altri spiriti peggiori di lui ed entra a prendervi dimora; e la nuova condizione di quell'uomo diventa peggiore della prima. Così avverrà anche a questa generazione perversa*²⁹⁵”. Da ciò è evidente che l'immondo spirito dell'idolatria una volta che si fu allontanato dal cuore del popolo di Giudea quando gli fu data la legge, vagò a lungo per luoghi deserti, evidentemente i cuori infruttuosi dei pagani, e in questi volle prendere

²⁹¹ Matth. 11, 21-24; Cfr. Luc. 10, 13-15 (Ez. 28). Nell'edizione di VAN ACKER, *De iud. superst.* 19, 33, p. 215, c'è un punto interrogativo alla fine della citazione evangelica, forse per una svista tipografica.

²⁹² Le tre città nominate furono scenario di alcuni miracoli di Cristo, ma non riconobbero evidentemente la sua divinità.

²⁹³ Le città di Tiro e Sidone sono pagane, mentre le città di Betsaida, Cafarnao e Corozaim sono giudaiche. Le città pagane non conobbero le scritture e si macchiarono di peccati come l'idolatria, ma le città giudaiche avevano conosciuto le profezie e commisero ugualmente peccato ed inoltre non riconobbero la divinità di Cristo, pertanto il loro comportamento è giudicato peggiore di quello delle città pagane.

²⁹⁴ II Petr. 2, 21 in cui Pietro condanna gli idolatri e quanti si abbandonano ai piaceri della carne.

²⁹⁵ Matth. 12, 43-45, la possessione del diavolo narrata nel Vangelo è interpretata da Agobardo come un fenomeno storico, nelle righe successive.

una sicura dimora, ma espulso da qui, all'avvento di Cristo, poiché tutti i popoli crederono in lui, ritornò alla primitiva sede, che certo trovò priva di Dio, ma ornata dell'osservanza della legge secondo la carne, quasi purificata dalle tradizioni farisaiche. E poiché la vide come degnissima sua abitazione, prese con sé altri sette spiriti peggiori di lui e con essi, penetrando nelle profondità dell'animo di quell'uomo, rese la nuova condizione peggiore di quella di prima²⁹⁶. Davvero ora quella casa del popolo giudeo è posseduta da un numero più grande di demoni, poiché bestemmia Cristo nelle sue sinagoghe, di quanto fosse stata posseduta in Egitto, prima di conoscere la legge.

(XXI) Invano dunque i fautori dei giudei²⁹⁷ affliggendo noi e rallegrando quelli, ritengono che essi debbano onorarsi a causa dei patriarchi e osano definirli migliori dei cristiani, dal momento che leggiamo che anche gli Agarreni²⁹⁸, che ora, per la corruzione del nome, si chiamano Saraceni²⁹⁹, anche gli Amalechiti³⁰⁰; i Medianiti³⁰¹ e gli Afri³⁰² traggono la discendenza da Abramo e non per questo si deve pensare che siano da onorare o siano migliori dei cristiani³⁰³. Pertanto non solo i giudei non possono essere migliori di noi,

²⁹⁶ Qui il brano biblico è interpretato come un'anticipazione delle vicende che videro i pagani convertirsi al Cristianesimo e i giudei rifiutarlo; i luoghi aridi simboleggiano il paganesimo primitivo degli ebrei, da cui il diavolo è costretto ad allontanarsi per la predicazione mosaica che fa conoscere l'unico Dio al popolo. Il diavolo si reca allora tra coloro che sono ancora pagani, ma l'avvento di Cristo, riconosciuto come divino dai pagani, spinge il diavolo a fare ritorno in mezzo ai giudei, dove finalmente trova la sua abitazione.

²⁹⁷ Si riferisce probabilmente ai nobili di corte che proteggevano i giudei, come il *magister Iudaeorum*.

²⁹⁸ Cfr. I Par. 5, 20; Ps. 82, 7.

²⁹⁹ Cfr. HIER. *Commentarium in Ezechielem*, 8, 25 e ISID. HISP. *Etym.* 9, 2, 6. Il passo rappresenta un punto cruciale del testo, perché grazie alle ricerche nelle fonti, Agobardo dimostra che i giudei non sono l'unico popolo che discende da Abramo e non ha quindi nessun diritto di vantarsi di questa ascendenza che lo renderebbe migliore degli altri popoli agli occhi di Dio. Per l'approfondimento sul significato di questa citazione, vedi il paragrafo 7.7. *Fonti talmudiche ed extrabibliche*.

³⁰⁰ Cfr. Num. 14, 45; I Reg. 30, 1.

³⁰¹ Cfr. Gen. 37, 36.

³⁰² Cfr. FL. IO. *Ant. Iud.* 1, 239. Per dimostrare l'infondatezza delle vanterie dei giudei, Agobardo utilizza anche il testo delle *Antiquitates*, malgrado non sia tra i testi canonici. L'attendibilità di questo testo è dovuto sia al fatto che proprio un ebreo, Giuseppe Flavio, riporta la notizia che anche altri popoli, oltre agli ebrei, discenderebbero da Abramo, sia al fatto che proprio le *Antiquitates* documentavano l'esistenza di Cristo in un passo, che oggi è ritenuto frutto di interpolazioni, il cosiddetto *Testimonium Flavianum*. Per l'approfondimento del significato di questa citazione, vedi il 7.7. *Fonti talmudiche ed extrabibliche*.

³⁰³ In questo passaggio si contrasta il caposaldo della religione ebraica, quel concetto di *zekhut* del *Talmūd* di Gerusalemme, per il quale Dio predilige Abramo ed i suoi discendenti, beneficandoli e concedendo ad essi dei meriti superiori a quelli degli altri uomini. Contestando questo esclusivismo etnico, il vescovo lionese elimina la fonte dei privilegi divini e quindi umani. Vedi il paragrafo 7.7. *Fonti talmudiche ed extrabibliche* e 7.8. *La struttura del testo*.

ma si trovano ad essere peggiori di queste popolazioni che abbiamo sopra enumerato, perché quelle certamente non hanno ricevuto la legge, mentre questi dopo che fu data loro la legge, dopo che furono loro inviati i profeti, hanno ucciso anche il Figlio di Dio. Se dunque presso l'apostolo: *sono figli di Dio non coloro che sono figli della carne, ma sono considerati nella discendenza questi che sono figli della promessa*³⁰⁴, dunque i giudei quanto sono estranei alla discendenza promessa di Abramo, cioè al Cristo, tanto sono riconosciuti anche indegni della gloria dei figli di Dio; né uscirono dalla Gerusalemme madre celeste, ma rimasero figli della Gerusalemme terrestre e di Agar la serva, che genera nella schiavitù³⁰⁵.

(XXII) *Ma che cosa dice la Scrittura? Scaccia la serva e suo figlio, infatti il figlio della serva non sarà erede col figlio della donna libera*³⁰⁶. Dunque il popolo giudaico fu scacciato dalla casa del padre ed escluso dall'eredità dei figli della Chiesa, che fu resa libera attraverso Cristo. Infatti, come dice il Signore: *Il servo non rimane nella casa per sempre, il figlio rimane per sempre*³⁰⁷. *Chiunque fa peccato, è servo del peccato*³⁰⁸, né può liberarsi dal giogo di questa schiavitù, se non meriterà di essere liberato per mezzo del Figlio di Dio³⁰⁹. I giudei pertanto, che, anche quando il Signore dice: *Se il Figlio vi libererà, sarete veramente liberi*³¹⁰, non credono, ma si vantano di discendere dalla stirpe di Abramo e di non essere schiavi di nessuno³¹¹, non solo si rendono estranei alla libertà dello spirito, ma si scoprono colpevoli anche della servitù della carne. Né questo solo, ma perseverano come figli del diavolo, come dimostra anche il Signore, dicendo loro: *Voi avete per padre il*

³⁰⁴ Rom. 9, 8.

³⁰⁵ Cfr. Gal. 4, 24-26.

³⁰⁶ Gal. 4, 30 (cfr. Gen. 21, 10).

³⁰⁷ Ioh. 8, 35.

³⁰⁸ Ioh. 8, 34.

³⁰⁹ Cfr. Ioh. 8, 36.

³¹⁰ Ioh. 8, 36.

³¹¹ Cfr. Ioh. 8, 33. I versetti evangelici di Giovanni di questo passaggio riferiscono la discussione avvenuta tra Gesù e un gruppo di giudei mentre insegnava nel tempio e che avevano creduto in lui, ma la loro mentalità faticava a staccarsi dai principi della loro religione e affermavano che essi erano nati liberi e non schiavi, perché discendevano dal seme di Abramo.

*diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro*³¹². Forse che non soddisfano ogni giorno i desideri del loro padre, disprezzando la legge, disdegnando i profeti, perseguitando la Chiesa e bestemmiando lo stesso Figlio di Dio?³¹³ Poiché dunque le cose stanno così, per quale motivo saranno preferiti ai servi di Dio i servi del peccato, ai figli della donna libera i figli della serva, agli eredi i diseredati, ai figli di Dio i figli del diavolo, che il Signore attraverso il profeta Isaia³¹⁴ allontanò dai suoi servi con una separazione così profonda, che mostra che essi persero anche il nome antico³¹⁵ e con queste parole sono annoverati ormai tra i morti: *“Ecco, i miei servi mangeranno e voi avrete fame; ecco, i miei servi berranno e voi avrete sete; ecco, i miei servi gioiranno e voi resterete delusi; ecco, i miei servi giubileranno e voi griderete per il dolore del cuore, urlerete per la contrizione dello spirito. Lascerete il vostro nome come imprecazione fra i miei eletti: ti farà morire il Signore Dio tuo e chiamerà i suoi servi con un altro nome; chi è benedetto nel quale sulla terra, sarà benedetto in Dio; chi giura sulla terra, giurerà in Dio, così sia*³¹⁶? Pertanto il popolo giudaico, spogliato dell’antico nome³¹⁷ ed annientato dalla spada della sua incredulità, né può essere equiparato agli eletti di Dio, chiamati con un altro nome e benedetti con il termine cristiano e che hanno giurato i sacramenti cristiani, né si deve associare nemmeno col cibo del corpo a coloro con i quali non meritò di essere unito neppure nel nome della servitù³¹⁸.

³¹² Ioh. 8, 44.

³¹³ Prosegue il ragionamento di Agobardo circa la vera e la falsa discendenza di Abramo. La vera non è quella carnale, rappresentata dagli ebrei che hanno misconosciuto gli insegnamenti delle Sacre Scritture che annunciavano la venuta di Cristo, ma quella spirituale, rappresentata dai cristiani, che hanno accolto questi insegnamenti ed hanno riconosciuto la divinità di Cristo.

³¹⁴ *De iud. superst.* 19: *Esaiam*. Il libro di Isaia nei capitoli 7-12, appunto chiamati *Libro dell’Emmanuele*, secondo l’interpretazione cattolica annuncia la venuta di Cristo in cui si profetizza la nascita di un bambino venuto per la salvezza del popolo ebraico, chiamato “luce delle nazioni” e identificato con il Messia, Gesù Cristo. Viene sottolineata la sua nascita da una “giovane donna”, termine ebraico che nella traduzione greca della Bibbia dei Settanta diventa “vergine” identificata con la Vergine Maria già nel Vangelo di Matteo, 7, 14.

³¹⁵ Evidentemente il nome di Israele.

³¹⁶ Is. 65, 13-16.

³¹⁷ L’antico nome è quello di Israele; il vero Israele spirituale è ora il popolo di Cristo, e segnatamente i Franchi che con l’unità dell’impero hanno ricreato l’unità della *res publica christiana* e del *corpus Christi*.

³¹⁸ Riferimento alla frase di Isaia in cui si dice che Dio chiamerà i suoi servi con un altro nome, vedi *supra*.

(XXIII) Se poi consideriamo anche questo: con quali virtù si possa conseguire l'abitazione nella tenda di Dio e la salita a quel santo monte³¹⁹, trova non poco posto tra le altre quella virtù, per il fatto che l'uomo giusto è degno di essere così lodato: *Al cospetto di costui il malvagio non è affatto tenuto in considerazione, mentre egli onora coloro che temono*³²⁰, pertanto tutti devono glorificare ed onorare i fedeli ed i timorati di Dio. Invece, quel popolo, che è tutto assegnato al maligno³²¹ e che non riconosce la virtù e la sapienza di Dio e per questo motivo è rimasto nella cronicità della malignità e dell'errore, non deve essere affatto tenuto in considerazione al cospetto di tutti i credenti, né alcuno deve onorarlo per il suo denaro o per le sue ricchezze, ma piuttosto per la cupidigia di esse³²² dev'essere esecrato senz'altro da tutto il popolo dei fedeli, purificato con le acque del battesimo per mezzo del vero Eliseo³²³, come il più turpe ed immondo, contaminato dalla lebbra di Naamam³²⁴. Inoltre quindi, si deve sempre e dovunque pronunciare per esso l'anatema con la voce dell'apostolo, che dice: *Se qualcuno non ama il Signore nostro Gesù Cristo, sia*

³¹⁹ Cfr. Ps. 14, 1-2. Rispetto alla Vulgata che ha il verbo *requiescit*, Agobardo riporta *ascendit*. La versione di Agobardo è diversa anche da quella dei LXX, che riporta il verbo *κατασκηνάω*, lett.: piantare le tende. Il salmo è una domanda posta da David stesso, che chiede a Dio quali virtù debba possedere chi vuole dimorare nella tenda di Dio e stabilirsi sul suo sacro monte. Dio gli risponde elencando tali virtù nei due versetti successivi, che sono una sorta di sintesi del decalogo dei comandamenti: *Qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam, qui loquitur veritatem in corde suo, qui non egit dolum in lingua sua nec fecit proximo suo malum et opprobrium non intulit proximo suo*. Nel commento al salmo, attribuito a Beda, si afferma che il testo biblico si preoccupa di definire i contenuti delle virtù cristiane che si devono praticare per essere cristiani non solo di nome, ma anche nella sostanza, vedi Pseudo-Beda, *De psalmodum libro exegesis. In psalmum XIV, psalmus David, PL 93, 556B-557C*.

³²⁰ Ps. (G) 14, 4.

³²¹ Cfr. Ioh. 5, 19.

³²² In questo passaggio, Agobardo sembra documentare una condizione economica dei giudei del suo tempo molto positiva. Secondo il vescovo, sarebbe la ricchezza di cui godono che li ha resi benvisti e ricercati, mentre dovrebbe essere proprio questa a renderli esecrabili, poiché l'accumulo di ricchezza dimostra la loro cupidigia.

³²³ Cfr. IV Reg. 5, 14; Luc. 4, 27. Il vero Eliseo è naturalmente il Cristo che purifica i fedeli per mezzo del battesimo cattolico.

³²⁴ Naaman o Naamam, in IV Reg., 5, capo dell'esercito del re di Aram, vincitore di Israele, orgoglioso oltre misura, era lebbroso. Fu una sua schiava israeliana a suggerire di ricorrere al profeta Eliseo per guarire dalla lebbra. Il testo biblico vuole dimostrare il favore di Dio accordato ad Israele, malgrado la sconfitta. Infatti per guarire, Naaman doveva bagnarsi sette volte nel fiume Giordano, appunto in territorio israeliano. Ottenuta la guarigione affermò che non c'era Dio se non nella terra di Israele. La citazione di Agobardo serve ad esprimere la novità del battesimo cattolico, che non ha bisogno delle acque di un particolare fiume per liberare dalla lebbra morale. Allegoricamente quindi, Naaman il lebbroso diviene simbolo del popolo giudaico, contaminato dall'orgoglio.

*anatema Maranatha*³²⁵. Infatti se colui che non ama il Figlio di Dio è maledetto, dunque chi odia, chi perseguita, chi bestemmia si deve maledire con molto più disprezzo ancora. Se qualcuno indulge volentieri all'amicizia con questo popolo, né arrossisce di portargli il sostegno di un'empia solidarietà, giustamente anch'egli sentirà ciò che il re Giosafat³²⁶ si sentì rinfacciare dal profeta del Signore: *Offri aiuto all'empio e fai amicizia con questi che odiano il Signore e per questo meriti l'ira del Signore*³²⁷. E certamente quel re in ogni altra cosa dà prova di giustizia, ma in questo solo offese e meritò ampiamente l'ira di Dio, per il fatto che non ebbe timore di offrire aiuto e stringere amicizie con gli empi e con coloro che odiano Dio. La Scrittura evidentemente mostra che essi non sono altri che coloro che si erano staccati dalla casa di David, come anche questi giudei, empi e sempre nemici del Figlio di Dio, si separano dalla casa del vero David, che è la Chiesa, e separati dal regno di Cristo attendono e desiderano il regno dell'Anticristo, che *il Signore Gesù Cristo ucciderà col soffio della sua bocca e distruggerà con lo splendore del suo avvento*³²⁸. [Cristo] dopo aver ottenuto il regno dei cieli, al suo ritorno ordinerà che siano uccisi alla sua presenza non solo quindi quello stesso [Anticristo], ma anche questi che non vollero che [egli] regnasse sopra di loro secondo la parola del Vangelo³²⁹.

³²⁵ I Cor. 16, 22. L'espressione *maranatha*, usata da Paolo alla fine della prima lettera ai corinzi, è in lingua aramaica. Circa il significato della parola c'è incertezza perché a seconda di come venga suddivisa assume valori diversi: *māran 'athā'*: il Signore nostro è venuto, ciò varrebbe un'esclamazione circa l'avvenuta parusia divina; *māranā' thā'*: Signore nostro vieni, sarebbe invece una preghiera che auspica il compimento della parusia. La Bibbia ebraica e la *Vulgata* recano la prima forma, mentre altri codici non presentano divisioni della parola. L'esegesi cattolica attuale connette la parola, in entrambi i casi, con la celebrazione eucaristica. Insieme con la parola anatema, rafforzerebbe il concetto di allontanamento rivolto a chi non ama il Signore che viene, come spiega AMBROSIASER, *PL* 17, 290. Vedi anche la voce in *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1948-1954, vol. VIII, coll. 3-4 e in DU CANGE, *Glossarium*, t. 5, col. 258b.

³²⁶ Giosafat, re di Giuda, si era alleato con Achazia, empio re di Israele, per costruire una flotta di navi, ma fu punito da Dio, come previsto dal veggente Ieu, con la distruzione delle navi.

³²⁷ II Par. 19, 2.

³²⁸ Cfr. II Thess. 2, 8.

³²⁹ Cfr. Luc. 19, 27. I giudei, secondo la costruzione apocalittica di Agobardo, sono accomunati all'Anticristo perché avranno lo stesso destino di perdizione nel giudizio universale. Dal punto di vista sintattico, è interessante notare che nella frase di *De iud. superst.*, 23, 32-34: *Non solum autem ipsum, sed et istos, qui noluerunt regnare super se ... iubebit interfici ...* è presente una proposizione infinitiva priva del soggetto in accusativo (*regnare super se*) retta da *noluerunt*, per cui è possibile comprendere l'espressione solo grazie al contesto.

Exempla (XXIV) Dunque strappati i cristiani alla potenza delle tenebre e passati nel regno di Dio per la carità del figlio³³⁰, in nessun modo dobbiamo contaminarci con il loro banchetto ed associarci ad essi³³¹, liberati dagli errori dei quali, siamo messi ad ogni genere di prova. E infatti è necessario che noi ricordiamo in che modo quel profeta, che era stato invato da Giuda a Bethel, dove era adorato il vitello d'oro dal re Ieroboam, proibito da Dio, affinché non mangiasse né bevesse lì, rispose perfino al re che lo invitava: *Anche se mi dessi la metà della tua casa, non mangerò il pane, né berrò acqua in questo luogo*³³². Inoltre rifiutò di accettare anche i doni che gli erano stati offerti dal re, ma poiché in seguito, sedotto da un falso profeta, contro il precetto del Signore, in quel luogo mangiò e bevve, per giudizio di Dio lasciato in balia ad un leone, sbranato da questo, morì³³³. Infatti non è facile notare³³⁴ che nel Vecchio Testamento i religiosi giudei diligentemente si astennero dal cibo e dalle bevande degli infedeli, quando fu comandato loro dal Signore; tuttavia esistono testimonianze degli esempi dei santi, come è scritto di Daniele: *Ma Daniele decise in cuor suo di non contaminarsi con le vivande del re e con il vino dei suoi banchetti e chiese al capo dei funzionari di non farlo contaminare*³³⁵; e fu concesso a Daniele, Anania, Azaria e Misaeli, con altri giovani israeliti di mangiare il cibo del re³³⁶. Questa osservanza si sviluppò

³³⁰ Cfr. Col. 1, 13.

³³¹ *De iud. superst.* 24, 3: *conuictu et sotietate*, riprende il tema di una precedente opera *De cauendo conuictu et societate iudaica*, in van Acker, *Agobardi*, pp. 229-234.

³³² III Reg. 13, 8. Il re Ieroboam stava sacrificando a degli idoli che aveva fatto erigere, ma un profeta di Giudea inviato da Dio lo ammonì, preannunciando l'arrivo di Giosia della casa di David, che avrebbe sacrificato sugli stessi altari i sacerdoti che immolavano a quegli idoli. Il re stese il braccio per indicare l'uomo alle guardie, ma il braccio restò paralizzato e gli altari si spaccarono. Allora il re pregò il profeta di chiedere a Dio di guarirlo e il braccio tornò normale. Il re allora invitò il profeta a casa sua, ma il profeta rifiutò.

³³³ Cfr. III Reg. 13. Il profeta che aveva rifiutato di mangiare con Ieroboam fu tratto in inganno da un falso profeta che lo convinse a fermarsi in casa sua e a mangiare con lui. Per aver disobbedito, sia pure involontariamente, agli ordini di Dio, il profeta di Giuda fu attaccato da un leone e ucciso, restò insepolto sulla strada.

³³⁴ *De iud. superst.* 24, 15: *in Veteri Testamento ... non facile aduertitur*. È una di quelle notazioni che ci fa riconoscere il lavoro di *excerptor* eseguito da Agobardo e dal suo staff sui testi scritturali. Un'altra simile affermazione circa la difficoltà del reperimento di dati la troviamo nel *De quorundam inlusione signorum* 1, 37: *licet facile de scripturis monstrari non possit*. Per il metodo di lavoro di Agobardo vedi il cap. 2. 2. *Agobardo compilatore su commissione: originalità e specializzazione*.

³³⁵ Dan. 1, 8.

³³⁶ Daniele, Anania, Azaria e Misaeli sono quattro dei giovani israeliti che il re Nabucodonosor, dopo aver conquistato Israele, vuole far educare alla sua corte e fa sedere alla sua mensa. Daniele chiede al loro custode che

così tanto presso i giudei che nel tempo dell'avvento del Signore era comune a tutti, cosicché dicevano gli empi giudei ai discepoli del Signore: *Perché mangiate e bevete con i pubblicani e i peccatori?*³³⁷ E non solo questi, ma i *fedeli circoncisi* rimproveravano anche Pietro, *dicendo perché sei entrato in casa di uomini non circoncisi e hai mangiato insieme con loro?*³³⁸; resa la risposta a questi, soggiunse che una voce gli aveva risposto dal secondo cielo: *Quello che Dio ha purificato, tu non considerarlo profano*³³⁹. Da quel momento si cominciò a dire ciò che il beato Paolo ha scritto: *Tutto è puro per i puri; ma per i contaminati e gli infedeli nulla è puro*³⁴⁰, sebbene la maggior parte usi questa testimonianza in senso contrario, cioè che per questo è lecito assumere cibo insieme agli infedeli, tuttavia conferma in senso generale la nostra osservazione in base alla quale sappiamo che le mense dei contaminati sono contaminate, perché sono inquinate la loro mente e la loro coscienza. Come dunque non saranno inquinate le mense di coloro dei quali sono maledetti i granai e le botteghe?³⁴¹

(XXV) Ma perché nello scrivere siamo giunti alle maledizioni imposte da Dio ai giudei infedeli, le richiamiamo un po' più attentamente rispetto alle precedenti³⁴². Dice dunque Mosè a tutto il popolo d'Israele nella solitudine dei

loro quattro possano mangiare soltanto legumi ed acqua, per evitare di mangiare il cibo che considerano impuro, venendo in ciò accontentati.

³³⁷ Matth. 9, 11.

³³⁸ Act. 11, 2-3.

³³⁹ Cfr. Act. 11, 4-9. La visione di Pietro, che era stata già menzionata e ne era stato spiegato il significato al paragrafo 15, 7-11, viene qui richiamata e interpretata misticamente come immaginaria e perciò collegata col secondo cielo, a queste preposto, vedi P. GIANNOTTI, *Ristretto di mistica dottrinale*, Perugia 1758, p. 333, che chiarisce questo aspetto. La visione di Pietro a Giaffa abolisce la distinzione puro-impuro fondamento di tutte le prescrizioni del Deuteronomio e del Levitico. Tale visione fa parte della strategia di Pietro e Paolo che conduce la prima comunità cristiana alla rottura con Israele, su questo tema, vedi AA.VV., *La storia della Chiesa*, Jaka Book, Milano 1993, pp. 45-47, inoltre P. RICHARD, *Nuovo Commentario Biblico. Atti degli Apostoli, Lettere, Apocalisse* (2003), Borla - Città Nuova, Roma 2006, pp. 56-57.

³⁴⁰ Tit. 1, 15. È interessante notare l'originalità con cui Agobardo si serve del testo scritturale, infatti egli sottolinea che la maggior parte degli esegeti usa l'affermazione paolina per giustificare il consumo di cibi con i non cristiani, ma per Agobardo vale il principio esposto nella seconda parte della frase, cioè: *per i contaminati e gli infedeli nulla è puro*. Secondo Agobardo, l'idea che gli ebrei abbiano un così grande timore della contaminazione e credono che tutto sia impuro deriva dall'inquinamento interiore delle loro menti e delle loro coscienze.

³⁴¹ Cfr. Deut. 28, 17. La maledizione era espressa nei riguardi di coloro che non obbedivano ai comandi del Signore, in questo caso gli ebrei.

³⁴² Nel testo biblico ci sono maledizioni riservate esclusivamente agli ebrei per la loro infedeltà che, secondo Agobardo, dimostrano che essi sono stati esclusi dalla grazia di Dio, profetizzando la loro incredulità nei

campi oltre il Giordano: *Ecco, io pongo oggi davanti a voi una benedizione e una maledizione: la benedizione, se obbedite ai comandi del Signore, la maledizione, se non obbedite ai comandi del vostro Dio. Quando il Signore tuo Dio ti avrà introdotto nel paese che vai a prendere in possesso, tu potrai la benedizione sul monte Garizim e la maledizione sul monte Ebal, che si trovano oltre il Giordano*³⁴³. Queste parole, sebbene siano piene di magnifici significati, non si sono potute compiere prima, se non quando è stato attraversato il Giordano, cioè il sacramento del battesimo, essendosi consacrato il corpo di Cristo, per aver toccato le acque del Giordano. E infatti, Garizim, che si interpreta come divisione, significa il popolo apostolico separato dalla sinagoga degli infedeli, come Paolo dice di se stesso: *Ma quando colui che mi scelse fin dal seno di mia madre per rivelare a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani, subito, non mi fidai della carne e del sangue*³⁴⁴. Ma Hebal, che è interpretato come antica voragine, significa la sinagoga infedele e carnale, che non si fidò di passare alla novità dello spirito vivificante, ma preferì rimanere nell'antichità della lettera che si estingue³⁴⁵ e li giunse su coloro che perseveravano un immenso fiume di maledizioni, proprio ciò che è scritto: *I capi di Giuda sono diventati come quelli che spostano i confini e su di essi come acqua verserò la mia ira*³⁴⁶. E come in genere tutte le promesse e benedizioni riposano sul popolo apostolico, così tutte le corruzioni e le maledizioni sono confermate sulla sinagoga di Satana nello stesso ordine che Mosè aveva predetto a parole, dicendo: *Maledetto sarai nella città*, cioè

confronti del Cristo e la conseguente punizione della diaspora; in tal modo si adattano le frasi bibliche al discorso anti giudaico dell'autore. I brani biblici seguenti sono pertanto spiegati in base a questa interpretazione.

³⁴³ Deut. 11, 26-30. La frase nel testo agobardino manca di alcune parole presenti nella *Vulgata*.

³⁴⁴ Gal. 1, 15-16, nel testo agobardino manca la frase finale di Gal. 1, 15: *et uocauit per gratiam suam*, presente nella *Vulgata*.

³⁴⁵ Cfr. II Cor. 3, 6. La forma *Hebal* è variante della forma più diffusa *Gebal*, nome che significa 'valle sterile' o secondo un'altra etimologia 'antica voragine', come si trova sia in ORIGEN., *Lexicon nominum Hebraicorum*, PL 23, 1273, sia in HIER., *Nomina Hebraica*, PL 23, 823-824 (Garizim in Num. G ed Hebal in Deut. E). I monti Garizim ed Hebal sono citati in Deut. 27, 12-13 e in Ios. 8, 33. Seguendo gli ordini di Dio, Giosuè guidò le dodici tribù d'Israele presso i due monti e assegnò sei tribù al monte Garizim e sei al monte Hebal, le prime dovevano benedire chi seguiva la legge di Dio, le seconde dovevano maledire chi non la rispettasse. Pertanto allegoricamente il monte Garizim è interpretato da Agobardo come simbolo del popolo apostolico che riceve le benedizioni, ed il monte Hebal come simbolo della sinagoga di Satana (gli ebrei) che ricevono le maledizioni, verificando che per gli ebrei si sono avverate le maledizioni pronunciate da Mosè.

³⁴⁶ Os. 5, 10.

Gerusalemme; *maledetto nel campo* <cioè disperso nel territorio> del mondo; *maledetto il tuo granaio*, (che un'altra traduzione³⁴⁷ così rende: *maledetta la tua bottega*) e <maledetti> *tutti i tuoi resti. Maledetto il frutto del tuo ventre e il frutto della tua terra. Maledetto sarai entrando*, nascendo in questa vita, e *maledetto uscendo*, morendo evidentemente a questa vita³⁴⁸. E dopo molte parole, dice: *Lo straniero che dimora con te sulla terra*, cioè il popolo dei gentili, *si innalzerà sempre più sopra di te*, evidentemente figlio perfetto dei patriarchi e *diventando così partecipe della radice e della linfa dell'olivo*³⁴⁹; *tu invece discenderai e sarai inferiore*³⁵⁰, staccato dall'olivo e, giacendo in terra secco, destinato al fuoco. *Quello sarà in testa e tu sarai alla coda*³⁵¹, ed ora vengono alcuni che si sforzano, attraverso la loro opera, di sollevarli alla testa, da dove sono caduti, quasi non debbano essere alla coda, cosa che invece saranno sempre³⁵², fino a quando giungano tutti i popoli e così tutto Israele sia salvo, evidentemente tutto dev'essere salvato³⁵³. Infatti *Dio aumenterà le piaghe: piaghe grandi e durature, malattie maligne e ostinate* (che un'altra traduzione rende con *verissime piaghe e vere malattie*³⁵⁴). Ed ancora lì: *E*

³⁴⁷ *De iud. superst.* 25, 28: *alia translatio*, si tratta dell'indicazione, che ricorre anche in altri luoghi del testo agobardino, che dimostra l'uso di versioni della Bibbia diverse dalla *Vulgata*, un testo cioè della *Vetus Latina*.

³⁴⁸ Deut. 28, 16-19. Il passo rispetto a *Vulg. Stutt.* presenta altre parole che mancano nel testo di Agobardo alle linee 20-30: *omnes* e la specificazione degli animali domestici: *armenta boum tuorum et greges ovium tuarum*. L'interpretazione di Agobardo non lascia dubbi sul destino di perdizione della stirpe ebraica.

³⁴⁹ Rom. 11, 17.

³⁵⁰ Deut. 28, 43.

³⁵¹ Deut. 28, 44. Tutto il brano di *De iud. superst.* 25, 3-37, Agobardo utilizza il senso figurale per interpretare i passi biblici riportati. Questo tipo di esegesi è utilizzata molto parcamente da Agobardo nelle opere analizzate in questa ricerca, mentre ricorre più spesso al senso letterale e tropologico, in *De grand.*; *Aduers. leg. Gund.*; *Contra iud. Dei*; *De quorund. inl. sign.*

³⁵² L'azione dei sostenitori dei giudei secondo quanto qui afferma Agobardo è riprovevole anche perché cerca di contrastare i piani divini che hanno decretato la caduta di quel popolo dalla posizione di privilegio che deteneva prima dell'avvento di Cristo. Quando i giudei hanno rifiutato di riconoscere la divinità di Cristo hanno perso ogni considerazione, sono stati maledetti e sono stati retrocessi in coda a tutti i popoli. Naturalmente, in base a quanto afferma Paolo nella lettera ai Romani, anche i giudei si salveranno alla fine dei tempi, ma solo dopo che sarà operata la conversione di tutti i popoli. Coloro che vorrebbero riportarli in auge prima di quel tempo, offendono Dio, disprezzandone la volontà.

³⁵³ Cfr. Rom. 11, 25-26. Tutto deve essere salvato in quanto la creazione è opera di Dio e nessuna parte di essa è negativa in sé.

³⁵⁴ Deut. 28, 59. *De iud. superst.* 25, 43: *alia translatio*, vedi anche nota 346. Appare molto diversa la versione di *BSV Stutt.* in questo punto. A proposito delle traduzioni alternative proposte da Agobardo, vedi G. MERCATI, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Tip. Vaticana, Roma 1901, 243, n. 2: "Nel mio opusc. p. 107, n. 3 rilevai in Agobardo alcune citazioni bibliche di versioni antegeronimiane, e segnatamente di tre del Peutatetuco congetturai fossero tratte dalla parte perduta del Pentatetuco di Lione. Nella parte testé recuperata e pubblicata da U. ROBERT, *Heptateuchi partis posterioris versio latina, antiquissima e codice Lugdunensi*, (1900) 32, 36

*riverserà su te tutte le afflizioni d'Egitto, che hai temuto e si fermeranno su te. Inoltre anche tutti i dolori e le piaghe che non sono scritte nel rotolo di questa legge, il Signore indurrà su te, fin quando non ti consumi*³⁵⁵. Questo è certamente ciò che prima abbiamo detto a proposito del Vangelo: *La nuovissima condizione di quell'uomo, quello cioè nel quale lo spirito immondo sia entrato con altri sette spiriti peggiori di lui, è peggiore di quelle precedenti*³⁵⁶.

Recapitulatio (XXVI) E dunque queste cose che abbiamo detto brevemente, e ne abbiamo scelto poche tra molte³⁵⁷, volendo evidentemente dimostrare sommariamente di quanti doni di benedizioni Dio ha reso degno il popolo apostolico e al contrario con quante maledizioni ha respinto la sinagoga infedele saziata dei suoi meriti, fin quando si compisse ciò che era stato predetto: *E infatti darà benedizioni colui che ha dato la legge*³⁵⁸ benedicendo quelli, evidentemente secondo l'apostolo, *con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo*³⁵⁹ e a quelli che non credettero né alle lettere di Mosè né alle parole di Gesù e per questo sono stati riprovati dal giusto giudizio di Dio, fosse sopraggiunta quella maledizione, che dallo stesso Mosè così era stata pronunciata: *Maledetto colui che non resterà nelle parole di questa legge, per fare quelle azioni*³⁶⁰, non volendo ascoltare ciò che in essa fu scritto: *Vicino a te è la parola, sulla tua bocca e nel tuo cuore*³⁶¹ per fare quello che l'apostolo qui espone: *Questa è la parola della fede che noi predichiamo. Poiché se confesserai con la tua bocca che Gesù è il*

occorrono due dei passi predetti. L'uno, Deuter. 28 17, è perfettamente identico; l'altro, ib. v. 59, in vece di *plagas verissimas et infirmitates veras*, suona affatto diversamente *plagas magnas et mirabiles, et infirmitates malas et acerbas*. Anche qui dunque dobbiamo ricorrere ad un'altra fonte ignota". Si tratta forse di quella *Vetus Latina* che emerge continuamente nelle *lectiones* di Agobardo differenti dalla *Vulgata*, come lascia pensare la frase *quod alia translatio dicit*, che viene posta ogni volta che Agobardo non utilizza la *Vulgata*, vedi VAN ACKER, *Agobardi*, pp. XVII-XIX e CARUSO, *Alcune osservazioni*, pp. 47-48.

³⁵⁵ Deut. 28. 60-61.

³⁵⁶ Cfr. Matth. 12, 45.

³⁵⁷ Uno dei criteri su cui torna spesso Agobardo per definire il suo ruolo di *excerptor* è quello della *brevitas*, come ho esposto nel paragrafo 2.1. *Scopo etico della ricerca e criterio della brevità: il metodo*. Qui lascia intendere anche che le citazioni a disposizione sono numerosissime.

³⁵⁸ Ps. 83, 8.

³⁵⁹ Eph. 1, 3.

³⁶⁰ Deut. 27, 26; Gal. 3, 10.

³⁶¹ Rom. 10, 8.

*Signore, e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo. Con il cuore infatti si crede per la giustizia, ma con la bocca si fa la professione di fede per la salvezza*³⁶².

Conclusio (XXVII) Dunque questi argomenti sono stati da noi toccati brevemente³⁶³. Infatti si deve sottostare a chi è più grande, più intelligente e più eloquente, per il quale è facilissimo spiegare aspetti più elevati e più complessi di questo, cosa che è necessario che avvenga al più presto, visto l'intiepidirsi della carità di molti, il diffondersi generale dell'iniquità, il rinvigorirsi della disonestà degli increduli, l'avvicinarsi dell'inganno dell'Anticristo³⁶⁴. E volesse il cielo che l'operosità del religiosissimo imperatore ordinasse a qualcuno dei suoi di raccogliere tutti i passi da studiare nelle sacre scritture che sono stati spiegati o annotati dai maestri delle Chiese a proposito dell'Anticristo³⁶⁵. Varrebbe certamente a tutela della fede, ad elevazione della

³⁶² Rom. 10, 8-10.

³⁶³ Ribadisce il concetto della *breuitas*, un elemento che dev'essere sempre tenuto presente dall'*excerptor*, come ho esposto nel paragrafo 2.1. *Scopo etico della ricerca e criterio della brevità: il metodo*.

³⁶⁴ Cfr. Matth. 24, 1. In questo punto mi sembra che Agobardo definisca chiaramente il ruolo dell'*excerptor*, che deve fornire appunto brevi repertori. Sarà poi compito degli *espositores (maiores, subtiliores, facundiores)* fornire le interpretazioni dei passi selezionati; vedi per questo aspetto il paragrafo 2.4. *Un motore di ricerca ante litteram*.

³⁶⁵ *De iud. superst. 27, 3-9: ... quod iam iamque fieri oportet, frigescente multorum charitate, abundante ubique iniquitate, incredulorum conualescente improbitate, Antichristi fallacia appropinquante. Atque utinam iuberet religiosissimi Imperatoris industria alicui de suis ut colligeret omnia quae a magistris Ecclesiarum in Scripturis sanctis de Antichristo intelligenda, uel exposita, uel signata sunt*. Come ho esposto nel paragrafo 7.8. *La struttura del testo*, Agobardo qui evidenzia i diversi ruoli che spettano all'*excerptor*, che ricerca i testi su un determinato argomento, mentre l'*expositor* ha il compito di interpretare e spiegare il senso di quei brani, svelando il loro senso più nascosto. Non è una professione di modestia, quanto un'accusa nei confronti degli intellettuali che non svolgono il compito principale del loro studio, cioè quello di individuare i pericoli per la cristianità. In particolare il pericolo è rappresentato dall'avvento dell'Anticristo. Il riconoscimento dei segni del suo arrivo potrebbe aiutare a ritardare l'opera del misterioso personaggio, allontanando l'angoscioso termine della fine dei tempi, ma soprattutto potrebbe evitare ai cristiani di cadere nei suoi inganni. Il primo periodo di questo brano è costruito come un *tetracolon* la cui musicalità è data dagli omoteleuti: *frigescente – conualescente; abundante – appropinquante*, inoltre *charitate, iniquitate, improbitate*. L'Anticristo, la cui venuta è sentita come imminente, è annunciato da alcuni segni che indicano il rovesciamento delle leggi divine, il ribaltamento dell'ordine naturale delle cose. L'interpretazione di questi segni può tamponare i danni che il misterioso personaggio causerà, anticipando le sue mosse e resistendo alle sue lusinghe e proprio per questo è necessario che gli intellettuali studino i materiali che lo riguardano nelle Sacre Scritture. Da Girolamo derivava l'idea che l'impero romano sarebbe durato fino alla venuta dell'Anticristo, pertanto Agobardo annunciandone l'approssimarsi, implicitamente accenna anche alla fine dell'impero, vedi GOEZ, *Translatio imperii*, p. 72. La richiesta formulata da Agobardo, circa lo studio dei testi che citano l'Anticristo sarà soddisfatta solo molto tempo più tardi, con la realizzazione dell'opera di Adso di Montier-en-Der, *Libellus de Antichristo* o *De ortu et tempore Antichristi*, che raccoglie le tradizioni esistenti sul misterioso personaggio, per volere della regina

speranza, al rafforzamento e all'apprezzamento della dolcezza dell'amore di Cristo³⁶⁶.

Adprecatio Amen.

Gerberga. L'opera fu scritta nel 954 e realizza ciò che qui auspicava Agobardo, poiché, come dice lo stesso Adso: *in libris authenticis diligenter relegendo haec omnia scripta invenio*; vedi *Adsonis Abbatis Dervensis Libellus De Antichristo*, PL 101, coll.1292AB. L'uso del congiuntivo ottativo imperfetto *iuberet* introdotto da *utinam* indica un desiderio che è possibile realizzare nel presente, ma l'augurio sembra piuttosto un atto di accusa nei confronti dell'imperatore che dovrebbe pretendere dagli intellettuali che lo circondano un'attività mirata alla tutela della religione e alla salvezza del popolo cristiano. L'autore qui sembra fare del terrorismo psicologico, indicando nella superficialità dell'imperatore, che non svolge il suo ruolo di guida attenta, e nella inconsistenza dei dotti di corte, sviati dietro questioni inutili, il male che ricade su tutti gli uomini, lasciati nell'ignoranza del grave pericolo che li sovrasta.

³⁶⁶ *De iud. superst.* 27, 9-11: *Valeret profecto ad cautelam fidei, ad erectionem spei, ad roborandam et commendandam dulcedinem dilectionis Christi. Amen.* La conseguenza della realizzazione del desiderio di Agobardo introdotto da quell'*utinam* sarebbe l'attuazione reale delle tre virtù teologali: la fede, che sarebbe protetta; la speranza, che potrebbe albergare negli animi dei fedeli, vedendo la solerzia con la quale il sovrano agisce per proteggerli; la carità, che nasce dalla consapevolezza dell'amore di Cristo per noi. La *climax* ascendente è sottolineata, come spesso accade, anche dall'incremento del numero di parole nella parte finale della frase. Si noti inoltre l'omoteleuto *fidei - spei; roborandam - commendandam*, l'allitterazione d - l - c in *dulcedinem - dilectionis*.

Capitolo 8: *De quorundam inlusione signorum*¹. (Ad Bartholomaeum)

Non sempre le manifestazioni soprannaturali si devono ricondurre alla potente mediazione dei santi presso Dio o alla diretta azione del Signore. Talvolta esse sono dovute all'azione delle oscure forze del Male, che tramano sempre per poter ingannare gli uomini e riescono in questo scopo ai danni dei semplici e di coloro che non sono sorretti da una solida fede. In casi simili, bisogna impedire che il popolo sia suggestionato da fenomeni la cui natura è certamente maligna e i sacerdoti devono rifiutare le offerte che ingenuamente le persone devolvono alla Chiesa, credendo di farne omaggio ai santi. Quelli che le accettano, non agiscono in modo retto. Infatti, è lecito per i sacerdoti ricevere donativi solamente quando essi stessi abbiano pregato per ottenere l'intercessione dei santi che, in virtù dei loro meriti, ottengono che Dio compia miracoli a beneficio dei fedeli bisognosi di grazie. Se non c'è questa mediazione, le offerte incentivano solo l'ingordigia di alcuni sacerdoti.

8.1. L'occasione della composizione: possessione diabolica o malattia?

Il *De quorundam inlusione signorum* costituisce uno dei pochi casi di opere agobardine tramandate da più testimoni².

Si tratta di una lettera indirizzata a Bartolomeo, vescovo di Narbona (828-840)³ che aveva chiesto consiglio ad Agobardo circa il comportamento da tenere riguardo a singolari fenomeni che si verificavano nella sua diocesi: in particolare bambini, bambine e deboli di mente (*hebetes*) lamentavano convulsioni di tipo epilettico o presentavano macchie sul corpo,

¹ *De quorundam inlusione signorum* è il titolo riportato nel ms. *P*, di cui l'opera occupa ff. 124v -127v. Il termine *inlusio*, il cui significato classico è quello di scherno, ironia, beffa, inganno, è stato da me tradotto con "natura ingannevole", che rende meglio in italiano l'idea di fondo del trattato: il diavolo si serve anche di finti miracoli per sedurre gli intelletti più deboli. La grafia della parola testimonia il gusto per il recupero etimologico, che comporta la restituzione della consonante finale originaria del prefisso, come si osserva molto spesso nei testi agobardini, sul fenomeno vedi A. De Prisco, *Il latino tardoantico ed altomedievale*, Jouvence, 1991, p. 154. La parola *signum* ha il significato specifico di guarigione miracolosa quando è accompagnata dal genitivo *sanitatis*, si tratta di un'espressione specialistica e di uso limitato come si vedrà nel paragrafo 8.5. *Linguaggio tecnico e cautele religiose*. I *signa* di cui si parla nel titolo dell'opera indicano le manifestazioni pseudo-miracolose (convulsioni e piaghe epidermiche) oggetto della lettera di Agobardo; l'aggettivo indefinito plurale *quaedam* che accompagna il termine, funge da attenuatore, col valore di "certi", "cosiddetti". Sinonimo di *quoddam signum* è *vanum miraculum* (7, 16).

² L'opera è presente, oltre che nel codice *P* della BNF, nel codice *Pf* (Paris, Bibl. de l' Arsenal 717, inizi X sec. per il quale vedi paragrafo 8.4. *Amolone e i casi di Digione*), ritenuto da van Acker una copia dell'originale e perciò utilizzato come testo di riferimento. L'editore però non riporta in apparato i casi in cui il ms *Pf* diverga dal ms. *P*

³ La datazione della lettera si deve collocare tra l'insediamento di Bartolomeo sul seggio vescovile di Narbona intorno all'828 e la sua deposizione nell'835, avvenuta insieme a quella di Agobardo di Lione, Bernardo di Vienne ed Ebbone di Reims. La successiva reintegrazione di Bartolomeo come vescovo di Narbona avvenne nell'840, anno della morte di Agobardo. Per ulteriori notizie vedi più avanti.

simili ad ustioni da zolfo⁴. Tali fatti si erano verificati ad Uzès, nel Languedoc-Roussillon, l'antica *Septimania*, nella chiesa dove si venerava il corpo di san Firmino⁵, vescovo di Uzès dal 338 al 353, le cui spoglie furono in seguito traslate a Nîmes.

La gente, terrorizzata dalle misteriose manifestazioni, si era recata in processione in quella e in altre chiese, devolvendo offerte ai sacerdoti, che le avevano accettate. Il vescovo Bartolomeo aveva scritto al vescovo di Lione, esperto di Sacre Scritture, per sapere quale significato dare a tali fenomeni.

Per fornire la risposta, Agobardo ed i suoi aiutanti (il diacono Floro, suo segretario, e un altro prelado, Ildegiso, con un ruolo di difficile definizione, visto che di lui non sappiamo che il nome) svolsero una ricerca per trovare indicazioni sull'argomento nelle sacre Scritture, i cui risultati costituiscono il piccolo, ma articolato trattato, in cui si sviluppa la lettera a Bartolomeo, nella quale il vescovo di Lione analizzò, sulla base della casistica reperita nei testi sacri, l'episodio delle manifestazioni attribuibili a forze soprannaturali.

Niente di simile a ciò che accadeva ad Uzès fu trovato nelle pagine consultate, pertanto Agobardo dovette ben argomentare il suo parere sull'origine delle manifestazioni e spiegare che occorreva fermare le processioni e i donativi, perché non di interventi di santi si trattava, ma di fenomeni di natura diabolica.

Secondo Patrick Geary, nella regione di Uzès si era diffusa una malattia sconosciuta e la gente si recava sulla tomba di san Firmino per essere guarita⁶.

L'osservazione è interessante, anche se non del tutto esatta. Nel brano in cui Agobardo narra l'avvenimento straordinario, sembra evidenziarsi piuttosto che le manifestazioni avvenivano proprio in presenza delle reliquie del santo: 1, 6-9: *in quodam loco ceperunt fieri quaedam percussiones, ita ut caderent quidam more epilepticorum uel eorum, quos uulgu demonicos putat uel nominat. Quod et quidam uenerandus frater significauit nobis, maxime in quadam ecclesia, ubi cuiusdam sancti corpus ueneratur nomine Firmini.*

⁴ I marchi delle misteriose bruciatore che comparivano sulle persone sono definiti con i termini *stigmata* (1, 12) e *maculae* (11, 6).

⁵ BALUZE, *Notae*, PL 104, col. f 0180D. *Firmini, Uceticensis episcopi, qui an. 540 et 555 in ea cathedra sedit, cuiusque meminit Arator subdiaconus in epistola ad Parthenium a Sirmundo edita post notas ad Ennodium. Habemus porro nos uitam eius, a uiris eruditissimis laudatam, nondum tamen editam, quam olim Tolosae descripsimus ex peruetusto codice ms. collegii Fuxensis.*

⁶ GEARY, *Furta sacra*, p. 37.

L'idea di Geary invece è che le persone erano colpite dal morbo altrove; si potrebbe accettare tale interpretazione se al sostantivo *ecclesia* si attribuisce il senso generico di territorio pertinente ad una parrocchia, ma poiché poco dopo il brano citato troviamo l'espressione: *homines offerunt in loco aut, sicut dicitis, in locis ... quędam donaria* (1, 15-16), sembra che Agobardo voglia indicare che le convulsioni (una delle forme di *percussiones*) avvenissero proprio all'interno delle chiese, nelle quali poi le persone si recavano in pellegrinaggio recando offerte, probabilmente per timore di venire colpite da analoghe manifestazioni patologiche. Un altro aiuto all'interpretazione in questo senso, ce la dà la lettera che Amolone, il successore di Agobardo, scrisse al vescovo di Langres, della quale parleremo più dettagliatamente nel paragrafo 8.4. *Amolone ed i casi di Digione*, in cui si dice chiaramente che i fenomeni avvenivano presso il sepolcro di san Firmino.

Tuttavia Agobardo espone sinteticamente i dati in suo possesso, proprio come farebbe un medico che stila una relazione per descrivere una patologia, di cui individua il quadro clinico, i luoghi, l'incidenza dei casi, l'anamnesi dei pazienti, la sintomatologia, l'età e la tipologia dei soggetti colpiti, l'evoluzione e i precedenti del fenomeno. I dati sintetizzati da Agobardo sono:

- Si registra la presenza di alcuni casi di convulsioni (*quędam percussiones*, 1, 3) concentrati nella zona di Uzès, nella chiesa dove si venerano le spoglie di san Firmino e in altre chiese della diocesi di Narbona;
- Nessuno dei soggetti è morto, nessuno prima è stato guarito da malattie (*nec tamen aliquem mori ... nec tamen quemquam alia ante infirmitate languentem curari*, 1, 13-14).
- Le convulsioni comportano perdita dell'equilibrio dei soggetti (*ita ut caderent quidam more epilepticorum uel ... ꝑorum quos uulꝑus demoniacos putat uel nominat*, 1, 7-8; *quod pueros, puellas et hebetes, deicere videtur*, 11, 5-6);
- Si evidenzia la comparsa di macchie cutanee simili a quelle provocate da un'ustione prodotta dallo zolfo (*in corporis hominum stigmata exustionis, quasi si sulphur arsisse in locis illis contigisset*, 1, 11-12; *uidetur maculis exustionis notare*, 11, 6);
- Si osserva l'età pediatrica dei soggetti colpiti e la presenza fra questi di disabili psichici (*pueros, ac puellas et hebetes*, 11, 6).

Le manifestazioni descritte potrebbero effettivamente essere ricondotte a diverse patologie; i sintomi e l'età clinica potrebbero far pensare ad un'epidemia di una comune malattia esantematica infantile, ma Agobardo è chiaro: parla solo di alcuni casi.

Si potrebbe anche trattare di una delle prime attestazioni dell'ergotismo, noto anche come *fuoco di sant'Antonio*⁷, malattia dovuta ad un fungo, la *clauiceps purpurea*, che attacca la segale, un cereale con cui normalmente si faceva il pane nel Nord Europa, la cui ingestione provoca uno stato tossico. Esso può essere convulsivo o gangrenoso, provoca allucinazioni ed è spesso letale. Prima della sua classificazione, spesso la malattia era scambiata per attacchi del demonio⁸. Forse, nei casi descritti da Agobardo, si deve supporre una lieve intossicazione, in quanto egli riferisce che nessuno dei soggetti colpiti morì. Il fatto che essi siano in età pediatrica potrebbe far supporre che furono vittime di un'intossicazione dovuta ad alimenti destinati appunto al consumo infantile.

Altra malattia che si potrebbe individuare nei sintomi descritti è la sclerosi tuberosa o sindrome di Bourneville-Pringle, una malattia genetica ereditaria o anche spontanea piuttosto rara (10-16 nati su 100.000), che fra le manifestazioni ha epilessia, convulsioni, ritardo mentale, adenomi sebacei, fibromi periungueali, macchie cutanee. Le crisi epilettiche sono il primo sintomo in circa l'80% dei casi e si manifestano di solito nella prima infanzia, ma in alcuni casi l'esordio non si verifica prima del secondo o terzo decennio di vita. Nel 40-50% dei pazienti è presente un grave ritardo mentale, completano il quadro clinico macchie epidermiche di vario tipo, in particolare i sintomi tipici dell'adenoma sebaceo, con ghiandole

⁷ La stessa denominazione popolare di *fuoco di Sant'Antonio* è utilizzata per l'*herpes zoster*, un'infezione dei gangli spinali, determinata dallo stesso virus della varicella, ma che non ha carattere epidemico.

⁸ D. COLELLA, *Le epidemie di ergotismo nell'XI secolo*, in «Pagine di Storia della Medicina», Istituto di Storia della Medicina dell'Università di Roma, vol. 13, 1969, 68-77 evidenzia che non si conoscono fatti epidemici della malattia relativi al periodo italo-romano e ai primi secoli dopo Cristo. Le prime notizie su vere e proprie epidemie di ergotismo sono piuttosto tarde. La malattia si manifestò per la prima volta in Francia (nazione preferita dalla malattia) intorno al 590 dell'era cristiana. Per due secoli non se ne fa menzione, finché riappare nell'anno 857. Se ne trova un ricordo in *Annales Xantenses*, B. DE SIMSON ed., *MGH, Scriptores*, II, 12, Hannover - Lipsia 1909, p. 18: a. 857, *Plaga magna vesicarum turgentium grassatur in populo, et detestabili eos putredine consumpsit, ita ut membra dissoluta, ante mortem, deciderent*. Siamo abbastanza vicini al periodo in cui Agobardo compose il testo della lettera a Bartolomeo, in cui le manifestazioni della malattia erano ancora sconosciute. Bisogna giungere al 1089 per avere la prima impressionante descrizione della più spaventosa epidemia dell'XI sec. da parte di SIGEBERTUS GEMBLACENSIS, *Chronica*, a. 1089, PL 160, MIGNE ed., Parigi 1854: *Annus pestilens, maxime in occidentali parte Lotharingiae; ubi multi, sacro igni interiora consumente computrescentes, exesis membrum instar carbonum nigrescentibus, aut miserabiliter moriuntur, aut manibus et pedibus putrefactis truncati, miserabiliore vite reservantur, multi vero nervorum contractione distorti tormentantur*. Interessante è il fatto che la malattia comporta anche disturbi psichici.

tumorali benigne di colore rosso acceso, rossobrunastro o arancio-rosaceo, disposte soprattutto sul viso⁹.

Non potremo sapere di quale malattia si sia trattato, ma l'acutizzazione dei sintomi in presenza delle reliquie di san Firmino affiancherebbe alla malattia una componente di tipo etno-culturale del fenomeno¹⁰.

Tutto il Medioevo è costellato da fenomeni simili a quelli descritti da Agobardo, a partire dalle convulsioni della donna posseduta guarita da san Cutberto nel VII sec.¹¹, per finire al secolo dei Lumi, quando, intorno al 1730, si diffuse il fenomeno dei convulsionari del cimitero di Saint-Médard, un fenomeno di fanatismo religioso collegato a certe frange gianseniste, che si prolungò fino alla Rivoluzione¹². Quasi sempre i soggetti vittime delle convulsioni sono donne e bambini; infatti, secondo la medicina medievale, derivata da quella greca, la complessione dei bambini era assimilabile a quella femminile, perché in entrambi la presenza di flegma era prevalente¹³.

L'impossibilità nel Medioevo di ricondurre i fenomeni descritti ad un quadro clinico poteva indurre il vescovo Agobardo a vedere nelle manifestazioni un intervento diabolico ed interpretarlo con i suoi strumenti culturali.

8.2. I mittenti

Come ho anticipato, i firmatari della lettera sono tre: oltre allo stesso Agobardo, sono nominati Ildegiso e Floro. Di Ildegiso (*Hildigisus*) non abbiamo nessun'altra notizia. Era probabilmente un canonico di Lione, come desume Baluze dal fatto che il suo nome segue quello di Agobardo e precede quello di Floro, che fu solo diacono¹⁴.

⁹ M. RODRÍGUEZ GÓMEZ, *Definition and Criteria for Diagnosis*, in M. RODRÍGUEZ GÓMEZ - J.R. SAMPSON - V. HOLETS (a cura di), *Tuberous Sclerosis Complex*, Oxford University Press 1999, pp. 10-13.

¹⁰ Come si evidenzia in G. DUBY - M. PERROT, *Storia delle donne in Occidente. Il Medioevo*, vol. 2, Laterza, Bari 2005, p. 520, il linguaggio convulsionario è provocato dagli stessi luoghi della Passione o dal ricordo che ne desta un crocifisso o le reliquie di un martire. Nel caso riferito da Agobardo, i convulsionari erano bambini e perciò anche più suggestionabili.

¹¹ BEDA VENERABILIS, *Vita metrica sancti Cuthberti episcopi Lindisfarnensis*, PL 94, XIV, coll. 583A-583C.

¹² M. R. A. HENRION, *Storia universale della Chiesa dalla predicazione degli Apostoli fino al pontificato di Gregorio XVI*, Milano 1841, vol. XI, lib. 91, pp. 289-297.

¹³ A. GIALONGO, *Il bambino medievale* (1990), Dedalo, Bari 1997², pp. 100-102.

¹⁴ BALUZE, *Notae*, PL 104, col. 0180C. *Hildigisus. Hinc constat hunc Hildigisum fuisse ex clero Lugdunensi. Et haud dubie presbyter erat, cum post illum nominetur Florus, qui diaconus tantum fuit.*

Floro (*Florus Lugdunensis*, 795 ca. – 860 ca.)¹⁵, teologo, esegeta, filologo, fu il segretario di Agobardo e dei suoi successori, i vescovi Amolone e Remigio. Il primo dato certo della sua presenza e della sua attività a Lione è proprio questa lettera, che si ritiene risalga all'828-829¹⁶. Niente di certo sappiamo sulla sua origine, che alcuni studiosi ipotizzano lionese¹⁷. Di lui parla Walafrido Strabone in una lettera in versi indirizzata ai vescovi Modoino ed Agobardo, nella quale compaiono giochi di parole e doppi sensi riferiti al nome Floro¹⁸. Estremamente erudito, capo della scuola della cattedrale, Floro fu uno dei protagonisti della rinascita culturale di Lione del IX sec. Tafel dedica a *Florus magister* un articolo, nel quale mette in luce la sua attività di filologo e restauratore di codici, iniziata probabilmente al seguito di monaci spagnoli di stanza a Lione¹⁹; inoltre cita brani delle sue lettere, dalle quali traspare la consapevolezza che Floro aveva dell'importanza del suo lavoro²⁰; probabilmente Agobardo non avrebbe potuto svolgere la sua opera senza l'apporto di un collaboratore come Floro. Quasi certamente questi conosceva il greco, infatti, intorno alla metà del IX sec. studiò il codice bilingue dei Vangeli e degli Atti degli Apostoli, noto attualmente come *codex Bezae*²¹. La collezione di canoni (*De coertione Iudaeorum* e *De auctoritate ac firmitate iudicii et testimonii episcoporum*, Berlin ms. 83) compilata dal diacono fu utilizzata da Mommsen per la sua edizione del Codice di Teodosio²².

Floro fu un eclettico, l'attività di glossatore, revisore, compilatore di *excerpta*, commentatore, restauratore si può ancora apprezzare, perché numerosi codici, conservati a

¹⁵ Indicazioni bibliografiche su Floro in *Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters*, database della Bayerische Akademie der Wissenschaften, <http://www.repfont.badw.de/F.pdf>.

¹⁶ VAN ACKER, *Agobardi*, p. XLIII.

¹⁷ Questo farebbe pensare l'appellativo di *Lugdunensis* col quale egli è sempre indicato ed egli stesso utilizza, come avviene nel distico conclusivo al suo commentario delle epistole di san Paolo: *Ex dictis patrum diversit catholicarum / Haec Lugdunensis Florus collegit in unum*, in S. TAFEL, *The Lyons scriptorium*, in *Paleographia Latina*, a cura di W. M. LINDSAY, vol. 4, Oxford University Press 1925, p. 40.

¹⁸ WALAFRIDUS STRABO, *Carmen ad Modoinum et Agobardum episcopos*, E. DÜMMLER ed., *MGH, Poetae*, II, p. 357, vv. 17-24: “*At de flore nouo, qui uos penes ortus odorem / prodit ubique sui, haec loca rumor alit. / Flora uenit quondam, dum singula quaeque deorum / sunt allata, iugis prata tymumque gerens. / Huic Floro melius sententia chisticolarum / Attribuit quicquid dogmate et ore uiret. / Nam hic Florus florem sequitur de germine lesse / et tradit quod amans attulit ille homini*”.

¹⁹ TAFEL, *The Lyons scriptorium*, pp. 40-49, dove l'autore dell'articolo descrive i marchi e le particolarità linguistiche che fanno riconoscere gli interventi di Floro.

²⁰ Molto interessante risulta quanto dice Floro nella lettera che scrive a Eldrad, abate di Novalesa: *Fateor ualde mihi molesta et grauis extitit multorum codicum perplexa et mendosa uarietas quae dormitantium librorum exorta uitio, imperitorum cotidie ignauia alitur ac propagatur*, riportato da TAFEL, *The Lyons scriptorium*, p. 42, che testimonia la sua raffinata sensibilità di filologo.

²¹ W. BERSCHIN, *Medioevo greco-latino* (1980), Liguori, Napoli 1989, p. 164.

²² S. TAFEL, *The Lyons scriptorium*, p. 44.

Lione, a Parigi, a Berlino, per un totale di 23 manoscritti, portano notazioni scritte dalla sua mano o suoi restauri; ne ricordo alcuni:

- Lyon, Bibliothèque Municipale, ms. 484, con la seconda parte dell'*Expositio epistolarum beati Pauli*, autografo;
- Lyon, Bibliothèque Municipale, ms. 375, *Lex Romana Wisigothorum*, in parte copiato da Floro e con sue annotazioni;
- Lyon, Bibliothèque Municipale, ms. 478, *De Consensu Evangelistarum* e *Sermones* di Sant'Agostino e di Massimo di Torino, scritto nel VI sec., ma con tracce di restauro risalenti al IX sec. probabilmente dalla sua mano;
- Lyon, Bibliothèque Municipale, ms. 600, *Epistolae* di Girolamo, del VI sec.;
- Lyon, Bibliothèque Municipale, ms. 604 del VII sec., *Sermones* di Agostino;
- Lyon, Bibliothèque Municipale, ms. 607, primi 5 libri del *De civitate Dei* di Agostino, del VI sec., che secondo C. Charlier servirono a Floro per comporre l'*Adversus Ioannis Scoti Erigenae erroneas definitiones*²³;
- Lyon, Bibliothèque Municipale, ms. 610, *Contra Faustum* di Agostino, utilizzato per la composizione del *Liber contra Iudaeos* o *De coertione Iudeorum* di Floro;
- Par. Lat. 1622, BNF, conosciuto come *Codex Agobardinus* appartenuto ad Agobardo e forse scritto di suo pugno, che conserva l'*ex voto* iniziale di Agobardo e contiene il *corpus* delle opere di Tertulliano, con note e correzioni di mano di Floro;
- Berlin, ms. 83, in semi-onciale, contenente leggi canoniche, reca correzioni di mano di Floro.

Molti dei manoscritti risalenti al IX sec. della Biblioteca Municipale di Lione si collocano tra l'825 e l'860, il periodo di attività di Floro. Questa sua importante presenza convinse Charlier ad attribuire proprio a Floro “la paternité presque exclusive des écrits sortis de la plume des trois évêques de Lyon, Agobard, Amolon et Remi”²⁴.

Più probabilmente il suo compito fu quello di selezionare i materiali bibliografici, cioè le citazioni bibliche, patristiche e di autori non canonici che i vescovi lionesi che lo ebbero a fianco utilizzarono per comporre le loro opere.

²³ C. CHARLIER, *Les manuscrits personnels de Florus de Lyon et son activité littéraire*, in «Mélanges E. Podechard», 1945, pp. 71-84.

²⁴ VAN ACKER, *Agobardi*, p. XX.

Nondimeno, lo stesso Floro fu autore di varie opere. Nella *Patrologia Latina* compaiono a suo nome: *Adversus Ioannis Scoti Erigenae erroneas definitiones liber* (852), su commissione della chiesa di Lione; *Capitula ex lege et canone collecta*, testo tratto dal *De coertione Iudaeorum*; *Carmina religiosa*; *Carmina varia*; *Epistola ad imperatricem Iudith* (di incerta attribuzione perché pare che il Giulio Floro della lettera non sia lo stesso Floro di Lione); *Liber de electionibus episcoporum*; *Opusculum de expositione missae*; *Sermo de praedestinatione*²⁵ (849) contro le teorie di Gotescalco; mancano il *De fugiendis contagiis Iudaeorum*²⁶; l'*Epistola ad Hyldradum abbatem*²⁷; l'*Epistola Gratias omnipotenti Deo*²⁸, di un monaco anonimo, forse Floro. Gli *Opuscola adversus Amalarium*²⁹ e l'*Invectio canonica Martini papae in Amalarium officigraphum*³⁰ contengono la sua presa di posizione contro Amalario di Metz, sostituto di Agobardo nel periodo dell'esilio di questi tra 835 e 838, che riuscì a far incriminare per eresia, a causa delle idee che Amalario professava circa il triforme corpo di Cristo, secondo l'interpretazione allegorica della divisione dell'ostia in tre parti che fa l'officiante al momento della Comunione che questi proponeva e le cui innovazioni nella liturgia lionese spinsero Agobardo a scrivere *Contra libros quattuor Amalarii*, opera datata tra l'835 e l'838³¹. Per solidarietà, anche Floro unì il suo disappunto a quello del suo vescovo. Infatti, dopo che nell'835, il sinodo di Thionville (in tedesco Diedenhofen) depose Agobardo, Floro scrisse in versi la *De iniusta vexatione ecclesiae Lugdunensis*³², contro il vescovo Modoino che aveva chiamato in giudizio alcuni rappresentanti del clero lionese, difendendo le libertà ecclesiastiche della chiesa lionese.

Floro fece sentire la sua voce anche circa la questione della successione al trono di Ludovico il Pio, quando scrisse la *Querela de divisione imperii*³³, in cui disapprovava la rottura della concordia tra Ludovico il Pio ed il figlio Lotario; inoltre completò il

²⁵ Vedi FLORUS LUGDUNENSIS, *PL* 119, coll. 11-429B.

²⁶ B. BLUMENKRANZ, *Deux compilations canoniques de Florus de Lyon: De Coertione Judeorum et De fugiendis contagiis et l'action anti-juive d'Agobard*, in «Rev. hist. droit franc, étr.», ser. IV, 33, 1955, pp. 560-567.

²⁷ FLORUS LUGDUNENSIS, *Epistulae*, E. DÜMMLER ed., *MGH, Epist.*, 5, 1899, pp. 340-343.

²⁸ A. WILMART, *Une lettre sans adresse écrite vers le milieu du IX^e siècle*, in «Revue bénédictine», 42, 1930, pp. 153-157.

²⁹ FLORUS LUGDUNENSIS, *Epistulae*, E. DÜMMLER, *MGH, Epist.*, 5, Berlin 1899, pp. 267-273 b.

³⁰ A. WILMART, *Un lecteur ennemi d'Amalare*, in «Revue bénédictine», 36, 1924, pp. 326-327.

³¹ Ho già trattato dell'eresia di Amalario nel par. 7.1. *I cinque scritti antigiudaici di Agobardo*, e note.

³² FLORUS LUGDUNENSIS, *Carmina uaria*, E. DÜMMLER ed., *MGH, Poetae aevi carolini*, II, XV, Berlin 1884, pp. 553-559, vedi pure *PL* 119, col. 253C.

³³ FLORUS LUGDUNENSIS, *Carmina uaria*, E. DÜMMLER ed., *MGH, Poetae aevi carolini*, II, XVI, pp. 559-564.

Martirologio di Beda, aggiungendovi dei giorni e ampliandone alcune sezioni³⁴. Non si hanno più notizie di lui a partire dall'852, per cui presumibilmente la morte deve essere occorsa di lì a qualche anno, forse intorno all'860.

8.3. Il destinatario

Bartolomeo (827-840 o forse 844), vescovo di Narbona, come Agobardo fu uno dei sostenitori della causa di Lotario nella controversia circa la successione al trono di Ludovico il Pio. Fu il papa Sergio II (844-847) a giudicare Bartolomeo, Agobardo ed Ebbone, vescovo di Reims, tutti condannati all'esilio nel febbraio dell'835 nel sinodo di Thionville per aver infranto il patto di fedeltà all'imperatore ed aver consigliato la tragica deposizione di Ludovico il Pio a St-Médard (833). Bartolomeo aveva accompagnato Lotario in Italia l'anno successivo, forse insieme ad Agobardo, che fu reintegrato sul seggio vescovile di Lione già nell'838, gli altri due vescovi dovettero aspettare dopo l'840 per la cancellazione della condanna. Infatti, Ebbone e Bartolomeo avevano ripreso possesso della loro sede nel dicembre dell'840 grazie all'interessamento di Lotario, ma già nell'841, vista l'opposizione di Carlo il Calvo, futuro imperatore da loro lungamente osteggiato, entrambi avevano dovuto di nuovo abbandonare le rispettive sedi di Reims e Narbona. Nonostante le pressioni di Lotario e del suo luogotenente Drogone, il papa Sergio, sia per la riassunzione anticanonica, sia per l'evidente opposizione di Carlo, preferì che i due vescovi rimanessero nella sola comunione laica fino a quando la loro posizione non fosse stata esaminata da un concilio³⁵.

L'amicizia con Bartolomeo ed altri vescovi del Sud della Gallia è uno degli argomenti utilizzati da Rubellin per sostenere l'origine meridionale di Agobardo dalla Settimania (Gallia meridionale) e non dalla Spagna, come ritenuto comunemente³⁶.

³⁴ J. DUBOIS – G. RENAUD, *Edition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus*, Paris 1976.

³⁵ *Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, L. DUCHESNE ed., vol. II, E. Thorin, Paris 1892, p. 90, XVI: *Post haec vero, Ebbo quidam et Bartholomeus archiepiscopi, qui pro criminibus suis, privato honore, ab ecclesia fuerant expulsi, sanctissimo pontifici postulabant ut eos reconciliare ac pallium eis tribuere dignaretur. Quos etiam idem praesul nec communionem inter clericos dignos esse suscipere dicebat, sed inter communem populum communicandi licentiam tantummodo habent.*

³⁶ Vedi *Introduzione: Dati biografici*.

8.4. Amolone e i casi di Digione

L'esperienza acquisita da Agobardo sin dagli inizi della sua carriera in materia di lotta alle superstizioni e agli inganni diabolici (vedi *De grandine et tonitruis*) probabilmente gli fece acquistare fama: il vescovato di Lione divenne un punto di riferimento per gli altri vescovi che s'imbattevano in fenomeni soprannaturali di dubbia interpretazione.

Tale fama non si arrestò con la morte di Agobardo, ma continuò anche per il suo successore, Amolone, che fu anche stretto collaboratore di Agobardo, come dimostra una lettera scritta da Amolone³⁷, tramandata dallo stesso codice *Pf* che contiene anche il *De quorundam inlusione signorum* di Agobardo indirizzato a Bartolomeo di Narbona (fol. 5r-8r)³⁸.

Anche la lettera di Amolone fu scritta per un caso simile a quello trattato da Agobardo nel *De quorundam inlusione signorum*, poiché fu interpellato da un collega, Teobaldo, vescovo di Langres, a proposito di curiosi fenomeni che si stavano diffondendo a Digione e in altre località, a partire dalla chiesa di san Benigno martire, che avevano come protagoniste alcune donne (*miseræ mulierculæ*), anch'esse vittime di strani malori (*percussiones*), che le facevano svenire.

Quando si riavevano dagli svenimenti, le donne non mostravano nessun danno fisico, ma una forza misteriosa impediva loro di tornare a casa e di allontanarsi dalla chiesa dove era avvenuto il fenomeno. Amolone ipotizzava per questi fenomeni due possibili origini: o l'intervento demoniaco o una simulazione da parte delle vittime. Per capire se fosse una finzione, egli suggeriva di utilizzare il sistema che aveva visto adoperare dal vescovo Agobardo di buona memoria, quando si presentavano dinanzi a lui delle persone che si

³⁷ Cod. *Pf* (fol. 1r-5r), Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 717, X sec. *in*. Esso consta di appena 9 fogli. Il principale testimone di Agobardo, il ms. *P* è antecedente, ma errori disgiuntivi testimoniano che *Pf* non ha rapporti con *P*, vedi VAN ACKER, *Agobardi*, pp. LIV-LV, l'editore è convinto che si tratti di una copia del documento originale, in quanto allegato alla lettera di Amolone a Teobaldo, vescovo di Langres, concernente reliquie sospette, in *Amolonis episcopi Lugdunensis epistola ad Theobaldum Lingonensem episcopum*, E. DÜMMLER ed., *MGH*, 5, *Epp.* III, t. 2, Berlin 1899, pp. 363-368, che fu scritta approssimativamente tra l'841-844; la datazione si colloca tra l'ascesa al seggio vescovile di Amolone e la morte di Bartolomeo, il vescovo di Narbona (tra l'840 e l'844), che al momento in cui è scritta la lettera di Amolone, è dato ancora come vivente.

³⁸ I due testi non si trovano uniti per caso: "*la lettre d'Amolon à Thibault était originellement, à titre consultatif, accompagnée d'un exemplaire de celle d'Agobard à Barthélemi*" in VAN ACKER, *Agobardi*, p. LV, che è convinto che il testo di Agobardo allegato alla lettera di Amolone sia una copia dell'originale depositato nella cancelleria vescovile di Lione. Che i due testi siano stati complementari lo dice lo stesso Amolone alla fine della sua lettera: "*Misimus uobis etiam exemplar epistolæ præfati pii patris et nutritoris nostri ad iam dictum Narbonensem episcopum*" in *MGH*, 5, *Ep.* III, t. 2, p. 368.

spacciavano come possedute dal demonio (*daemoniacos advexaticios*³⁹). Agobardo, a furia di percosse e frustate, faceva confessare l'inganno ai simulatori, che cercavano con quell'espedito soltanto di trovare un rimedio alla loro miseria. Dopo simile trattamento, i falsi indemoniati subito apparivano liberi da ogni possessione. Nella sua parrocchia a Lione, i vescovi erano ormai diventati esperti di questi casi⁴⁰.

Amolone rivela particolari interessanti per la nostra ricerca perché nella lettera ricorda che casi simili a quelli di Digione erano avvenuti anche al tempo del suo predecessore di pia memoria, presso il sepolcro di san Firmino (*Fermini*), in una città non lontana dai confini di Lione, chiamata Uzès, in cui si ebbero *percussiones* ed *elisiones* (6, 22, forse errore di un copista, mentre nel resto della lettera si ha correttamente *inlusiones*)⁴¹.

Diversamente che a Digione, a Uzès, sui corpi di coloro che cadevano colpiti dalle convulsioni si trovavano segni di bruciature, come se fossero state prodotte da zolfo. Amolone riferisce che in conseguenza di simili fenomeni, le persone spaventate portavano molti doni e affollavano la chiesa dove essi si erano verificati (*gregatim ecclesiam frequentarent*). Il vescovo Bartolomeo, ricordato ancora come vivente al momento in cui Amolone sta scrivendo la sua lettera, si rivolse allora ad Agobardo e, dietro suo consiglio, predicò ed ordinò che quel luogo, che avevano cominciato ad affollare in modo del tutto superstizioso, non fosse più frequentato e che chiunque si fosse recato lì distribuisse beni ai poveri e nelle opere di misericordia. Quando ciò fu fatto, subito lì e negli altri luoghi in cui si erano verificate cose simili, finì tutto quell'inganno e il popolo fedele tirò un sospiro di sollievo.

Come il suo predecessore, Amolone biasima il fatto che anche nei luoghi sacri vi siano alcuni che *turpis lucri gratia* non proibiscano lo svolgimento di tali manifestazioni, ammonendo il popolo all'osservanza religiosa, ma addirittura le istighino per trarne guadagni.

³⁹ Si noti il suffisso *-icius* dell'aggettivo *advexaticius*, la cui unica attestazione è nella lettera di Amolone, esso indica la simulazione della *vexatio* (tormento, oppressione) diabolica. A proposito della specializzazione del significato di tale suffisso rimando al paragrafo 3.3. *La pluralità del linguaggio*.

⁴⁰ *Amolonis episcopi Lugdunensis epistola ad Theobaldum*, 5, 10-14, p. 366: *Haec de fictione talium inlusionum et insana quorundam cupiditate nequaquam in huius responsionis nostrae serie diceremus, nisi talia tempore pii patris et antecessoris nostri ita certissime in quibusdam homunculis, tam uiris quam feminis, intra parroechiam nostram experti essemus, ut de his nullatenus dubitare permittamur*.

⁴¹ *Ibidem*, 6, 19-20: *Scimus etiam ciuitatem quandam haut non longe a nostris finibus, quae Ucetia nuncupatur*.

8.5. Linguaggio tecnico e cautele religiose

Il lessico del testo presenta vocaboli che hanno specializzazioni semantiche, di cui riporto le occorrenze:

- il sostantivo *percussiones*⁴² ha 6 occorrenze, sempre al plurale (1, 6. 23; 2, 3; 4, 4; 8, 10; 10, 2), indica gli effetti fisici prodotti sugli esseri umani da cause soprannaturali. Le *percussiones* possono manifestarsi come: attacchi di tipo convulsivo come quelli epilettici o causati da possessioni diaboliche (*more epilepticorum uel eorum quos uulgus demoniacos putat uel nominat*, 1, 6-7); punizioni divine e malattie (*correptiones, infirmitates*, 3, 5; 9, 2); morte (*mors*, 5, 2); piaghe (*plagae*, 8, 11); depressioni (*languores*, 9, 10); uno spirito maligno che causa infermità (*spiritum infirmitatis*, 9, 12); terrore dei patimenti (*terrores tribulationum*, 10, 1). Equivalenti alle *percussiones*, che colpiscono le persone, sono le *inmissiones per angelos malos*, (8, 13-14), che riguardano gli eventi atmosferici disastrosi (citazione già utilizzata in *De grand.*, 5, 20-21)⁴³.

Il campo semantico di *percussiones* comprende altri vocaboli:

- il sostantivo *percussor* compare 4 volte, (2, 12 con due occorrenze in poliptoto; 2,16; 8, 20 in cui cita Par. 28, 22-23), indica uno spirito maligno che agisce col permesso di Dio;
- il verbo *percutio*, nella diatesi attiva e passiva (*percusserit*, 10, 12; *percussus*, 4, 11; *percussi*, 5, 4. 6; *angeli percutientis*, 5, 6; *ad percutiendum*, 7, 2; 9, 2; *percussa est*, 8, 11; *percutiuntur*, 12, 2).

L'altra tipologia di fenomeni registrata ad Uzès comprende:

⁴² Nel latino classico la *percussio* è propriamente il rumore prodotto dalle dita quando colpiscono qualcosa, ha anche attinenza al campo musicale, riguardando il ritmo e l'accentazione (*ictus*), mentre il *percussor* è colui che materialmente vibra un colpo che ferisce, vedi E. FORCELLINI, *Lexicon totius Latinitatis*, t. III, p. 636.

⁴³ In DU CANGE, t. 4, col. 300c, *immissio* è sinonimo di *exactio*, *uiolentia*, ἐνέργεια, mentre in NIERMAYER, *Lexicon minus*, p. 511, il significato è quello di lasciar passare o entrare. In FORCELLINI, *Lexicon*, t. III, pp.725-726, l'idea trasmessa dal sostantivo *immissio* e dal verbo *immitto* è quella di qualcosa che si fa spazio, anche con la forza, per entrare o per uscire da un luogo. Anche in questo caso, il significato dato da Agobardo amplia quello del vocabolo.

- il sostantivo *inlusio*⁴⁴, compare una sola volta, nel titolo dell'opera, all'ablativo. Indica la natura allucinatoria di fenomeni prodotti da interventi diabolici, che possono avere in alcuni casi anche conseguenze fisiche. La *inlusio* può determinare sensazioni dolorose, come se si fosse colpiti da pietre o da frustate, che possono lasciare segni fisici o vi può essere assenza di essi (*multos ... a daemonibus lapidibus et fustibus cęsos et in nullo lęsos, aliquos tamen inlusos et lęsos*, 7, 2-5).

In questo campo semantico si pongono:

- il participio *inlusos*, 7, 5;
- il gerundio *ad inludendum*, 7, 2.

Altri vocaboli o locuzioni di tipo specialistico sono:

- *sanitatum signa*, 7, 14 o *signa sanitatum*, 1, 20-21 e 12, 8, indicano le guarigioni miracolose;
- *uanos terrores ... uanis miraculis*, 7, 16, sono fenomeni complementari tra loro, in quanto le persone non dotate di salda fede si fanno suggestionare o da paure immotivate o credono a trucchi e falsificazioni;
- *stigmata exustionis*, 1, 11; *maculis exustionis*, 11, 6, sono i misteriosi segni che compaiono sulla pelle delle persone coinvolte nei fenomeni di Uzès, simili a piaghe lasciate dalle ustioni.

Il linguaggio quindi utilizza termini specialistici desunti dalle Scritture e dalla letteratura patristica, come *signa sanitatum* (5 occorrenze) o *sanitatum signa* (5 occorrenze)⁴⁵, ed altre elaborate dallo stesso Agobardo, come credo che sia il particolare e limitato uso che

⁴⁴ L'*inlusio* o *illusio* nel latino classico fa riferimento ad una figura retorica affine all'ironia, alla quale però si associa l'irrisione, determinando il sarcasmo, vedi FORCELLINI, *Lexicon*, t. II, p. 715. Nel latino medievale si associa a questo significato anche quello di miraggio, allucinazione, vedi NIERMAYER, *Lexicon minus*, p. 510.

⁴⁵ Oltre che due volte in Agobardo, da una ricerca svolta la forma *signa sanitatum* ricorre in BEDA VENERABILIS, *Vita Cuthberti*, cap. 41 e *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 4, 28, 3; la forma *sanitatum signa* è presente una volta in Agobardo e inoltre in NOVATIANUS, *De Trinitate liber*, cap. 12; ISIDORUS HISPALIENSIS, *De fide catholica*, 1, 16 e in *Hymnodia Hispanica*, *Hymn.* 146, 31 (fonte Brepols Database). Ancora *signa sanitatum* compare in FLAVIUS LUCIUS DEXTER, *Chronicon*, 1 e *sanitatum signa* in LEO MARSICANUS, *Appendix al Chronicon* (fonte *Patrologia Latina Database*).

fa del vocabolo *inlusio* e dei suoi derivati, per descrivere un fenomeno ancora tutto da studiare, sebbene conosciuto, e che non ha riscontri nel campo scritturale.

Il diavolo, spiega Agobardo, ha sempre la volontà di nuocere, ma non sempre ne ha la possibilità, che gli viene concessa da Dio, in ragione dei suoi disegni imperscrutabili. Se Dio consente che si manifestino fenomeni come quelli indagati dal vescovo lionese, è perché desidera ammonire ed istruire gli uomini. Il valore *ad aedificandum* dell'intervento divino è spiegato nel paragrafo 11, 1-11. Agobardo quindi pensa che le manifestazioni di natura diabolica avvenute nella chiesa di san Firmino abbiano valore di *exemplum*, utile certamente per il fedele dotato di ragione, perché l'osservazione di tali manifestazioni deve suscitare in lui il timore di Dio, il quale "non permette che la tentazione superi il limite che possiamo tollerare"⁴⁶.

La citazione, desunta dalla prima lettera ai corinzi di Paolo (I Cor. 10, 13) è stata utilizzata anche da Origene⁴⁷ nel discorso che egli faceva per spiegare la presenza del male e del diavolo nel mondo⁴⁸. La concezione origeniana vede i diavoli come angeli decaduti, che hanno la facoltà di indurre gli uomini al peccato, solo se questi acconsentono e rifiutano l'aiuto offerto da Dio. La loro salvezza, tuttavia, non dipende esclusivamente dall'aiuto divino, perché anche gli sforzi umani hanno efficacia (a differenza di quanto sostenuto in seguito da Pelagio). Dio non offre aiuto agli uomini per evitare la tentazione, ma per resistere ad essa; la vittoria e la conquista della salvezza sarebbero, secondo Origene, frutto degli sforzi umani e le azioni degli angeli malvagi non servono a mettere alla prova i fedeli, ma hanno una specifica azione didattica⁴⁹.

La coincidenza delle affermazioni origeniane col pensiero agobardino mi sembra evidente: le vittime delle *percussiones* e della *inlusio*, presenti nella chiesa di san Firmino di Uzès, sono soggetti caratterizzati da una debolezza di fede e da una povertà di spirito: *pueros et puellas et hebetes* (11, 5-6), pertanto essi sono esposti agli attacchi del maligno e le loro sofferenze offrono materia di meditazione per i fedeli dotati di raziocinio. La presenza delle

⁴⁶ *De quorund. inl. sign.* 11, 8-9: *qui non permittit nos temptari supra id, quod ferre possumus.*

⁴⁷ ORIG., *De principibus*, 3, 2, 2. 3, in *Origenes Werke*, P. KOETSCHAU ed., vol. 5, GCS, Hinrichs, Leipzig 1913, pp. 248-250.

⁴⁸ *Vulg. Ps.* 77, 49: *immissiones per angelos malos.*

⁴⁹ A. TZVETKOVA-GLASER, "Evil is not nature": *Origen on Evil and Devil*, in E. KOSKENNIEMI – I. FRÖLICH a cura di, *Evil and Devil*, Bloomsbury Tautd Clark, London-New York 2013, pp. 186-188 e nota 46.

idee origeniane in Agobardo si spiega molto agevolmente, vista la presenza nella biblioteca della cattedrale di Lione di manoscritti di opere di Origene nella traduzione di Rufino⁵⁰.

Dopo essersi occupato della vicenda dei tempestari, probabilmente Agobardo era considerato l'esperto a cui il vescovo di Narbona, Bartolomeo, decide di rivolgersi; mentre nel *De grandine et tonitruis*, Agobardo aveva puntualizzato che la credenza superstiziosa nei tempestari era diffusa in tutta la popolazione, urbana e rustica, nel caso dei fenomeni descritti nel *De quorundam inlusione signorum* sembra che l'adesione sia più limitata, riguardando le fasce più deboli della popolazione, a partire dai bambini e dai minorati psichici, che come abbiamo visto, sono il bersaglio preferito del demonio. Da ciò si desume che per Agobardo la fede è una *virtus* propria dell'età adulta e della maturità psichica, una qualità che si acquista solo gradualmente e anche grazie allo studio e alla conoscenza.

Invece i soggetti colpiti dalle convulsioni e dalle bruciature sono assimilabili ai *simplices*, a quegli individui cioè che non hanno la capacità di comprendere i valori della fede per difetto di natura, permanendo così in un certo grado di non-umanità, infatti, nella visione degli autori dell'alto Medioevo l'uomo maturo, sano e libero nel giudizio è automaticamente cristiano e cattolico.

Nell'interpretazione che Rabano Mauro, un paio di decenni dopo quest'opera di Agobardo, fa del salmo 103, si analizzano i gradi della *bestialitas*, la condizione cioè di chi si trovi in peccato e che varia a seconda della capacità di retrocedere da tale condizione. Al sesto grado si pongono ebrei, gentili e *simplices*, come possono appunto essere i bambini e i minorati psichici, persone cioè non in possesso della fede, e dunque incapaci di accedere alle verità della medesima⁵¹.

La convinzione che le vittime dei fenomeni di Uzès siano comunque esseri imperfetti, appartenenti all'ampio strato sociale dei *simplices*, *idiotae*, *pauperes*, è ben lontana dalle idee che animeranno movimenti religiosi pauperistici posteriori, come quello dei patarini, degli

⁵⁰ Nella Bibliothèque Municipale di Lione esistono ancora oggi tre codici con opere di Origene; si tratta del ms. 402, contenente omelie sulla Bibbia dell'VIII-IX sec., del ms. 443 contenente omelie su Genesi, Esodo e Levitico, del VII-VIII sec. e del ms. 483 col testo de *In epistulam Pauli ad Romanos*, del V-VI sec.

⁵¹ TODESCHINI, *Raffigurazione degli Ebrei*, p. 1138, presenta un'analisi di Rabano Mauro circa il concetto di *bestialitas*, desunta dal commento che questi fa del salmo 103. La *bestialitas* ovvero la condizione peccaminosa dell'essere umano ha sette gradi diversi di gravità: il sesto grado comprende sia gli ebrei, sia i gentili, sia i *simplices*, cioè tutti coloro che sono accomunati dalla *infidelitas*. Se mi sembra ovvio che i non battezzati siano posti in questo grado alto della scala della *bestialitas*, meno ovvio è che si accomunino a questi i *simplices*, che possono aver ricevuto il battesimo. I bambini hanno una permanenza in questo stadio solo transitoria, perché la maturità consente di superare questa fase.

apostoli di fra' Dolcino o del francescanesimo rigorista dei cosiddetti fraticelli e nel Rinascimento dei movimenti riformisti, che individuavano proprio negli ultimi l'*ecclesia spiritualis* in contrapposizione alla *ecclesia carnalis* rappresentata appunto dagli ecclesiastici e dai notabili della società⁵².

Gli attacchi diabolici a questi esseri indifesi, avvengono, come ho detto, per fornire un esempio al *fidelis*, che dotato di ragione (*ratione praeditus*, 11, 8), nel vedere o sentire episodi di manifestazioni diaboliche come quelle di Uzès, deve provare in cuor suo il timore di Dio.

Agobardo conclude poi il pensiero precedente affermando che si deve provare timore di Dio quando da ogni parte e in ogni luogo siamo flagellati noi stessi o vediamo altri flagellati dalle zanne delle bestie (*sicut faciendum est etiam, cum bestiarum dentibus aut undecumque uel ubicumque flagellamur, uel alios flagellari conspiciamus*, 11, 9-11).

Se la prima parte dell'affermazione, nell'accennare al valore didattico degli attacchi diabolici si spiega col ricorso alle idee di Origene, più oscura è la seconda parte con l'accenno alle *bestiae*. Queste possono essere simbolo degli spiriti maligni che devono la loro *ferinitas* (*bestia mens irrationabilis*⁵³) alla condizione peccaminosa in cui vivono e che colpiscono quando riconoscono la *bestialitas* anche delle vittime, ma possono essere anche rappresentazione degli ebrei (*bestia, populus Iudaicus serviens*⁵⁴).

Lo stereotipo degli ebrei, che si viene a creare almeno dallo Pseudo-Beda nell'VIII sec. in poi, stabilisce un'identificazione tra questi e le *bestiae*. Le descrizioni degli animali nel salmo 103 erano interpretate come immagini allegoriche degli ebrei, rinviati alla *carnalitas* e all'incredulità imputate al popolo ebraico⁵⁵.

Un'altra interpretazione quindi potrebbe essere che la fine del paragrafo 11 dell'opera di Agobardo, con l'esplicito richiamo alle bestie che con le loro zanne dilanano noi stessi o altre persone, sia un riferimento autobiografico. Agobardo riteneva di aver subito aggressioni dagli ebrei coi quali era in conflitto e con queste affermazioni cerca di convincere se stesso e gli altri che i loro assalti erano stati utili a fortificare la sua fede e il suo timor di Dio.

⁵² TOCCO, *Storia dell'eresia nel Medioevo* (1884), Fratelli Melita, Genova 1989, pp. 157-259; sulla ideologia dei movimenti eretici pauperistici, vedi R. ORIOLI (a cura di), *Fra Dolcino. Nascita vita e morte di un'eresia medievale*, Europia, Novara 1988³; vedi A. ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Olschki, Firenze 2008, p. 178, per la differenza tra *ecclesia carnalis* e *spiritualis*.

⁵³ RABANUS MAURUS, *Allegoriae in universam sacram scripturam*, PL 112, 875C.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ TODESCHINI, *Raffigurazione degli Ebrei*, pp. 1137-1138.

Se questa parte della lettera rispondeva alle preoccupazioni del vescovo Bartolomeo circa il possibile dilagare dei fenomeni, che fino a quel momento avevano riguardato solo le categorie più deboli, allora questa frase invita ad avere un atteggiamento rassegnato e a riflettere sulla potenza di Dio sia quando vediamo che colpisce altri, sia che colpisca noi stessi.

Se invece è una riflessione di Agobardo sulla sua condizione personale, poiché si sente attaccato ingiustamente sia dagli ebrei sia dai *missi imperiales* venuti a redarguirlo per il suo proselitismo cattolico tra gli schiavi degli ebrei, la frase vuole essere l'autoconvincimento che anche quest'esperienza sgradevole è stata utile al suo essere buon cristiano.

Ciò che sembra preoccupare di più Agobardo, però, sono le elargizioni che gli abitanti del luogo riversano sulle chiese dove sono avvenuti i fenomeni, stimolo per la cupidigia e l'avarizia di sacerdoti che non hanno la debita reverenza per la chiesa.

La vicenda testimonia bene l'atteggiamento diffidente della chiesa ufficiale, non solo di quella lionese e non solo del Medioevo, di fronte a forme spontanee di religiosità popolare⁵⁶. Fenomeni come quelli di Uzès si sottraggono alle agiografie codificate e sono pericolosamente autonome; gli episodi di invasamento collettivo, addirittura con presenza di stimate intorno alle reliquie di alcuni santi, l'accorrere della popolazione nei luoghi di particolare devozione da parte delle comunità, le donazioni spontanee rendono le chiese dove si verificano tali manifestazioni molto ricche. Si potevano creare pericolosi precedenti, vista la diffusione delle chiese private, alle quali non a caso il vescovo lionese è nettamente contrario; egli, in diverse sue opere, sottolinea i diritti degli ecclesiastici contro quello dei signori laici, nelle cui mani, grazie a fenomeni come quelli descritti nell'opera, si verrebbe a concentrare un potere immenso, sia economico che psicologico, col controllo delle masse.

Agobardo doveva conoscere molto bene le ingenuità del popolino, visto che oltre dieci anni prima si era occupato di altre forme di superstizione popolare nel *Liber de grandine et tonitruis*⁵⁷, in cui criticava ugualmente le elargizioni che la gente, spaventata dalla possibilità

⁵⁶ Sull'ostilità alle forme di religiosità popolare da parte della Chiesa nel Medioevo ed oltre, vedi BOESCH GAJANO, *Uso e abuso del miracolo*, pp. 109-122. Per il rapporto tra comunità e santi protettori vedi pure P. BROWN, *Il culto dei santi*, pp. 53-65.

⁵⁷ *De grand.* in VAN ACKER, *Agobardi*, pp. 3-15, in cui Agobardo combatte la credenza popolare nell'esistenza dei tempestari, individui capaci di suscitare magicamente improvvise grandinate. Per quanto riguarda questo trattato, vedi il capitolo 3. *De grandine et tonitruis*.

di subire danni dalla grandine, volentieri pagava come tributo a quanti millantavano di saperla fermare, ma si sottraeva al pagamento delle decime alla chiesa⁵⁸.

Egli non considera le manifestazioni di Uzès come fenomeni religiosi, ma le vede come una speculazione commerciale. Questo accade a maggior ragione, se i protagonisti degli eventi soprannaturali sono i semplici e gli indifesi, che difficilmente sono riconosciuti come testimoni del divino da parte della Chiesa.

In genere, gli eventi prodigiosi che li vedono protagonisti sono quasi sempre considerati dalla religione ufficiale come fenomeni di isteria collettiva, di ignoranza, di speculazioni truffaldine o addirittura, nell'impossibilità di ricondurli ad una di queste tre cause, come opera del maligno.

Quando però alcuni fenomeni devono per forza maggiore essere presi in considerazione, a causa della grande presa che esercitano sulle folle, solo allora, se non si può spegnerne l'entusiasmo che li circonda con l'indifferenza o con la coercizione, si dà a quei fenomeni un riconoscimento ufficiale, che permetta di incanalarne la straordinaria potenza aggregatrice nei sicuri binari di una gestione controllata.

8.6. La struttura del testo

Dopo i saluti di rito al collega Bartolomeo indirizzati dai tre mittenti, Agobardo, Ildegiso e Floro (1, 1-3), segue una *praefatio - narratio* (1, 4-19) con la descrizione dei casi accaduti nella diocesi di Narbona, noti anche dalla testimonianza di un altro vescovo, e le loro conseguenze sulla popolazione.

La spiegazione dei fenomeni è data attraverso un sillogismo:

- 1) tali avvenimenti non avvengono per l'intervento di un santo, non essendoci né guarigioni miracolose, né altre grazie dispensate (1, 20-22);
- 2) nulla potrebbe avvenire senza il consenso di Dio (1, 23-24);
- 3) è evidente quindi che anche l'opera del diavolo, chiamato angelo persecutore in più luoghi del testo, è voluta dal Signore (1, 24-25).

Segue il ragionamento articolato nei soliti cinque punti entimematici.

Il primo *enthymema* dà la definizione generale (1, 25 - 27) in cui si evidenzia il potere di Dio, che si serve di qualunque mezzo *ad eruditionem et conuersionem populi* (1, 27).

⁵⁸ Vedi il paragrafo 3.3. *La pluralità del linguaggio* a proposito delle decime.

Segue una casistica impressionante di *exempla* (1, 28 - 3,2) desunta dalla Bibbia a sostenere tali affermazioni, consistente in un lungo elenco di esseri animati ed inanimati che il Signore usa come strumenti per castigare i malvagi, anche se per alcune tipologie è difficile reperire le fonti bibliche. Tra questi esseri c'è anche il diavolo che di natura ha la malizia, ma non il potere di agire, che riceve per volontà di Dio e questo è testimoniato da numerose opere, ben note a Bartolomeo, che possiede evidentemente i testi a cui fa riferimento Agobardo.

Nel secondo *enthymema* (3, 2 - 6), il vescovo lionese definisce la prima tipologia di manifestazioni nell'ambito delle *percussiones*, che riguarda i malanni (*correptiones*) che Dio ha inflitto anche alle persone virtuose, talvolta cagionati dall'intervento degli angeli buoni, talvolta da quelli malvagi, e se ne danno alcuni esempi tratti dall'Antico Testamento: Maria, Ozia, Nadab e Abiu, Oza, i Bethsamiti, i quinquagenari ed i loro soldati.

Nel terzo *enthymema* (7) dà poi la definizione del secondo tipo di manifestazioni (*inlusio*), che vede invece l'intervento del diavolo su persone deboli di mente o insicure nella fede che non trova riferimenti nella Bibbia. Al posto degli *exempla* che ci saremmo aspettati di trovare, abbiamo la dichiarazione di Agobardo che non è riuscito a trovare casi di questo tipo nelle Scritture, ma afferma che chiunque può verificare *de visu* la loro esistenza.

Nel quarto *enthymema* (8, 1-16), Agobardo definisce i casi presenti nelle Sacre Scritture di tormenti inflitti dal diavolo, col permesso di Dio, e dà gli esempi di esperienze dolorose subite sia da persone buone che malvagie (8, 16 - 10).

Per quest'ultima tipologia di fenomeni, fornisce un'altra imponente casistica tratta dall'Antico e dal Nuovo Testamento: le piaghe d'Egitto; Sara perseguitata dal demone Asmodeo; Achaz rovinato dagli dei pagani ai quali sacrificava; Giobbe privato dei beni e della famiglia dal diavolo invidioso della considerazione di cui godeva presso Dio; l'indemoniata guarita da Gesù; Fileto ed Ermogene consegnati da san Paolo alla punizione inflitta dal demonio perché bestemmiatori; i terrori che perseguitano chi non è in pace con Dio.

Il quinto breve *enthymema* (11) torna sulla questione dell'*inlusio*, spiegando che il diavolo, ricevuto il potere di tormentare, cerca di farlo soprattutto con le persone più deboli, *pueri, puellae, hebetes*, sulle quali può esercitare la sua fascinazione, poiché più facilmente si lasciano sedurre o cedono agli inganni. Si lascia intendere che su questi individui quindi il diavolo avrebbe quasi una certa autonomia di azione.

La *conclusio* (12) quindi esprime la necessità di porre fine alle donazioni spontanee che la gente sta facendo ai sacerdoti delle chiese dove si sono svolti i fenomeni, poiché essi non hanno diritto di accettarli, in quanto non c'è stata alcuna mediazione svolta dai sacerdoti per ottenere grazie e miracoli. Meglio distribuire quei doni ai poveri, perché accettarli significherebbe stimolare l'avidità o incentivare lo sperpero.

8.7. Traduzione: La natura ingannevole di certi miracoli. (A Bartolomeo)

Inscriptio, intitulatio salutatio

(I) Al reverendissimo ed amatissimo signore e fratello vescovo Bartolomeo¹, Agobardo, Ildegiso e Floro² augurano sempiterna salute nel Signore Gesù Cristo.

Praefatio-Narratio Abbiamo saputo che la vostra prudenza³ è preoccupata in relazione a come si debba interpretare il fatto che cominciarono a manifestarsi, in un luogo, delle convulsioni⁴, sicché alcuni cadevano al modo degli epilettici o di quelli che comunemente si considerano o chiamano indemoniati⁵. Anche un venerando fratello⁶ ci raccontò che questo succedeva soprattutto in una chiesa, dove si venera il corpo di un santo di nome Firmino⁷. E adesso, grazie a voi, scopriamo che accade ancora qualcosa di altro tipo, cioè che si vedono e si sentono, sui corpi degli uomini, dei segni di bruciatura, come se fosse accaduto che su quelle parti fosse bruciato lo zolfo⁸; tuttavia non ci è stato detto che qualcuno di questi sia morto, né che qualcuno, che soffriva già prima di qualche altra infermità, sia guarito. Persone di

¹ Vedi paragrafo 8.3. *Il destinatario*.

² Vedi paragrafo 8.2. *I mittenti*.

³ Il riferimento alla *prudencia* nelle espressioni di riguardo è utilizzato oltre che nei confronti di colleghi vescovi o *proceres* di palazzo, anche per lo stesso imperatore, vedi la nota 154 del capitolo 7. *De iudaicis suerstitionibus*.

⁴ *De quorund. inl. sign.* 1, 5, *percussiones*, nel significato di forte scuotimento era presente già nel latino classico; il termine potrebbe aver avuto una specializzazione semantica nel *sermo christianus*, indicando in particolare le convulsioni che si ritengono effetto di possessione diabolica o di epilessia. In tal senso, il termine si trova molti secoli dopo nel processo a Matteuccia da Todi, 1428, nell'espressione *male percussiccio*, il cui suffisso -iccio deriva dal latino *-icius* o *-itius* che conferisce una connotazione di tipo magico o soprannaturale all'aggettivo. Sull'argomento vedi 3.3. *La pluralità del linguaggio* e note.

⁵ Le possessioni diaboliche non erano sempre genuine. Lo stesso Agobardo, come ho riferito nel paragrafo 8.4. *Amolone e i casi di Digione*, aveva smascherato falsi indemoniati. La precisazione quindi era necessaria.

⁶ Sempre nel *De quorund. inl. sign.*, Agobardo parla di *quidam venerandus frater*. Secondo BALUZE, *Notae, PL* 104, col. 0180C, si tratta di Elipando, vescovo di Uzès: "*Episcopus nimirum Uceticensis in prima Narbonensi, ut ego quidem arbitror. Sedebat autem tum apud Ucetiam Elefantus, ut patet ex Manuali Duodenae*".

⁷ Una delle caratteristiche degli indemoniati è quella di avvertire malessere in presenza di tabernacoli, reliquie, simboli religiosi, vedi F. BAMONTE, *Possessioni diaboliche ed esorcismo*, Edizioni Paoline, Milano 2006, p. 103. Per la biografia e il culto di san Firmino, vedi par. 8.1. *L'occasione della composizione*.

⁸ Mixture di olio, zolfo e ossido di calce servivano come armi termiche sin dai greci per inzuppare i materiali che si lanciavano sui nemici. Inoltre potrebbe esserci qui un ricordo di Ap. 14, 9-10: *Si quis adoraverit bestiam et imaginem eius et acceperit characterem in fronte sua aut in manu sua, et hic bibet de vino irae Dei, quod mixtum est mero in calice irae ipsius, et cruciabitur igne et sulphure in conspectu angelorum sanctorum et ante conspectum Agni*.

entrambi i sessi e di età diverse⁹, vedendo ciò, offrono sul posto o, come dite, sui posti - infatti sembra che accada anche in altri luoghi – dei doni, ognuno quel che può, o sotto forma di oro e argento o di bestiame o sotto forma di qualunque oggetto prezioso¹⁰, senza incoraggiamento da parte di alcuno, senza il suggerimento di alcuna ragione, ma spaventatissimi da un terrore irrazionale¹¹.

Argumentatio

Praemissio a maiore Ci sembra che ciò accada molto sconsideratamente, dal momento che in questi medesimi casi non si mostra alcun miracolo di guarigione, nessuna speranza di ricevere grazie e, per questo, si poteva abbastanza facilmente capire con quale precauzione si dovesse sorvegliare¹².

Praemissa a medio E certamente, siccome è verissimo il fatto che questi attacchi non possono avvenire, a meno che Dio non lo permetta, così è certissimo

Praemissa a minore che non avvengano per intervento di nessun'altro potere, se non per quello dell'angelo persecutore¹³.

⁹ *De quorund. inl. sign.* 1, 14-15, *Utriusque sexus et diuerse aetatis homines*, è una di quelle espressioni che in Agobardo sostituiscono l'aggettivo *omnes*, come ho mostrato già nel paragrafo 4.6. Traduzione: *Contro la legge di Gundobado*, nota 62, a proposito del commento di *Aduers. leg. Gund.* 2, 9-14, in cui ricorre *diuerso sexu. Homines* ha qui il valore generico di 'essere umano'.

¹⁰ *De quorund. inl. sign.* 1, 18, *spetiebus*, nel significato di suppellettile, oggetto prezioso si trova in autori contemporanei di Agobardo come WALAFRIDUS STRABO, *De miraculis S. Galli*, lib. 2. cap. 1, in DU CANGE, *Glossarium*, t. 7, col. 547b. Interessante è notare come nella *climax* discendente che descrive i donativi, al primo posto ci sia ovviamente l'oro, seguito dall'argento; al terzo posto c'è il bestiame e solo dopo ci siano gli oggetti di pregio.

¹¹ *De quorund. inl. sign.* 1, 18-19, *nullius exortatione, nulla ratione admoniti, sed inrationabili terrore perterriti*. Si noti la mancanza di aspirazione in *exortatione*. Il brano evidenzia la tensione retorica del testo. In primo luogo la disposizione delle parole ha il senso di una *climax* ascendente, avvertibile anche dall'incremento del numero di parole per ogni stringa (2-3-4). È presente la *variatio* nell'uso di *nullius - nulla - inrationabili (non rationabili)*. Inoltre nell'omoteleuto *exortatione-ratione e admoniti-perterriti*, nell'allitterazione /t-r/ si sente l'influenza della prosa rimata; nei due *cola* finali è presente il *cursus tardus* con la quadrisillaba sdrucchiola finale preceduta da polisillabo piano.

¹² L'espressione può generare ambiguità; certamente essa non è di rimprovero, per non aver esercitato quella missione di pastore vigilante così cara ad Agobardo, ma vuole sottolineare la premura avuta da Bartolomeo nel rivolgersi al collega lionese per aver chiarimenti sulle manifestazioni.

¹³ L'argomento richiama Ps (G) 77, 49; le *inmissiones per angelos malos* sono citate anche in *De grand.* 5, 20-21. Il passo seguente analizza come le catastrofi naturali avvengano per opera degli angeli del male, ma col permesso di Dio. I servi malvagi di Dio hanno volontà di nuocere, ma ne acquistano il potere solo se Dio lo consente. Circa l'esistenza e la gerarchia di esseri soprannaturali negativi, vedi il paragrafo 3.7. Traduzione: *La grandine e i tuoni*, nota 99. *De quor. inl.* 1, 22-25: *Sicut uerissimum est, quod iste percussiones esse non possunt,*

<i>Enthymema 1</i>	E infatti chi è così stolto da non sapere che Dio onnipotente colpisce,
<i>Definitio</i>	sia in maniera visibile che invisibile, gli uomini allo scopo di dar loro insegnamento e di convertirli, non solo per mezzo di uomini e di demoni, ma anche per mezzo di bestie e per mezzo di ogni microscopico e del tutto insignificante essere vivente? ¹⁴
<i>Exempla</i>	Non solo attraverso i serpenti di fuoco ¹⁵ , ma anche attraverso le rane ¹⁶ , le mosche ¹⁷ , le zanzare ¹⁸ e le locuste ¹⁹ ? Non soltanto attraverso gli esseri viventi, ma anche attraverso le cose inanimate, come la grandine ²⁰ , i fiumi ²¹ , le piogge ²² , le siccità ²³ ? La vostra saggezza sa

nisi Deo permittente, ita certissimum nulla alia uirtute ministrante, nisi angelo percutiente, altro esempio di prosa rimata con *leonitates* (omoteleuto) e assonanze: *permittente - ministrante - percutiente*, con *cursus velox* finale (*ángelo percutiente*); la logica deduttiva del procedimento per esclusione è segnalato dalla serie di negazioni presenti nei vari *cola* della proposizione: *non - nisi - nulla - nisi*. In tutta la frase inoltre si è scelto di puntare sulla successione di sibilanti e dentali, che conferiscono una certa perentorietà alla frase. Qui termina il prologo con la *narratio* dei fatti che hanno determinato l'occasione della lettera e la loro spiegazione per mezzo del sillogismo. Agobardo passa poi alla dimostrazione di quanto affermato nelle *rationes*.

¹⁴ Cfr. AUG. *Conf.* 13, 30. *De quorund. inl. sign.* 1, 25-29: *Quis namque ita stultus est, qui nesciat, et uisibiliter et inuisibiliter omnipotentem Deum flagellare homines ad eruditionem et conuersionem, non solum per homines et daemones, sed etiam per bestias, et per minutissima et uilissima quaeque animantia?* Assonanze ed omoteleuti percorrono l'intero periodo: *-ter/-ter*; *-em/-um*; *-em/-em*; *-es/-es/-as*; *-a/-a/-a*. La frase *quis namque ita stultus est, qui nesciat...* utilizza come subordinata una relativa con valore consecutivo. Inizia qui una lista di animali e agenti nocivi agli uomini e ai campi. Nella società agricola il timore della perdita del raccolto era un problema vitale e sotto tutte queste forme di aggressione si vedeva l'intervento diabolico. Bruchi, vermi, uccelli, topi, lumache erano identificate nelle formule benedittorie dei campi con demoni, vedi su questo, DI NOLA, *Il diavolo*, p. 305-306.

¹⁵ Num. 21, 6. L'espressione *ignitos serpentes* vale "serpenti ardenti", le traduzioni correnti riportano anche "serpenti velenosi". Questi furono inviati tra gli Israeliti come punizione, quando cominciata la marcia verso il Mar Rosso, guidati da Mosè, trovandosi nel deserto, senza poter bere o mangiare, si lamentarono contro Dio.

¹⁶ Cfr. Ex. 8, 5-6. Si riferisce alla seconda piaga d'Egitto, quando il Faraone rifiutò di liberare il popolo d'Israele, che era in stato di schiavitù nelle sue terre e Dio diede ad Aronne, fratello di Mosè, il potere di far invadere l'Egitto dalle rane del Nilo, semplicemente stendendo il suo bastone sulle acque. Anche i maghi di corte, Iamne e Mambre, furono capaci di far uscire le rane dalle acque, ma a differenza di Aronne non furono capaci di farvele rientrare. L'episodio è citato anche in *De grand.* 4, 5-22.

¹⁷ Cfr. Ex. 8, 24; Sap. 19, 10. Le mosche sono la quarta delle piaghe d'Egitto. L'autore del libro della Sapienza (Filone d'Alessandria, secondo Girolamo; re Salomone, secondo la tradizione precedente) narra che il popolo d'Israele, dopo la liberazione dalla schiavitù d'Egitto, ricordava quali fossero state le piaghe d'Egitto, citando *muscae* e *ranae*, in realtà le mosche comparvero dopo le rane e non prima, come affermato nel testo. Vedi nota *infra*.

¹⁸ Ex. 8, 16-17. *De quorund. inl. sign.* 1, 30, *scynifas* compare anche in *De grand.* 4, 21, nella *Vulg.* è *scinifes*. L'invasione delle zanzare è la terza piaga d'Egitto.

¹⁹ Cfr. Ex. 10, 12; Ioel 1, 4. Le locuste sono l'ottava piaga d'Egitto e sono citate come dannose anche dal profeta Gioele assieme a *eruca*, *bruchus*, *rubigo* che seguono subito dopo nella lista di Agobardo.

²⁰ Cfr. Ex. 9, 22-23; 9, 33; 10, 12; 23,28. Anche la grandine è uno dei castighi inflitti agli Egizi, per non aver voluto liberare gli Israeliti; essa viene suscitata e fermata dalla mano di Mosè. Agli stessi episodi si fa riferimento nel *De grand.* 5, 1-4.

²¹ Cfr. II Reg. 22, 15: *dissipavit eos fulgur*; 2 Macch. 10, 30: *in adversarios autem tela et fulmina iaciebant ex quo et caecitate confusi et repleti perturbatione cadebant*; Sap. 19, 12: *uexationes peccatoribus superuenerunt ...*

comunque che le fonti delle nostre parole sono sotto l'autorità della sacra Scrittura²⁴. Ma anche se avessimo detto leoni²⁵, calabroni²⁶, bruchi²⁷, larve²⁸, ruggine²⁹, formula d'incantesimo³⁰, cioè maledizione,

per uim fluminum. Si deve qui evidenziare che l'edizione di van Acker riporta la lezione *fulmina* (*De quorund. inl. sign.* 1, 32) presente nel ms. 717 della Bibliothéque de l'Arsenal (*Pf*), mentre il testo del ms. *P* presenta chiaramente la lezione *flumina* (per altro non segnalata nell'apparato critico), in accordo con la *Vulg.* che nei passi indicati presenta entrambi i sostantivi. L'editore ha evidentemente optato per una voce che riteneva coerente con i nomi vicini, ma i due lemmi sono accettabili entrambi e non sappiamo quale dei due copisti abbia commesso un *lapsus calami*.

²² Cfr. 2 Par. 6, 28, nella preghiera di Salomone per la consacrazione del tempio che fece costruire per il Signore sono elencati tutti i mali per i quali si può chiedere l'intervento di Dio.

²³ Cfr. Ier. 50, 38. Tra le maledizioni scagliate da Dio sui Babilonesi adoratori di idoli, si annovera la siccità.

²⁴ L'affermazione di *De quorund. inl. sign.* 1, 33-34: *Nouit utique prudentia uestra unde loquamur, auctore sancta Scriptura*, chiude il primo lungo elenco di creature di cui si serve il Signore per punire gli uomini. Alla meraviglia che l'elenco ha potuto destare nel lettore, Agobardo interviene con la rassicurazione, una sorta di *σφραγίς*, che tutto è rigorosamente controllato nel testo delle Sacre Scritture.

²⁵ Cfr. Ps. 103, 21 ricorda i *catuli leonum* tra le bestie che popolano la notte.

²⁶ Cfr. Ex. 23, 28, Dio promette agli Ebrei di difenderli dai popoli nemici, con vari mezzi tra cui i calabroni.

²⁷ *De quorund. inl. sign.* 1, 34, compare la forma *brucum*, al posto della forma classica *bruchum*. L. DIEFENBACH, *Novum Glossarium latinum/germanicum mediae et infimae aetatis*, 2^a, Frankfurt am Main, 1867, rist. anast. Scientia Verlag, Aalen 1997, p. 60, *Brucus: locusta quae nondum volat* (Pap.) *quam vulgo albam vocant, mousce, scarabeus, brutus*. Difficile identificare con sicurezza di quale specie di insetto si tratti. L'uso del singolare intende valore collettivo.

²⁸ Cfr. Ier. 1, 4. Il profeta lamenta la pigrizia del suo popolo che assiste indifferente alla devastazione causata dai nemici, simili ad insetti voraci come l'*eruca* per la quale vedi anche nota *infra*. Il sostantivo *eruca* con valore collettivo, è sia il nome di un insetto, il bruco, sia il nome di un vegetale, la ruta.

²⁹ Cfr. III Reg. 8, 37-38, Salomone prega il Signore di punire i peccatori con una serie di mali, tra cui l'*aurugo*. *De quorund. inl. sign.* 1, 34, *auruginem*, vale anche come itterizia. L. DIEFENBACH, *Novum Glossarium latinum/germanicum*, p. 43, *Aurugo: corruptio auri; morbus reddens hominibus glaucietatem; tempestas, ungestüm luft*.

³⁰³⁰ *De quorund. inl. sign.* 1, 34. La forma *deuotationem* manca nel latino classico, dove compare il più comune *devotio*, compare oltre che oltre che in Egesippo e nella *Vetus Latina* (*Epistula ad Hebraeos*), in AUG. *Quaest. in hept.* 4, 40 e nella *Vulg.* III Reg. 8, 38, vedi *THLL*, vol V. 1, pp. 878 e 880-881. Floro di Lione registra il lemma, vedi Du Cange, *Glossarium*, t. 3, col. 090C, *Devotare 6.: Dictum domini Flori: Anathema est maledictio, Devotatio.... Hinc vulgo ductum est ut Devotatio dicatur; nam devotare se quemquam nemo fere dicit, nisi maledicens*. Nella parola *deuotatio* si verifica un fenomeno che sembra occorrere anche nella parola *rationatio* (*De grand.* 2, 13; *De dispens. eccles. rer.* 7, 19; *Contra obiec. Fred.* 4, 2; 4, 3-4), usata al posto del classico *ratiocinatio*, per altro sempre sostituito dagli editori al termine medievale corrispondente. La formazione di *deuotatio* e *rationatio*, come gli altri sostantivi femminili astratti, procede dai verbi corrispondenti, in uso già in età classica, anche se poco attestati, *deuotare* e *rationare*, con l'aggiunta del suffisso *-tio*, indicante nomi astratti, con tendenza a slittare verso il concreto soprattutto nel latino tardo, vedi VÄÄNÄNEN, *Introduzione al Latino volgare*, § 183, p. 158. Col significato di irretire con malefici ed incantesimi, il verbo *devotare* compare negli autori classici, come APUL., *Met.* 9, 21: *cuncta coeli numina, quae deierando temere deuotasti*. Il vb. *rationare* è attestato ad es. al participio perfetto, nell'espressione *solidos rationatos* in un documento dell'anno 845, pubblicato da L. A. MURATORI, *Antiq.* I col. 405 e nel *Codex Diplomaticus Langobardorum* per l'anno 929, vedi NIERMEYER, *Lexicon mediae Latinitatis minus*, 2002. Per i problemi filologici rilevati circa il termine *rationatio* vedi P. CARUSO, *Alcune osservazioni in margine alla tradizione manoscritta delle opere di Agobardo di Lione*, in «Vichiana», 4^a s., a. XV, 1/2013, pp. 38-40. La lezione *deuotationem* è presente in entrambi i manoscritti (*P*; *Pf*) e si legge con chiarezza, ma i primi due editori Masson (1605) e Baluze (1665) corressero la voce con *deuorationem* (van Acker 1981, p. 238) che non è coerente con la successiva spiegazione fornita da Agobardo stesso (1, 34-35: *id est maledictionem*). Inoltre STOTZ, *Il latino nel Medioevo*, p. 174, § 55.6, nota a

col quale unico nome si possono comprendere molti aspetti, sarà sotto la medesima autorità. Ma anche se aggiungessimo orsi³¹, lupi³², cervi³³ e maiali³⁴, animali delle selve, sebbene non si possa mostrare facilmente dalle Scritture, tuttavia non mancheranno gli esempi³⁵.

(II) Sebbene queste bruciature, circa le quali siete preoccupato, non siano molto differenti da vesciche gonfie³⁶ o, come dice un'altra edizione³⁷, dalle infiammazioni³⁸ inferte agli Egizi e da quelle piaghe

proposito dei composti *derationare* e *deratiocinare*, che si tratta di latinizzazioni dell'antico francese *desraisnier* o *dereinare*, casi quindi di interferenza del volgare romanzo nel latino.

³¹ Cfr. IV Reg. 2, 24; nel brano biblico si narra del profeta Eliseo che è deriso da alcuni ragazzi. Questi sono poi assaliti da due orsi e uccisi.

³² Cfr. Ier. 5, 6. Geremia lamenta che non si trova un solo uomo giusto. Neppure i grandi sono ligi alla legge divina e perciò sono assaliti dalle belve, tra cui i lupi. Per il valore allegorico dei lupi vedi paragrafo 5.4. Traduzione: *Divine sentenze contro il giudizio di Dio*, note 78 e 116.

³³ Strano questo riferimento ai cervi; essi sono nominati diverse volte nella Bibbia, ma non come mezzo di punizione o di conversione dei peccatori. Troviamo i cervi nominati in Ct. 2, 7-8; Gen. 49, 21; Prou. 5, 19; Ps. 17, 34; 21, 1; 41, 2; 103, 18; Ier. 1, 6; Iob, 39, 1; Is. 35, 6; II Reg. 22, 34; III Reg. 4, 23. Occorre dire che l'editore van Acker ha seguito l'ordine del codice *Pf*: *lupos, ceruos et sues siluestres*, mentre il codice *P* presenta una diversa disposizione dei nomi: *lupos, sues et ceruos siluestres*. Nel passo indicato sono elencati degli animali selvatici che Agobardo aggiunge ai precedenti elenchi di esseri animati ed inanimati di cui Dio si serve per ammonire o punire gli uomini. Non è ben chiara la ragione per cui l'editore van Acker abbia seguito l'ordine del codice *Pf*, nel cui elenco, la vicinanza di *sues* a *siluestres* poteva far pensare ad una qualità specifica del sostantivo *sues*, come una perifrasi per indicare il cinghiale, ma in latino esiste il termine specifico *aper*, che Agobardo avrebbe potuto usare. Non manca infatti un riferimento al cinghiale nella *Vulgata*, infatti, in Ps. 79, 14, è citato un *aper de silua* e non un *sus*, che devasta la vigna del Signore. Nell'elenco del codice *P*, l'aggettivo *siluestres* è vicino a *ceruos*, creando un'espressione un po' ridondante, ma più accettabile, non essendoci una varietà domestica di cervo. Il codice *P* sembra quindi fornire la versione più esatta del testo.

³⁴ Cfr. Ps. 79, 14, dove è citato un *aper* e non un *sus*, che devasta la vigna del Signore.

³⁵ La tensione nomenclatoria di tutto il brano di *De quorund. inl. sign.* 1, 25-36, serve a spiegare il fatto che Dio può servirsi di qualunque cosa per manifestare la sua ira. La progressione dei membri dei *cola* si mette in evidenza con l'intensità semantica per aggiunta, sottolineata dalla correlazione *non solum ... sed etiam*, in 1, 27-28; *non tantum ... sed et*, in 1, 29-30; *nec tantum ... sed per et*, in 1, 30-31 con anastrofe della preposizione; *sed et*, in 1, 33. Agobardo seleziona i nomi della *enumeratio* raggruppandoli per categorie: il primo gruppo comprende cinque esseri ripugnanti e dannosi, con al primo posto i serpenti seguiti dalle rane e da alcuni insetti molesti. Tra le cose inanimate del secondo gruppo, sono riportati 4 fenomeni, di cui il più pericoloso al primo posto è la grandine, seguita dai fulmini o dai fiumi, a seconda delle lezioni presenti nei due codici testimoni si può propendere per un elenco che riguarda manifestazioni meteorologiche o manifestazioni dell'elemento acqua. Non a caso, Agobardo ha dedicato proprio alla grandine e ai tuoni il suo primo trattato (*De grandine et tonitruis*) volto a rassicurare i contadini, che evidentemente la temevano molto, sul fatto che essa non poteva essere prodotta dagli uomini con arti magiche. Il terzo gruppo comprende animali pericolosi, al primo posto il leone, seguito da tre insetti dannosi per l'uomo e le piante, seguiti da due elementi nocivi: *l'aurugo* che indica sia una fitopatologia, la ruggine, sia una malattia umana o piuttosto un sintomo, l'itterizia, e la *deuotatio*, elemento magico-superstizioso che ha il significato di maledizione, un termine, sottolinea Agobardo, che ha valore polisemico. L'ultimo gruppo comprende 4 animali selvatici e perciò dannosi, i primi due per l'uomo, orso e lupo, gli ultimi due per l'agricoltura, cervo e il cinghiale.

³⁶ Cfr. Ex. 9, 10. Tra i mali inflitti agli Egizi, persecutori del popolo d'Israele vi sono le *vesicae turgentis*.

³⁷ La frase sopra riportata, infatti, dimostra che Agobardo aveva a sua disposizione più versioni del testo biblico, come si evince anche dalle numerose varianti, rispetto alla *Vulgata*, degli ipotesti presenti in tutte le sue opere.

che il libro³⁹ di Samuele mostra espressamente che furono inflitte ai Filistei nelle gambe e nelle pance gonfie⁴⁰, in tutte le quali cose, che sono comunque innumerevoli, chi è che si potrebbe permettere di ignorare in che modo debbano comportarsi coloro che ne sono colpiti o coloro che ne ascoltano o vedono, dal momento che tra tutti è solo *il Signore che flagella e medica, che piaga e risana, conduce agli inferi e ne fa uscire?*⁴¹ Di ciò parlava il beato Giobbe, dicendo: *Abbiate pietà di me, almeno voi amici miei, perché la mano del Signore mi ha toccato!*⁴² Mentre certamente la stessa Scrittura dice: *Satana lo colpì con una piaga maligna*⁴³. Ma sebbene il persecutore abbia colpito, tuttavia si dice che colui che ha in potere il persecutore abbia colpito non solo nel corpo, ma anche nella perdita dei beni⁴⁴, come il medesimo di nuovo

Egli segnala i testi vetero-latini con le formule *alia translatio* o *alia editio*, come abbiamo già visto, vedi anche nota seguente.

³⁸ A proposito del passo sopra riportato, l'editore dice di non aver potuto trovare la traduzione a cui si riferisce Agobardo, pur avendo notato l'uso dello stesso termine nella traduzione di Rufino. Il passo in questione aveva richiamato l'interesse di A. VACCARI, *Appunti lessicali* in «ALMA - Bulletin Du Cange» vol. XI, 1936, pp. 32-41, che suppone che sia appunto la *Vetus Latina* la fonte dalla quale Agobardo ha attinto il racconto delle piaghe d'Egitto in Esodo 9, 9-10, quando dice che la versione di S. Girolamo (*Vulgata*) parla appunto di *vesicae turgentis*, mentre l'altra *editio*, nello stesso luogo, usa il termine *fervurae*. Lo studioso prova a ricostruire la lezione presente nell'antica versione pregeronimiana, basata sulla versione greca dei Settanta. Questa infatti ha nel citato luogo *φλυκτίδες ἀναζεύσαι*, gli stessi termini che usa anche Gregorio Nazianzeno, quando si riferisce a quel medesimo passo dell'Esodo. Rufino che traduce Gregorio (RUFINUS, *Oratio Gregorii Nazianzeni*, VIII, 11, 2. CSEL 46, p. 248, 12), rende in latino le due parole con *ulcerum fervurae*. VACCARI ne conclude che evidentemente Agobardo, indipendentemente da Rufino, utilizzasse la stessa fonte da cui Rufino ricavava il raro vocabolo, cioè dalla antica versione latina della Bibbia, che doveva essergli familiare e presentare alla sua memoria spontaneamente la rispondenza latina delle citazioni o allusioni bibliche negli autori greci da lui tradotti. In mancanza di un confronto certo, l'indicazione di Vaccari resta come ipotesi, fin quando il *Vetus Latina* Institut di Beuron non abbia pubblicato l'edizione del libro dell'Esodo. Per la questione vedi CARUSO, *Alcune osservazioni in margine alla tradizione manoscritta delle opere di Agobardo di Lione*, pp. 47-48.

³⁹ *De quorund. inl. sign.* 2, 4, *volumen*, ormai, per estensione, libro.

⁴⁰ Cfr. Iud. 15, 8, narra della vendetta di Sansone sui Filistei, il quale inflisse loro piaghe *ut stupentes suram femori inponerent*, espressione ambigua, sulla quale già rifletteva Agostino in *Quaest. in Hept* 7, 55; 1 Reg. 5, 9; 23, 5, narra delle gravi conseguenze fisiche che subirono i Filistei per aver toccato l'arca del Signore, essendo colpiti da una malattia al ventre. Nell'espressione di *De quorund. inl. sign.* 2, 4, *in suris et extalibus prominentibus*, si fa riferimento ad entrambi gli episodi.

⁴¹ Cfr. I Reg. 2, 6; Tob. 13, 2; Iob 5, 18. In questo interessante passaggio, Agobardo inserisce l'idea che c'è una prassi canonica da seguire quando avvengono fenomeni di questo tipo. Tale prassi è evidentemente quella stabilita dalla chiesa, unica mediatrice tra il cielo e gli uomini.

⁴² Iob 19, 21. In *Vulg.* ripetizione di *miseremini mei*.

⁴³ Iob, 2, 7.

⁴⁴ *De quorund. inl. sign.* 2, 12-13: *Sed licet percussor percusserit, percussorem tamen habens im potestate tetigisse dicitur, non solum in corpore, uerum etiam in amissione rerum*. La frase è costruita utilizzando diverse figure retoriche, segnaliamo la figura etimologica e il poliptoto nella sequenza di *percussor percusserit*,

dice: *Il Signore dà, il Signore toglie*⁴⁵, visto che il Signore ha detto allo stesso diavolo: *Ecco, tutto ciò che ha è in mano tua*⁴⁶. Ma poiché il persecutore non potrebbe mai avere questo potere, se non l'avesse ricevuto da colui, nel cui potere si trova anche lui stesso, perciò si deve attribuire il potere a colui che dà e che trattiene, che consente e impedisce⁴⁷.

Le sacre Scritture sono piene di tali esempi, come appunto quello che si legge di Saul⁴⁸, cioè che uno spirito malvagio del Signore lo aveva assalito⁴⁹.

In queste parole, la Scrittura divina mostra ammirevolmente sia che si deve attribuire il potere al Signore, sia che si deve attribuire la malizia al diavolo, poiché in ogni caso non la riceve, ma agisce così per sua natura. Invece, riceve ciò che non ha, cioè il potere⁵⁰.

(III) Ma riteniamo che non sia necessario scrivervi di questi argomenti, poiché possedete molte raccolte dei pareri più illustri dei più illustri dottori⁵¹.

Enthymema 2

Definitio

Tuttavia due ci sembrano le tipologie che crediamo dovervi indicare e che dobbiamo ugualmente indagare noi e voi⁵². Ed una è quella che non

percussorem, in cui appare lo stesso sostantivo al nom. ed acc. e il verbo derivato dalla stessa radice del sostantivo.

⁴⁵ Job, 1, 21.

⁴⁶ Job, 1, 12.

⁴⁷ Lo stesso ragionamento è condotto da Agobardo a proposito dei fenomeni atmosferici, la cui forza negativa si scatena ad opera degli angeli del male, che hanno solo potere esecutivo; ma è il Signore a decidere se possano usarlo. Vedi *De grand.* 5, pp. 6-7.

⁴⁸ *De quorund. inl. sign.* 2, 20, *de Saule*, come si vede Agobardo ne fa un nome della III declinazione, mentre nella *Vulg.* è indeclinabile.

⁴⁹ Cfr. I Reg. 19, 9. Si riferisce alla vicenda della rimozione della regalità operata dal profeta Samuele su Saul, che gli aveva disobbedito. Privato della consacrazione regale, Saul si sentiva perseguitato da uno spirito malvagio.

⁵⁰ L'argomento della natura malvagia del diavolo, ma della impotenza di questi ad agire senza il permesso divino è già trattato come si è detto nel capitolo 3. *De grandine et tonitruis.*

⁵¹ Difficile rendere il senso della figura etimologica di *De quorund. inl. sign.* 3, 2: *multa sublimium doctorum sublimiter dicta*. In questo passaggio, Agobardo attesta l'originalità della sua ricerca. Essa non riguarda il potere che il diavolo riceve in delega da Dio per agire sugli individui meritevoli di castigo, argomento sul quale già esistono raccolte dei pareri di illustri dottori. L'argomento di cui Agobardo si occupa nella presente opera, cioè la capacità diabolica di ingannare con manifestazioni pseudo-miracolose, evidentemente manca di riferimenti bibliografici pertanto non è possibile avere una chiara idea in merito.

Exempla

sappiamo se si debba definire punizione o debolezza o piuttosto virtù. Questo soltanto riteniamo di sapere su tale argomento, cioè che non si compie per intervento⁵³ di nessuna potenza nemica come avviene per il beato sacerdote Zaccaria, *che camminava in tutte le leggi e prescrizioni del Signore senza alcuna lamentela*⁵⁴, il quale, poiché fu incredulo alla promessa di Dio, fu punito dal santo arcangelo Gabriele con la privazione della voce⁵⁵. Ed a lui anche l'uomo dei desideri, il beato Daniele⁵⁶ confessa, dicendo: *Signore, alla tua vista si sono sciolte le mie giunture*⁵⁷, perciò si dice che poi abbia sofferto per molti giorni⁵⁸. E il beato Giacobbe, lottando con l'angelo, fu reso zoppo⁵⁹.

(IV) Né diciamo ciò, come se il diavolo, ricevuto il potere, non operi alcuna punizione nei riguardi dei santi, dal momento che l'apostolo dice chiaramente che gli è stata data una spina nella carne, un inviato di Satana⁶⁰, ma perché queste tali [punizioni] possano essere distinte da tutti gli altri castighi, anche da quello per il quale Maria, sorella di Mosè ed Aronne⁶¹, ed il re Ozia furono colpiti dalla lebbra, la prima per il peccato

⁵² Inizia qui la classificazione dei fenomeni soprannaturali nell'indagine condotta da Agobardo, secondo la convinzione che il fenomeno possa essere spiegato se ricondotto all'ambito a cui appartiene e si possano perciò individuare i comportamenti da assumere per fronteggiarlo. L'atteggiamento di Agobardo è simile a quello di un medico, che dai *signa* (il cui significato oscilla da miracolo a sintomo a marchio) riconosce la malattia. Nell'insistenza dei pronomi *vos* e *nos* si vuole mettere in rilievo il coinvolgimento di Agobardo, consultato come esperto, nella vicenda.

⁵³ Anche se è chiaro che la parola "intervento" non ha la sfumatura di "servizio" che ha il termine *ministerium*, qui utilizzato, ho preferito tradurre con questo sostantivo al posto di un'espressione avverbiale come "mediante", tutte le volte che ricorre *ministerium*. Sui diversi valori di *ministerium* rimando all'art. di F. L. GANSHOF, *Note de lecture sur quelques textes carolingiens*, in «ALMA - Bulletin Du Cange», 2, 1926, pp. 88-93 e F. BLATT, *Ministerium Mysterium*, in «ALMA - Bulletin Du Cange», 2, 1928, pagg. 80-81.

⁵⁴ *De quorund. inl. sign.* 3, 9, *sine querele* invece di *sine querella* in *Vulg.*

⁵⁵ Zaccaria era sacerdote e marito di Elisabetta, dalla quale non aveva avuto figli. All'annuncio dell'angelo Gabriele della gravidanza della moglie, Zaccaria dubitò delle parole dell'angelo e per questo fu privato della voce finché sua moglie non ebbe partorito Giovanni, il futuro Battista.

⁵⁶ Cfr. Dan. 10, 11. Daniele è appellato *vir desideriorum* dall'angelo del Signore che gli appare in una visione, che gli causa una tale emozione che lo riduce privo di forze (vedi *infra*).

⁵⁷ Dan. 10, 16; *De quor. inl.* 3, 12 *meae; Vulg., mi.*

⁵⁸ Cfr. Dan. 10, 16-17.

⁵⁹ Cfr. Gen. 32, 24-31, l'episodio narra di quando Giacobbe fu aggredito da uno sconosciuto, mentre attraversava un guado. Giacobbe riesce a vincere lo straniero, nel quale riconosce un messo del Signore. In conseguenza dell'episodio egli ebbe il nome cambiato in Israele e rimase zoppo.

⁶⁰ Cfr. II Cor. 12, 7. San Paolo narra della sua ascesa al terzo cielo, parlando di sé in terza persona e dice che un nunzio di Satana lo tormenta per ricordargli di non insuperbirsi di aver vissuto quest'esperienza.

⁶¹ *De quorund. inl. sign.* 4, 5, *Moysi; Vulg., Mosi.*

di calunnia⁶², il secondo per la superbia della presunzione⁶³. Se dunque si è incerti se a costoro siano accaduti fenomeni per il solo volere di Dio o anche per intromissione degli angeli buoni o malvagi, non sappiamo se si possa essere così incerti circa Nadab e Abiu, sui quali è scritto che il fuoco uscito dal Signore li abbia inceneriti⁶⁴. Al quale episodio sembra simile quello di Oza, il quale credendo di poter sostenere l'arca del Signore, si narra che fu colpito e stroncato dal Signore⁶⁵.

(V) Ma poiché i giudizi del Signore sempre giusti, spesso sono occulti⁶⁶, ancora più occulti ci sembrano [quelli] per la morte dei Bethsamiti, quando si dice che furono colpiti 70 uomini, che forse avevano tentato di sacrificare o di toccare l'arca del Signore con le mani, e che furono sterminati 50.000 del popolo, che si deve ritenere non abbiano fatto nessuna di queste cose⁶⁷. E questi, tuttavia, sebbene fossero uccisi per intervento dell'angelo persecutore, giustamente si dice che siano stati colpiti⁶⁸ dal Signore, secondo la regola precedentemente esposta.

(VI) Forse qualcuno potrebbe ugualmente avere dubbi circa i due quinquagenari con i loro cinquantamila uomini ciascuno, inviati presso Elia, se siano stati uccisi per intervento angelico, per il fatto che la

⁶² Cfr. Num. 12,10. Maria ed Aronne calunniarono la moglie cusita di Mosè e per questo Dio rese Maria lebbrosa, anche se solo per sette giorni.

⁶³ Cfr. 2 Par. 26, 20. Ozias o Uzziah, re della Giudea, vincitore sui Filistei, gli Arabi e gli Ammoniti, fortificò Gerusalemme. Insuperbito per il suo potere, entrò nel tempio di Gerusalemme per offrire l'incenso a Dio, prima dei sacerdoti. Questi rimproverarono il re dicendo che non toccava a lui fare l'offerta, ma a i sacerdoti. Ozias stava per reagire contro i sacerdoti, scagliando contro di essi il turibolo che aveva ancora in mano, quando fu colpito dalla lebbra, che non lo lasciò fino alla morte.

⁶⁴ Cfr. Leu. 10, 2. I due figli di Aronne avevano offerto del fuoco al Signore, senza esserne richiesti ed averne diritto e furono puniti per questo.

⁶⁵ Cfr. I Par. 13, 10-11. Oza, figlio di Abinadab, durante il tragitto verso Gerusalemme, camminava accanto al carro che trasportava l'Arca del Signore; vedendo che l'araca oscillava sul carro trainato da buoi, stese la mano per sostenerla, ma il Signore lo colpì, uccidendolo perché si era arrogato un compito riservato ai sacerdoti.

⁶⁶ Cfr. Tob. 3, 2.

⁶⁷ Cfr. I Reg. 6, 19. I Bethsamiti, per aver osato guardare l'arca del Signore, furono sterminati assieme ad altri 50.000, che Agobardo ritiene innocenti, ma sacrificati ugualmente. Questo passo nella moderna versione della Bibbia ha subito una forte trasformazione, perché si dice che furono sterminati 70 Bethsamiti su 50.000. Nell'espressione di *De quorund. inl. sign. 5, 5: nihil horum*, sembra avere valore neutro anche il pronome dimostrativo, forse per la vicinanza a *nihil*.

⁶⁸ *De quorund. inl. sign. 5, 6-7: etsi ministerio angeli percutientis interfecti sunt, recte dicuntur a Domino percussi*, continua il gioco della figura etimologica e della diatesi, tra *percutiens* e *percussi*; l'angelo persecutore compie l'azione di *interficere*, ma i Bethsamiti in realtà sono *percussi* da Dio.

Scrittura dice che sia disceso un fuoco dal cielo e li abbia divorati⁶⁹. Ma allo stesso modo si noti ciò che è detto delle pecore dal beato Giobbe: *Il fuoco di Dio cadde dal cielo e consumò le pecore fulminate e gli schiavi*⁷⁰, sebbene nessuno dubiti che ciò sia stato fatto per intervento di Satana.

Enthymema 3

Definitio

(VII) L'altra tipologia dunque è quella nella quale sembra che il diavolo prevalga su alcuni uomini, non tanto per colpirli, quanto per ingannarli; ne abbiamo ascoltati e conosciuti molti percossi con pietre e bastoni dai demoni e che non hanno riportato alcuna ferita; alcuni invece che hanno avuto le allucinazioni e riportato ferite⁷¹. Nei quali casi sembra non esserci altra causa per cui ciò avvenga, se non la inconsistenza della fede o il piacere della vanità. Non possiamo offrire facilmente esempi di ciò dalla Scrittura, ma tuttavia non c'è quasi nessuno che non abbia sentito o abbia visto tali fenomeni, perché moltissimi, confusi da un vano terrore o da una vana meraviglia, perdono l'assennatezza e l'equilibrio mentale⁷². Come dice il beato Leone: *Infatti, il diavolo sa chi abbattere con la disperazione, chi ingannare col piacere, chi opprimere col terrore, chi sedurre con l'ammirazione*⁷³. Perciò anche l'apostolo ammonisce:

⁶⁹ Cfr. IV Reg, 1, 9-12. Si riferisce all'episodio in cui il profeta Elia rifiuta di obbedire al comando del re di recarsi da lui e chiede a Dio di inviare il fuoco dal cielo per uccidere i comandanti militari mandati a prelevare.

⁷⁰ Iob, 1, 16. La perdita del bestiame è una delle sciagure di Giobbe provocate da Satana, per provare la sua sottomissione a Dio.

⁷¹ *De quorund. inl. sign.* 7, 2-5: *non tam ad percutiendum quam ad inludendum de quibus multos audivimus et cognovimus a demonibus lapidibus et fustibus coesos et in nullo lesos, aliquos tamen inludos et lesos*. Frase di stile isidoriano, con numerosi omoteleuti. Gli elementi della frase sono percorsi da rime ed assonanze che li collegano a due a due o a gruppi di tre: *ad percutiendum - ad inludendum; quibus - multos; audivimus - cognovimus; demonibus- lapidibus - fustibus; coesos - lesos; aliquos - inludos - lesos*, con altri rimandi interni legati al ritmo della frase.

⁷² Interessante analisi dei fenomeni soprannaturali riconducibili, nella cultura dell'epoca, all'intervento diabolico. La casistica riportata da Agobardo è sostanzialmente di due tipi: allucinazioni senza e con conseguenze fisiche. Entrambe le esperienze sono estremamente comuni, egli stesso ha sentito testimonianze o ha conosciuto soggetti vittime dell'esperienza allucinatoria, che lascia, in entrambi i casi, un profondo trauma psichico. L'esperienza di ricevere colpi di pietra o bastonate dai demoni fa parte di una lunga tradizione, che ha profonde radici nella cultura agricola. Ancora Padre Pio da Pietrelcina lamentava gli assalti notturni del diavolo che lo picchiava e lo lasciava estenuato, vedi AGOSTINO DA S. MARCO IN LAMIS, *Diario, 18 aprile 1912*, Ed. Padre Pio da Pietrelcina, 2003, p. 38.

⁷³ LEO MAGNUS, *Tract.* 27, 3.

*Resistete, a quello, saldi nella fede*⁷⁴, il quale è sempre desideroso di nuocere, sia quando si mostra per ciò che è, sia quando si trasfigura in angelo di luce⁷⁵, e produce come delle guarigioni miracolose⁷⁶. Comunque in entrambi i casi, i veri fedeli gli devono resistere, in modo da non provare vani terrori e non rallegrarsi di vani miracoli.

Enthymema 4

Definitio

(VIII) Abbiamo aggiunto questi esempi delle due, per così dire, tipologie: una, con cui l'intervento del diavolo non ha nessun rapporto, come abbiamo detto riguardo al beato Zaccaria, Daniele e Giacobbe; l'altra, in cui è in causa la debolezza della fede e il venir meno della razionalità, ossia la scarsità di senno⁷⁷. Ma piace qui aggiungere quelle manifestazioni di terribile potenza⁷⁸, che il Signore volle che accadessero ad insegnamento dei fedeli, attraverso le quali impariamo⁷⁹ che il diavolo ribelle è al servizio del Dio della luce ed interviene nell'azione divina, quando attraverso di lui si causano flagelli e tribolazioni non solo ai malvagi, ma anche ai buoni. Poiché, infatti, gli attacchi agli empi e agli infedeli sono scatenati attraverso gli angeli del male, il salmista, parlando delle piaghe, dalle quali fu colpito l'Egitto, dichiara apertamente, dicendo: *Inviò contro di loro l'ira della sua indignazione, indignazione ed ira e tribolazione: scatenate attraverso gli angeli del male*⁸⁰. Anche nel libro dell'Ecclesiastico si legge: *Vi sono spiriti che sono stati creati per la vendetta e nel loro furore rinforzarono le loro torture*⁸¹.

Exempla

Perciò nel libro di Tobia, circa Sara, figlia di Rachele, si legge che era stata data in moglie a sette uomini e che un demone, di nome Asmodeo,

⁷⁴ I Petr. 5, 9.

⁷⁵ Cfr. II Cor. 11, 4.

⁷⁶ Sul senso e l'interpretazione data ai *signa*, vedi BOESCH-GAJANO, *Uso e abuso del miracolo*, pp. 109-117.

⁷⁷ Cfr. *De quorund. inl. sign.* 3, 7-14.

⁷⁸ *De quorund. inl. sign.* 8, 5: *illa magna et horribilia*; si tratta di un'endiadi.

⁷⁹ *De quorund. inl. sign.* 8, 6: *docemur*; interessante uso di una forma passiva coniugata di *doceo*.

⁸⁰ Ps. G 77, 49.

⁸¹ Eccli. 39, 33. La stessa citazione è presente in *De grand.* 7, 26-31.

li aveva uccisi, appena si erano avvicinati a lei⁸². Anche circa l'empio re Achaz, nel libro dei Paralipomeni, la Scrittura attesta, dicendo: *Lo stesso re Achaz per sé immolò agli dei di Damasco, suoi persecutori, delle vittime e disse: Le divinità dei re di Siria proteggono coloro che io placherò con vittime ed esse mi aiuteranno, mentre al contrario furono la rovina sua e di tutto Israele*⁸³. Il salmista mostra quali siano gli dei pagani, quando dice: *Tutti gli dei pagani sono demoni*⁸⁴. Anche l'apostolo, nella lettera ai Corinzi dice: *I pagani che sacrificano, lo fanno ai demoni e non a Dio*⁸⁵.

(IX) Ma la storia del beato Giobbe manifesta più chiaramente della luce⁸⁶ che talvolta anche gli empi ed i fedeli sono lasciati in balia degli attacchi degli spiriti malvagi, quando si descrive esplicitamente la richiesta di Satana e la concessione di Dio e alla fine, dopo i danni al patrimonio e dopo la morte dei figli, quando aveva chiesto insistentemente che il volto e la carne di quello fossero toccati dalla mano del Signore ed il Signore lo concesse, dicendo: *Ecco, è in mano tua: tuttavia salva la sua anima*⁸⁷, di lui si dice: *Uscito dunque Satana dalla vista del Signore, colpì Giobbe con una piaga maligna dalla pianta dei piedi fino alla sua testa*⁸⁸.

Anche le infermità e le debolezze, dalle quali sono afflitti per molto tempo pii ed empi, il Signore mostra nel Vangelo che sono distribuite attraverso gli angeli malvagi⁸⁹. Gesù⁹⁰, rispondendo al capo della

⁸² Cfr. Tob. 6,14. Il demone Asmodeo impedisce a Sara il matrimonio per sette volte. L'ottavo pretendente, Tobia, riesce a sconfiggerlo grazie ai consigli dell'arcangelo Raffaele. La vicenda è contenuta nel Libro di Tobia, un testo deuterocanonico, non riconosciuto dalla tradizione ebraica.

⁸³ Il Par. 28, 22-23. Il re Achaz di Giudea si alleò con gli Assiri per difendersi dai Siriani e da Israele. L'alleanza però ridusse i giudei in stato di sudditanza degli assiri e la religione fu contaminata da riti pagani, che dispiacquero a Dio.

⁸⁴ Ps. (G) 95, 5.

⁸⁵ I Cor. 10, 20.

⁸⁶ L'espressione *luce clarius* è utilizzata anche in *De divinis sententiis contra iudicium Dei* 1, 9 ed attiene al valore del senso letterale delle Scritture, su questo vedi il paragrafo 2.1. *Scopo etico della ricerca e criterio della brevità: il metodo*. Mentre gli esempi precedenti mostrano personaggi che meritavano il castigo, la vicenda di Giobbe testimonia che anche i buoni possono subire persecuzioni.

⁸⁷ Iob 2, 1-7.

⁸⁸ Iob 2, 7.

⁸⁹ Circa la gerarchia e la funzione degli angeli del male, la concezione agobardina sembra influenzata da quella origeniana, vedi i paragrafi 3.7. *Traduzione: La grandine e i tuoni*; 8.5. *Linguaggio tecnico e cautele religiose*; 8.7. *La natura ingannevole di certi miracoli*.

sinagoga che lo biasimava a causa della donna che aveva guarito, poiché aveva uno spirito che le causava infermità, dopo alcune cose, aggiunse: *E questa figlia di Abramo, che Satana ha tenuto legata, ecco dopo diciott'anni non doveva essere sciolta da questo impedimento in giorno di sabato?*⁹¹ Perciò il beato Pietro negli *Atti degli apostoli* quando parla dei miracoli del Signore, dice di lui: *Egli che passò beneficando e risanando tutti coloro che erano oppressi dal potere del diavolo, perché Dio era con lui*⁹². Anche l'apostolo Paolo dice che egli consegnò Fileto ed Ermogene in balia di Satana, perché imparassero a non bestemmiare⁹³. Così dice ai Corinzi anche di colui che aveva rapporti con la moglie di suo padre: *Orbene, io, assente col corpo ma presente con lo spirito, ho già giudicato, come se fossi presente, colui che ha compiuto tale azione, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, essendo radunati insieme voi e il mio spirito, con il potere del Signore Gesù, di darlo in tal modo in balia di Satana per la rovina della sua carne, affinché il suo spirito possa ottenere la salvezza nel giorno del Signore Gesù*⁹⁴. Perciò di se stesso dice ciò che abbiamo già ricordato: *Perché io non monti in superbia per la grandezza delle rivelazioni, mi è stata messa come una spina nella mia carne, un inviato di Satana incaricato di battermi*⁹⁵.

⁹⁰ *De quorund. inl. sign.* 9, 10, *qui* (sc. *Iesus*). Il riferimento a Gesù è chiarito dall'episodio del vangelo che viene narrato.

⁹¹ Luc. 13, 16.

⁹² Act. 10, 38.

⁹³ Cfr. I Tim. 1, 20; II Tim. 1, 15; II Tim. 2, 17. *De quorund. inl. sign.* 9, 19: *Phyletus; Vulg.: Philetus*; VAN ACKER, *Agobardi*, p. 242: "*fortasse Phigelum scribendum est*". Se non si tratta di un errore del copista, Agobardo potrebbe aver confuso i personaggi citati nella seconda lettera a Timoteo, Figelo ed Ermogene (dai quali l'apostolo dice di essere stato abbandonato) con altri personaggi dai nomi abbastanza simili, citati nell'*Historia certaminis apostolici*, 4, 2, Fileto ed Ermogene, due maghi con i quali Giacomo di Zebedeo ebbe una controversia, perché affermavano che Gesù Cristo Nazareno, di cui egli si diceva apostolo, non era Figlio di Dio. L'*Historia certaminis apostolici* è un apocrifo, il cui autore si suppone sia Abdia o Obadia, primo vescovo di Babilonia, ma probabilmente è opera di un ecclesiastico franco del VI sec., secondo la datazione di R. A. LIPSUS, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Schwetschke und Sohn, Braunschweig 1883, pp. 167-169, sulla base di riscontri in autori come Gregorio di Tours, Venanzio Fortunato, Beda. Un tale Africano, che vorrebbe essere identificato con il cronografo Giulio Africano, nella prefazione del testo latino afferma di essere l'autore della traduzione latina delle opere di Abdia in dieci libri, che furono originariamente scritte in ebraico e poi tradotte in greco da un discepolo di Abdia.

⁹⁴ I Cor. 5, 3-5.

⁹⁵ II Cor. 12, 7. *De quorund. inl. sign.* 9, 28: *ut me colaphizet, Vulg.: qui me colaphizet*.

(X) Lo leggiamo nel libro della Sapienza⁹⁶ che anche i terrori dei patimenti sono causati dai demoni dove, quando la Scrittura narra delle piaghe d’Egitto, che il salmista dimostra che furono scatenate grazie agli angeli del male⁹⁷, fra le altre cose, dice: *Neppure, infatti, il nascondiglio in cui si trovavano li preservò dal timore, poiché un suono spaventoso che vi scendeva li intimoriva e apparizioni dai volti tristi davano loro motivo di paura*⁹⁸. Perciò anche il profeta promette al giusto la protezione di Dio, dicendo: *La sua verità ti circonda col suo scudo, non temerai l’incubo notturno, né la freccia che vola di giorno, né l’insidia che fa la ronda nelle tenebre, né la venuta del demone meridiano*⁹⁹. Pertanto anche il Signore dimostra nel Vangelo che queste potenze nemiche attendono e desiderano da Dio il potere di ferire e nuocere, quando dice ai suoi discepoli che in questa notte: *Satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano*¹⁰⁰ e il salmista quando dice: *Nella stessa, cioè nella notte, vagheranno tutte le bestie della foresta; quando ruggiscono i cuccioli di leone in cerca di preda e chiedendo a Dio il loro cibo*¹⁰¹ e in molti altri passi delle divina Scrittura.

⁹⁶ Cfr. Sap. 17. Il Libro della Sapienza è un testo deutero canonico, non accolto dalla tradizione ebraica. La tradizione lo attribuiva al re Salomone, ma è scritto in greco, probabilmente ad Alessandria d’Egitto da un autore che Girolamo individua in Filone d’Alessandria.

⁹⁷ Cfr. Ps. (G) 77, 49. È il salmo che cita l’*immissionem per angelos malos* presente anche nel *De grand.5*, 20-21.

⁹⁸ Sap. 17, 4. Gli Egizi, nascosti nelle loro case, temevano la annunciata vendetta di Dio, per punirli a causa della prigionia degli Ebrei. Anche nel chiuso delle case erano però raggiunti da suoni ed apparizioni inquietanti.

⁹⁹ Ps. (G) 90, 5-6. La frase riportata in *De quor. inl.* 10, 9: *a negotio perambulante in tenebris*, contenuta nel Salmo 90, è generalmente tradotta con l’espressione: *la peste che vaga nelle tenebre* di tradizione geronimiana. A mio avviso però, tale traduzione non è soddisfacente. L’espressione è costruita in modo chiasmico e antitetico, poiché mette a confronto pericoli soprannaturali e pericoli reali, diurni e notturni, in modo da coprire tutte le categorie di pericoli da cui il Signore difende il giusto. Così si potrebbe schematizzare:

1) pericolo soprannaturale notturno	Incubo
2) pericolo reale diurno	Freccia
3) pericolo reale notturno	Insidia
4) pericolo soprannaturale diurno	demone meridiano

I quattro *cola* sono disposti in modo da avere i pericoli soprannaturali alle estremità e quelli reali all’interno. Esempi della difficoltà dell’interpretazione del passo, in S. MATTEI, *I libri poetici della Bibbia*, Napoli 1771, pp. 80-90, con una lunga spiegazione al senso del brano, che finisce per essere metafora dei pericoli causati dalle escursioni termiche.

¹⁰⁰ Luc. 22, 31.

¹⁰¹ Ps. (G) 103, 20-21.

Enthymema 5 (XI) E poiché, come abbiamo detto prima, il diavolo non sempre né su tutti riceve potere, sempre tuttavia ha su tutti e attraverso ogni mezzo la volontà di nuocere in ogni maniera¹⁰², soprattutto aspira a farlo contro quelli sui quali, come si è detto, si accorge di poter prevalere, per il fatto che sono di scarsa fede e di scarsa capacità razionale¹⁰³. E da qui deriva che sembra che getti a terra ogni bambino, bambina e debole di mente e li marchi con segni di bruciatura¹⁰⁴, perché certamente ogni fedele, che sia anche dotato di capacità razionale, quando vede o ascolta [tali cose], solleva il cuore al timore dell'unico Dio, che non consente che noi siamo tentati al di là della capacità di sopportazione¹⁰⁵; come occorre che facciamo anche noi quando o siamo dilaniati o vediamo che altri sono dilaniati dalle zanne delle bestie da qualunque parte o in qualunque luogo¹⁰⁶.

Conclusio (XII) Dunque, poiché quelli che ci avete segnalato accorrono alle stesse chiese dove sono colti dalle convulsioni e donano ogni cosa che possono, noi crediamo in linea di massima che facciano ciò perché sono ingannati

¹⁰² *De quor. inl.* 11, 1-3: ... *non semper nec in omnibus diabolus accipiat potestatem, semper tamen habet in omnibus et per omnia omnimodam nocendi uoluntatem*. La frase è strutturata in due *cola* che terminano con due parole chiave in omoteleuto *potestatem - voluntatem* e quasi *isocolia* tra le due parti, tranne per l'incremento di due parole nel secondo membro (*tamen* e *omnimodam*, che segnalano l'antitesi rispetto al primo membro); i *cola* terminano un *cursus velox* (*accipiat potestatem* e *nocendi voluntatem*). Importante presenza del poliptoto dell'aggettivo *omnis*, rinforzato dalla figura etimologica di *omnimodus*, ad indicare l'onnipervasività del diavolo a caccia di prede da danneggiare.

¹⁰³ Le vittime dei fenomeni sono deboli nella fede e nella razionalità. Ho approfondito gli aspetti origeniani di questa visione nel paragrafo 8.5. *Linguaggio tecnico e cautele religiose. De quorund. inl. sign.* 11, 5: *pondere ratiōnis* è un *cursus velox* in chiusura di periodo.

¹⁰⁴ Il segno lasciato dal diavolo sembra doversi interpretare come un vero e proprio marchio di proprietà, come quello che pratica il mandriano sui capi del suo allevamento. L'immagine sembra anticipare quelle tristi ricerche dei marchi di Satana da parte degli inquisitori sulle persone sospette di stregoneria.

¹⁰⁵ Cfr. I Cor. 10, 13. La frase è stata utilizzata anche da Origene, che in ORIGENES, *De principiis* 3, 2, 2. 3, in *Origenes Werke*, P. KOETSCHAU ed., vol. 5, GCS, Hinrichs, Leipzig 1913, pp. 248-250, chiarisce che la tentazione non è voluta da Dio per mettere alla prova il suo popolo, ma per dargli insegnamenti ed è sempre commisurata alle forze dell'uomo, come in un'equa competizione. Sull'influenza origeniana in Agobardo vedi pure il paragrafo 8.5. *Linguaggio tecnico e cautele religiose*.

¹⁰⁶ *De quor. inl.*:11, 10-11, *undecumque vel ubicumque*; cfr. AUG. *conf.* 6, 10: *ubicumque et undecumque*. Lo strano riferimento alle *bestiae* in questo punto non è di immediata comprensione. Penso che possa riferirsi alle tensioni che Agobardo ed altri suoi colleghi vescovi avevano avuto con la comunità ebraica. Infatti intorno all'VIII sec. si era diffusa un'interpretazione allegorica del salmo 103, che identificava le *bestiae* in esso nominate come il popolo ebraico.

dal terrore, dopo aver perduto il buon senso¹⁰⁷. Infatti, farebbero meglio, se elargissero i loro beni ai poveri e agli stranieri e corressero dai preti della chiesa per essere unti con l'olio¹⁰⁸, secondo il precetto evangelico ed apostolico, con digiuni e preghiere, ai quali si deve associare l'elemosina. Infatti, se ci fossero miracoli di guarigione, che, per concessione di Dio, si vedessero che fossero concessi per merito dei santi, ci sarebbe di conseguenza un accorrere nei medesimi luoghi e se lì si facesse qualche offerta, secondo l'uso ecclesiastico e secondo la disposizione dei padri, sarebbe comunque proficuo per l'uso stesso della misericordia. Ora invece, poiché sono assoggettati alla cupidigia e all'avarizia di alcuni¹⁰⁹, di conseguenza non si onora il Signore, né si viene in soccorso ai poveri. Infatti, se facessero questo secondo la volontà di Dio, secondo ciò che Dio ha voluto fosse indicato agli uomini attraverso tutte le sante Scritture, saprebbero comunque quanto elevatamente ed ammirevolmente il Signore si sia degnato di mostrare il sentiero di ciò attraverso il profeta Michea, che dice: *Forse offrirò a Dio olocausti e vitelli di un anno? Forse può placarsi il Signore con le migliaia di montoni o con molte migliaia di pingui capretti? Gli offrirò forse il mio primogenito per la mia colpa, il frutto delle mie viscere per il peccato della mia anima?*¹¹⁰ E quando si dica no in tutti questi casi, si aggiunge subito in quali casi si possa placare il Signore, quando si dice: *O uomo, ti indicherò ciò che è buono e ciò che richiede il Signore da te: praticare comunque la giustizia, amare la pietà, camminare con*

¹⁰⁷ Agobardo qui chiarisce che la gente accorre nelle chiese dove si sono verificati i casi di convulsione per timore di essere contagiata dal male ed elargisce doni forse per ottenere dai sacerdoti preghiere che impediscano la diffusione del male.

¹⁰⁸ Si intende l'olio delle lampade accese presso i sepolcri dei martiri, ritenuto miracoloso, col quale si ungevano i pellegrini e gli infermi.

¹⁰⁹ Agobardo si riferisce al fenomeno delle chiese private o *Eigenkirchen*, presso le quali prestavano servizio dei sacerdoti, che spesso i nobili proprietari trattavano alla stregua di servi. In diverse sue opere egli affronta l'argomento del rapporto tra stato e Chiesa e tra privati e Chiesa: *De privilegio et iure sacerdotii* (pp. 51-69); *De dispensatione ecclesiasticarum rerum* (pp. 119-142); *De privilegio apostolicae sedis* (301-306); *De modo regiminis ecclesiastici* (325-334), sostenendo i diritti degli ecclesiastici.

¹¹⁰ Mich. 6, 6-7. Il profeta con queste parole insegna che Dio non ha bisogno di promesse esorbitanti, ma solo di bontà e giustizia.

*sollecitudine con il tuo Dio*¹¹¹. Come infatti, è biasimevole non distribuire ciò che è dei poveri ai poveri, così sarebbe infruttuoso se quei beni che si dovrebbero erogare a coloro che mostrano il dovuto rispetto alla Chiesa, siano conferiti a coloro che sospirano per la brama di cupidigia o per essere tesaurizzati con avarizia o scialacquati con sperpero¹¹².

¹¹¹ Mich. 6, 8. Il profeta indica ciò che è bene promettere in voto a Dio.

¹¹² La chiusura è una critica a quei sacerdoti che accettano i donativi dei fedeli, per brama di ricchezza o perché sono assoggettati a dei signori che li utilizzano per arricchirsi. La Chiesa deve raccogliere le offerte (*res pauperum*) solo per redistribuirle ai poveri. Solo così i beni daranno il loro frutto, mentre la tesaurizzazione dei beni è una pratica sterile come pure lo sperpero di essi.

Conclusioni: Agobardo di Lione, *pastor uigilans*

L'espressione usata nel titolo di questo ultimo capitolo è ispirata alla frase finale del primo paragrafo del *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, in cui Agobardo e gli altri due vescovi firmatari, Bernardo e Faof, giustificano l'invio all'imperatore di una lettera di accuse contro i giudei, *ad confirmandam piam gubernationis uigilantiam bonorum pastorum*¹¹³.

Questo atteggiamento vigile mi sembra il dato più rappresentativo della personalità del vescovo lionese, sempre attento ad individuare la minima falla che potesse mettere in pericolo il suo munito sistema di certezze, sia riguardo gli aspetti teologici, sia riguardo quelli politici, economici e sociali; egli appare sempre pronto ad intervenire con la sicurezza di chi sa di agire nell'interesse di una causa indiscutibilmente superiore, persino maggiore del potere imperiale, tanto da consentirgli, talvolta, di abbandonarsi all'ironia o addirittura al sarcasmo, quando bacchetta coloro che ritiene responsabili di defezioni, imperatore compreso.

Pare che Agobardo sia il primo scrittore di pamphlet¹¹⁴: la sua attitudine razionalistica ed il carattere autoritario ben si conciliano con un forte senso critico che si esplica nella sua produzione moralistica. I suoi libelli sono indirizzati al sovrano, ai nobili di palazzo, al clero lionese, ad altri vescovi, ai fedeli e per tutti ha prescrizioni da impartire, consigli da ammannire e divieti da opporre.

Pur cercando di attutire nel codice linguistico burocratico il suo tono, non esita a rinfacciare anche al sovrano comportamenti contrari all'etica cristiana, di cui egli si sente profondo conoscitore e strenuo difensore.

La tensione etica ed intransigente, il comune buon senso, accanto alla capacità logico-argomentativa di cui era capace lo hanno fatto considerare "l'esprit le plus éclairé et le plus formé par la renaissance carlovingienne"¹¹⁵; sembrerebbe pertanto un antesignano dell'ortodossia razionalistica, che riesce a conciliare la *ratio* con l'*auctoritas*, poiché concepisce la teologia cristiana come un sistema logicamente coerente e difendibile razionalmente. Il razionalismo applicato all'aspetto teologico ad alcuni ha suggerito che

¹¹³ *De iud. superst.* 1, 13-14.

¹¹⁴ G. MONOD, *Études critiques sur les sources de l'histoire carolingienne. Des origines a 829*, v. I, Bouillon, Paris 1898, p. 34.

¹¹⁵ P. CHEVALLARD, *Saint Agobard*, p.VIII.

Agobardo possa essere precursore di certe idee che ritroveremo nei Valdesi¹¹⁶. Lo sviluppo argomentativo dei suoi scritti procede grazie a ragionamenti sillogistici che partono da premesse che l'autore pone come universalmente valide¹¹⁷.

Per Agobardo il presupposto è che quanto la Bibbia afferma a proposito dell'uomo, dell'universo, di Dio sia inquestionabilmente vero, pertanto il suo razionalismo utilizza la ragione come strumento di lavoro, ma non assegna mai ad essa un ruolo superiore all'autorità biblica, piuttosto ne documenta la dipendenza. In tal senso mi sembra molto significativa la frase conclusiva del paragrafo 10 dell'*Aduersus legem Gundobadi*, in cui Agobardo, dopo aver criticato il ricorso al duello per appurare la verità nelle controversie giudiziarie, ironicamente commenta che la verità non ha bisogno di armi per affermarsi, infatti nessuna autorità, nessuna logica lo fa credere (*nulla auctoritas, nulla ratio credere sinit*¹¹⁸). Come si vede, al primo posto egli pone l'*auctoritas* e solo dopo l'evidenza logica della *ratio*. La *ratio* cioè può solo confermare ciò che l'*auctoritas* attesta.

Se le conclusioni di alcuni degli scritti esaminati nella presente ricerca, sono sorprendentemente moderne tanto da indurre autori del '700 a citare Agobardo come esempio di pensatore illuminato in pieno oscurantismo medievale, d'altro canto, il punto da cui il vescovo lionese parte è la sua certezza fideistica nell'ordine cosmico voluto da Dio e nella religione cattolica come concreta realizzazione del volere divino, una posizione diametralmente opposta alla critica degli illuministi alla religione che spesso diventa aperto ateismo.

Per descrivere questo uso della ragione subordinato al dogma metafisico da parte di Agobardo, ma anche di tanti suoi contemporanei, si potrebbe usare l'espressione "razionalismo condizionale", un razionalismo cioè che usa correttamente gli strumenti logici,

¹¹⁶ F. TOCCO, *Storia dell'eresia nel Medioevo* (1884), Fratelli Melita, Genova 1989, pp. 155-157.

¹¹⁷ B. ARMSTRONG, *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth Century France*, University of Wisconsin Press, Madison 1969, in cui l'ortodossia razionalistica calvinista viene descritta come un approccio teologico che afferma le verità religiose sulla base del raziocinio deduttivo tratto da presupposti dati, che produce così un sistema logicamente coerente e difendibile di credenze. Tale definizione ci sembra calzante, malgrado la distanza temporale, anche per il nostro autore, apprezzato infatti dai calvinisti. La dimostrazione sillogistica, che egli pone all'inizio delle sue opere e che costituisce tutta insieme la premessa dello sviluppo argomentativo successivo, è il τεκμήριον, l'indizio sicuro, che si appella al sapere universalmente condivisibile, come dice R. BARTHES, *La retorica antica* (1970), Bompiani, Milano 1993, pp. 70-71.

¹¹⁸ *Aduers. leg. Gund.* 10, 18.

ma in dipendenza da un'idea preconcepita e non verificabile sperimentalmente, ma dogmaticamente accettata¹¹⁹.

Il razionalismo di Agobardo è identificato da Cabaniss col comune buon senso, presente nel pensiero e nell'azione dell'arcivescovo¹²⁰.

L'indagine sul pensiero agobardino condotta da Cabaniss appare però insoddisfacente a Boshof¹²¹, che ne critica l'impostazione superficiale; essa si limiterebbe a riassunti degli scritti e a proposte di datazione, rinunciando alla discussione approfondita delle nozioni di base sull'unità dell'impero e sul rapporto tra *regnum* e *sacerdotium*, argomento chiave per comprendere Agobardo.

Per Agobardo quindi impropriamente si è parlato di "illuminismo"¹²², indicando con questo termine una scuola di pensiero che era contro le superstizioni e le manifestazioni esteriori della religione. Iniziatore di questa piccola cerchia dal flusso limitato, secondo il parere di alcuni autori, sarebbe stato Carlo Magno, di cui Agobardo si sarebbe ritenuto il più prestigioso successore ed erede spirituale¹²³.

Neppure si può estremizzare sul versante opposto, come fa Pier Angelo Gramaglia, che considera invece Agobardo come l'esponente di una deriva irrazionalistica del pensiero cristiano da condannare con decisione¹²⁴.

In realtà, il razionalismo ed il presunto "illuminismo" di Agobardo sono solo apparenti, poiché se le conclusioni delle indagini agobardine sono le stesse di quelle condotte dagli illuministi del Settecento (entrambe negavano la validità delle superstizioni), sono

¹¹⁹ Questo tipo di procedimento logico, che stabilendo una premessa come vera, ne fa discendere una dimostrazione logicamente corretta è definito paradosso di Curry e deve il suo nome al logico e matematico americano Haskell Curry che lo pubblicò nel 1942, quando studiò le affermazioni autoreferenziali del tipo: "A implica B". Nel sistema logico-deduttivo di Agobardo e di gran parte degli intellettuali del Medioevo si procede fissando delle premesse che sono date come vere, in quanto riconducibili alle Sacre Scritture, alle opere di Padri della Chiesa o di autori compatibili col messaggio cristiano. Gli argomenti che Agobardo utilizza per la dimostrazione delle sue tesi si deducono da tali premesse, che non sono verificate, perché ritenute credibili a priori. Un'analisi del paradosso di Curry è in P. ODIFREDDI, *Il Vangelo secondo la Scienza. Le religioni alla prova del nove*, Einaudi, Torino 2005, p. 66.

¹²⁰ A. CABANISS, *Agobard of Lyons*, in «Speculum», 26, n° 1, gen. 1951, pp. 51 e 70; ID., *Agobard of Lyons, Churchman and Critic*, Syracuse University Press 1953, pp. 96-97.

¹²¹ E. BOSHOFF, *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werke*, Böhlau, Köln 1969, pp. 5-8.

¹²² F. MAUTHNER, *L'ateismo e la sua storia in Occidente (1920-1923)*, v. 1, UAAR, Nessun Dogma, Roma 2012, pp. 233-235

¹²³ BOSHOFF, *Erzbischof Agobard*, p. 9 e segg.

¹²⁴ P. A. GRAMAGLIA, *Il culto delle immagini in Agobardo di Lione e in Claudio di Torino*, in «Archivio teologico torinese», III/2, 1997, pp. 84-135; ID., *Magia e demonismo in Agobardo di Lione*, ibid., IV/1 1998, pp. 165-211.

notevolmente diverse nelle premesse (il materialismo degli illuministi contro la fede religiosa di Agobardo) e ciò lo si può constatare esaminando il procedimento al quale Agobardo ricorre più spesso per sviluppare i suoi ragionamenti, cioè l'*enthymema*, un sillogismo parziale al quale manca la premessa maggiore, che per Agobardo è implicitamente costituita dalle fonti ritenute attendibili: le Sacre Scritture e gli autori accreditati dalla tradizione.

Il dato più rilevante emerso dalla presente ricerca è infatti la struttura retorica delle opere agobardine, che rivela la riscoperta della tradizione classica, frutto dell'insegnamento di Alcuino di York e dei suoi sodali, di cui faceva parte il vescovo Leidrad, predecessore e maestro di Agobardo.

La formazione filosofico-retorica di Agobardo era evidentemente basata sull'*Isagoge* di Porfirio nella loro traduzione boeziana, e sulle *Categorie* aristoteliche, tradotte dallo Pseudo-Agostino; la presenza di tali testi nella biblioteca della cattedrale di Lione, presso la cui scuola Agobardo completò i suoi studi, ce lo conferma. Tali opere sono, infatti, contenute nel cosiddetto Codice Pagesiano di Leidrad, il predecessore e maestro di Agobardo; il codice, acquisito inizialmente dalla Società dei Maristi, è conservato ai nostri giorni presso la Biblioteca Vaticana¹²⁵, esso contiene nella prima parte più spiccatamente filosofica le seguenti opere:

- *Porphyrii liber isagogarum, translatio Boethii*¹²⁶
- *Pseudo-Augustini categoriae decem Aristotelis*
- *Alcuini versus ad Carolum*

¹²⁵ RADICIOTTI, *Romania e Germania*, pp. 121-131. Dell'importanza di questo testo per la formazione di Agobardo si tratta più diffusamente nel capitolo 2. *La struttura retorica del testo*. Circa l'importanza della Biblioteca Capitolare di Lione si esprime L. HOLTZ, *L'évêque, le diacre et le manuscrit. Un grand moment de l'histoire du livre à Lyon : la bibliothèque épiscopale du IX^e siècle*, in «Gryphe. Revue de la Bibliothèque de Lyon», 2° semestre 2002, n° 5, p. 34: *L'existence de cette bibliothèque a été capitale pour la transmission de ces textes durant le Moyen Âge et jusqu'à nous, puisque tant les Clunisiens que les Cisterciens ont, en fait, largement constitué à partir d'elle le fonds le plus ancien de leurs bibliothèques*. Si ringrazia inoltre la Prof.ssa Marta Cristiani dell'Università di Tor Vergata di Roma per le indicazioni circa la formazione filosofico-retorica degli autori del IX sec.

¹²⁶ Nell'*Isagoge*, Porfirio tenta di conciliare Platone e Aristotele; in particolare l'opera è un'introduzione alle *Categorie* aristoteliche; tale tentativo parte già dal II sec. con Albino che recupera la logica aristotelica in funzione platonica, concludendo l'operazione sincretistica avviata da Antioco di Ascalona sulla moltiplicazione degli universali. Essi discendono dall'idea platonica, ma aggiungono la forma immanente nella materia e il concetto, forma distinta dalla forma trascendente e dalla forma immanente. Boezio tradusse direttamente l'*Isagoge* con un commento in 5 libri. Vedi L. MINIO PALUELLO ed., *Aristoteles Latinus, I, 6-7, Porphyrii liber Isagogarum translatio Boethii et anonymi fragmentum uulgo uocatum 'Liber sex principiorum', accedunt Isagoges fragmenta Victorino interprete et specimina translationum recentiorum categoriarum, orpus philosophorum medii aevi*, Brill, Bruges-Paris 1966, pp. 5-31.

- *Alcuini dialectica excerptum*
- *Apulei liber de interpretatione*
- *Boethii in Aristotelis de interpretatione editio prima*¹²⁷
- *Alcuini dicta de imagine Dei*¹²⁸.

L'*Isagoge* porfiriana e le *Categorie* pseudoagostiniane costituiscono la grammatica della filosofia latina. Le *Categorie* rappresentano il punto di intersezione tra la filosofia e la grammatica, poiché applicano la logica al discorso.

La presenza degli scritti alcuiniani tra quelli citati testimonia l'importanza del magistero dell'Eboracense, che il suo amico Leidrad provvide a diffondere nella sua scuola lionese; infatti, l'impostazione filosofica degli studi che vedeva una mancanza di contraddizione tra ciò che affermavano le Sacre Scritture e il ragionamento logico dipendeva in larga misura dalla sistemazione del sapere operata da Alcuino: gli intellettuali che si formarono nella temperie della *schola palatina* poterono fondare le loro convinzioni sulla corrispondenza tra le arti liberali e la creazione. Compito degli intellettuali era quello di continuare la tradizione degli studi. Infatti, Alcuino dice: *Solebat magister meus mihi saepius dicere: Sapientissimi hominum fuerunt, qui has artes in naturis rerum invenerunt. Opprobrium est grande, ut dimittamus eas perire diebus nostris*¹²⁹. Le conoscenze che la natura dona, secondo Alcuino, corrispondono alla rivelazione: la fisica alla Genesi, la morale ai libri Sapienziali, la logica al Cantico dei Cantici e ai Vangeli¹³⁰. Inoltre la ripresa della morale e della retorica ciceroniana, grazie alla mediazione di Alcuino di York, ha consentito ad autori come Agobardo di potenziare l'armamentario espressivo, accanto agli strumenti consueti forniti dall'esegesi biblica e dallo studio della patristica¹³¹.

La parte della formazione di Agobardo basata sui classici rimane come un sottofondo da cui a tratti emergono dei segnali, delle allusioni, dei riecheggiamenti o riformulazioni di

¹²⁷ L. MINIO PALUELLO ed., *Aristoteles Latinus, II, 1-2, De interpretatione uel Periermenias translatio Boethii*, Brill, Bruges-Paris 1965. Il titolo *Periermenias* fu forse imposto da Mario Vittorino o forse da Cassiodoro. Nel VI secolo Boezio la tradusse e dal tempo di Carlo Magno per 700 anni fu letta nelle scuole, anche col nuovo commento di Guglielmo di Moerbeke. Il testo insegnava il principio di non contraddizione e "*quod sit nomen, quid uerbum, quid est negatio et adfirmatio et enuniatio et oratio*", vedi *De interpretatione*, I, 1.

¹²⁸ RADICIOTTI, *Romania e Germania*, p. 122.

¹²⁹ ALCUINUS, *Epistola ad Carolum regem*, 83, PL 100, col. 272A.

¹³⁰ M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Herdersche, Freiburg 1909, p. 194.

¹³¹ È. BRÉHIER, *La philosophie du Moyen âge*, A. Michel, Paris, 1949, pp. 62-63 evidenzia come le definizioni delle quattro virtù cardinali, prudenza, giustizia, coraggio (forza) e temperanza, presenti nel *De uirtutibus et uitiiis* di Alcuino, siano riprese dal *De officiis* di Cicerone.

sententiae, probabilmente mutuata dai repertori grammaticali, grazie ai quali gli studenti altomedievali acquisivano la conoscenza della lingua latina. Già Cabaniss notava che la formazione di Agobardo è basata soprattutto sulle Sacre Scritture, sulla patristica e sulla liturgia, ma ha una buona preparazione retorica¹³².

La struttura logica del pensiero agobardino era formata sulle opere di Platone e di Aristotele, a cui fanno riferimento i libri *De interpretatione* presenti nel codice di Leidrad, che in particolare riguardavano il sillogismo categorico o normale.

Altra fonte che Agobardo ha avuto come modello per i suoi ragionamenti assertivi è Agostino, specialmente nella sua veste di apologista contro i donatisti, priscillanisti, pelagiani e manichei o in quella di catechista del *De doctrina christiana*, del *De uera religione* e del *De ciuitate Dei*, opere in cui Agostino aveva bisogno di definire la base intellettuale sulla quale la Chiesa istituiva il suo ruolo di guida alla salvezza spirituale e dalle quali sono tratte moltissime citazioni utilizzate nelle sei opere qui analizzate¹³³.

Tuttavia l'origine di questo modello retorico presente in Agobardo si può ricondurre a Paolo di Tarso che per primo utilizzò le Sacre Scritture come prova apodittica nelle sue orazioni e lettere. In molti passi dell'Apostolo (come viene chiamato Paolo nel Medioevo) c'è l'istituzione di una teoria della predicazione, nella quale l'efficacia del discorso è affidata non all'abilità retorica dell'oratore, ma al messaggio di Dio, che è così potente che la sua semplice esposizione lo rende persuasivo¹³⁴.

¹³² J. A. CABANISS, *Agobard, Churchman and Critic*, Syracuse University Press, 1953, pp. 11-12, fa notare che consapevolmente della letteratura antica solo una volta Agobardo cita il grammatico Prisciano e una volta il poeta tardo-antico Prudenzio.

¹³³ J. J. MURPHY, *La retorica nel Medioevo* (1974), Liguori, Napoli 1983 pp. 55-95 sottolinea l'importanza del IV libro del *De doctrina christiana* (*De arte praedicandi*) e del *De catechizandis rudibus* nella retorica medievale, la cui influenza, che permise il riuso della retorica ciceroniana, è riconoscibile in autori di età carolingia come Rabano Mauro, fino a scrittori del XIV secolo. Delle oltre 50 citazioni di Agostino presenti nei sei *opuscula* di Agobardo oggetto di questa ricerca, la maggior parte è tratta dal *De ciuitate Dei*, al secondo posto c'è il commento sul vangelo di Giovanni, al terzo il *De uera religione* e in misura decrescente le altre opere.

¹³⁴ Vedi MURPHY, *La retorica nel Medioevo*, pp. 309-324 per l'importanza di Paolo di Tarso nella costituzione di una retorica cattolica. D'altra parte l'accurato studio degli scritti di Paolo a Lione è testimoniato dal commento alle sue lettere compiuto da Floro di Lione, il diacono e segretario di Agobardo, che realizzò con questi testi un codice attualmente conservato nella sezione dei manoscritti merovingi e carolingi della Biblioteca Municipale di Lione. Vasta è la bibliografia sulla struttura retorica dell'epistolario paolino, in particolare ricordiamo J. MURPHY - O'CONNOR, *Paul et l'art épistolaire: contexte et structure littéraires* (1935), Éditions du Cerf, Paris 1994; J.-N. ALETTI, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode*, in «New Testament Studies», 38, 1992, pp. 385-401. Non dimentichiamo che la forza della lettera delle Sacre Scritture è più volte sottolineata da Agobardo, con espressioni che evidenziano la capacità dimostrativa e razionale delle citazioni riportate, come *luce clarius*.

La forza convincente (su base razionale e logica e non emotiva) del messaggio divino, evidente già nel suo dettato, è infatti un elemento particolarmente caro ad Agobardo che lo ribadisce più volte, come abbiamo visto nell'esposizione delle sue opere, le quali malgrado la differenza di destinazione, hanno in comune la tensione alla predicazione, vista come ufficio precipuo del vescovo, come raccomandava Gregorio Magno¹³⁵.

Forse in virtù dell'idea paolina della forza persuasiva della parola divina, Agobardo ricorre solo raramente all'esegesi di tipo allegorico ed anagogico dei brani biblici citati e quando lo fa, preferisce inserirsi nel solco di una accreditata tradizione patristica piuttosto che elaborare interpretazioni originali. Più spesso trae dalle Scritture indicazioni morali, che guidino la sua azione pastorale o la condotta degli altri uomini, regnanti compresi.

L'adesione incondizionata all'ortodossia cattolica si riflette nella concezione di *res publica christiana*, ideale unità sociale e politica, una sorta di organicismo su base spirituale, che si ritrova come *thema* dell'*Aduersus legem Gundobadi*; in tale *res publica* l'autorità non può essere che una, chi non si omologa è un eretico o un nemico¹³⁶.

Ciò è quindi direttamente collegato alla lotta alle superstizioni, scopo delle opere qui esaminate, perché esse sono idee alternative alla visione monolitica di Agobardo e costituiscono un pericolo reale, perché sono idee devianti che possono essere coltivate sia da cristiani e sia da coloro che appartengono ad altre religioni, come gli ariani e gli ebrei. Tutti costoro, rimanendo estranei al messaggio salvifico di Cristo, a causa della perpetuazione del loro peccato, impediscono la realizzazione della profezia che annunciava che la fine dei tempi sarebbe giunta solo quando la conversione dei popoli fosse stata completa.

Riguardo alle credenze popolari, Agobardo in linea con le tendenze della Chiesa in quel momento storico¹³⁷, ha un atteggiamento moderato, preferendo smentire e non perseguire le persone che credono alle superstizioni o praticano azioni superstiziose, che ritiene frutto di menzogne architettate da ambigui personaggi alla ricerca di facili guadagni o

¹³⁵ Ancora MURPHY, *ibi*, pp. 330-336 cita la *Cura pastoralis* di Gregorio Magno come il testo che assegna al vescovo, tra le altre funzioni, in particolare quella di essere araldo del messaggio divino.

¹³⁶ Convinta della precipuità dell'ideale unitario come sostenitore di tutta l'attività polemica di Agobardo, in particolare di quella anti giudaica è la tradizione di studi anglosassone, in particolare vedi K. STOW, *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*. Harvard, Cambridge, 1992, *passim*; ID., *Popes, Church and Jews in the Middle Ages*. Ashgate, Hampshire 2007, *passim* e J. COHEN, *Living letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California, Berkley and Los Angeles 1999, pp. 123-146.

¹³⁷ Per la legislazione canonica in materia di magia e divinazione vedi il paragrafo 3.2. *Superstizione e conseguenze giudiziarie*.

tutt'al più sciocche credenze di ignoranti o ancora illusioni operate dal diavolo, capace di istillare idee false e suggestionare gli animi più deboli e quelli dalla fede non salda.

Il razionalismo condizionale di Agobardo smaschera altre forme di superstizione: le procedure giudiziarie di origine tribale burgunda, che presumono di poter costringere Dio a palesare i suoi segreti giudizi, attraverso pratiche cruento; la venerazione delle immagini sacre, che sconfinava nell'idolatria; le credenze mistiche e anticristiane del giudaismo, che deformano mostruosamente l'idea di Dio e calunniano la figura di Cristo.

Nei confronti delle superstizioni però si possono individuare due atteggiamenti diversi: nel caso che esse riguardino i cristiani, sconsolatamente Agobardo giudica peggiori dei pagani i suoi correligionari superstiziosi, che cerca di riportare sulla retta via con qualche rabuffo, come nel caso del *De grandine et tonitruis*; con un atteggiamento di compromesso, come nel caso del *De picturis et imaginibus*, in cui accetta la presenza delle immagini in chiesa, ma non la loro venerazione; con consigli di tipo amministrativo, come nel caso del *De quorundam inlusione signorum*, in cui suggerisce al collega vescovo Bartolomeo di proibire processioni nelle chiese dove si sono verificati fenomeni la cui natura è probabilmente diabolica e consiglia di non accettare donativi dei fedeli spaventati dalle manifestazioni; è però decisamente ostile con chi non si può recuperare per differenze religiose insanabili: gli ariani burgundi e gli ebrei, suggerendo nei confronti dei primi la coercizione per sottometterli alla legge franca (*Aduersus legem Gundobadi* e *De diuinis sententiis contra iudicium Dei*) e nei confronti dei secondi l'astensione da qualsiasi tipo di rapporto, non essendo possibile da parte loro, secondo il vescovo, alcun tipo di ravvedimento o riconoscimento di errore (*De iudaicis superstitionibus et erroribus*).

Ciò che più colpisce nella figura di Agobardo è questo suo andare controcorrente, perché si schiera inevitabilmente dalla parte perdente: sostiene la necessità di abolire il diritto consuetudinario barbarico, che invece resterà in vigore almeno fino all'età moderna; sostiene la necessità di non avere contatti con gli ebrei in un periodo in cui essi garantiscono il traffico commerciale nel Mediterraneo islamizzato e svolgono pertanto un ruolo prezioso per la classe aristocratica franca; sostiene l'illegittimità del culto delle immagini, contro la pratica accettata dalla Chiesa di Roma e condivisa da quella franca; sostiene le ragioni del re-figlio Lotario contro quelle dell'imperatore-padre Ludovico il Pio, ma quando i due trovano un accordo, è Agobardo ad essere espulso.

Non sappiamo se, dopo la sua predica, conosciuta nella sua forma letteraria come *De grandine et tonitruis*, gli abitanti della diocesi lionese abbiano cessato di credere all'esistenza dei tempestari, i maghi suscitatori di tempeste, segnando per lui almeno questo successo, ma negli altri casi, indubbiamente, ha dovuto registrare delle sconfitte.

Anche la lotta alle superstizioni dev'essere considerata come uno strumento usato da Agobardo per ottenere i suoi obiettivi principali: l'unità cattolica dello Stato e il controllo del potere attraverso il condizionamento dell'imperatore. La frustrazione per il mancato loro raggiungimento può spiegare qualche atteggiamento eccessivo, come l'accanimento anti giudaico.

La sua personalità non è priva di contraddizioni: ostinatamente aggrappato alle sue convinzioni di superiorità del potere spirituale su quello temporale e graniticamente certo di condurre una battaglia in nome di principi positivi ed universali, è saldamente ancorato alla tradizioni della chiesa lionese; depositario di vastissime conoscenze, grazie ad un'intelligenza straordinaria e al suo spirito caustico, deride le superstizioni come sopravvivenze di un'età primitiva e barbarica, ma rifiuta di accogliere tutto ciò che è nuovo e diverso.

Indubbiamente Agobardo fu un uomo di potere, uno di quei vescovi della seconda generazione carolingia che tentò di imporre in occidente lo stato teocratico, in opposizione al modello bizantino.

Fallito il suo (e di pochi altri suoi colleghi) titanico tentativo di fermare l'orologio della storia, la deposizione dalla carica vescovile, l'umiliante esilio, il silenzioso ritorno, seguito a breve dalla morte, gli conferiscono una dimensione tragica degna di alcune figure sofoclee; certo non una figura di rinnovamento, anticipatrice di istanze di età future, Agobardo è tenacemente ancorato alla tradizione, risultando una di quelle personalità che contribuiscono a definire i caratteri peculiari di un determinato periodo storico.

Bibliografia

Abbreviazioni dei repertori bibliografici

AS – Acta Sanctorum
 BSS – Bibliotheca Sanctorum
 BVS – Biblia Vulgata Stuttgartensia
 BHL – Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis
 CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
 CCSL – Corpus Christianorum Series Latina
 CCCM – Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis
 GCS – Griechischen Christlichen Schriftsteller
 MGH – Monumenta Germaniae Historica
 AA – Auctores Antiquissimi
 Capit. – Capitularia
 Conc. – Concilia
 Epp. – Epistolae
 LL. – Leges
 Poëtae – Poëtae Latini aevi Carolini
 SS – Scriptores
 PG – Patrologia Graeca
 PL – MIGNE, Patrologia Latina cursus completus, Series Latina
 SC – Sources Chrétiennes
 ThLL – Thesaurus Linguae Latinae
 ThLG – Thesaurus Linguae Graecae
 GdM – Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters

Opere di Agobardo di Lione nell'edizione di L. van Acker, *Agobardi Lugdunensis opera*, CCCM 52, Brepols, Turnhout 1981.

Aduersum dogma Felicis, pp. 73-111
Aduersus legem Gundobadi, pp. 19-28
Chartula de Ludouici imperatoris poenitentia, pp. 323-324
Contra libros quatuor Amalarii, pp. 355-367
Contra obiectiones Fredegisi, pp. 283-300
Contra praeceptum impium de baptismo Iudaicorum mancipiorum, pp. 185-188
De antiphonario, pp. 337-351
De baptismo mancipiorum Iudaeorum, pp. 115-117
De cauendo conuictu et societate iudaica, pp. 231-234
De dispensatione ecclesiasticarum rerum, pp. 121-142
De diuinis sententiis contra iudicium dei, pp. 31-49
De diuisione imperii, pp. 247-250
De fidei ueritate et totius boni institutione, pp. 253-279
De grandine et tonitruis, pp. 3-15
De iniustitiis, pp. 225-227
De insolentia Iudaeorum, pp. 191-195
De iudaicis superstitionibus et erroribus, pp. 199-221

- De modo regiminis ecclesiastici*, pp. 327-334
De picturis et imaginibus, pp. 151-181
De priuilegio apostolicae sedis, pp. 303-306
De priuilegio et iure sacerdotii, pp. 53-69
De quorundam inlusione signorum, pp. 237-243
De spe et timore, pp. 429-454
Liber apologeticus I, pp. 309-312
Liber apologeticus II, pp. 315-319
Rhythmus <Agobardo pax sit>, pp. 371-373

Edizioni delle opere di Agobardo di Lione

- ACKER (VAN), Lieven, *Agobardi Lugdunensis opera*, CCCM 52, Brepols, Turnhout 1981.
 BALUZE, Étienne, *Sancti Agobardi archiepiscopi Lugdunensis operum libri*, voll. I-II, apud Franciscum Muguet Regisac. Illustriss. Archiepis. Paris. Typogr., Parisiis 1665-1666.
 DÜMMLER, Ernst ed, *Agobardi Lugdunensis archiepiscopi epistolae*, MGH, vol. V, *Epp. Karolini aevi III*, Berlin 1899.
 MASSON, Papire, *Sancti Agobardi Lugdunensis episcopi opera*, Paris 1605.

Lessici, Glossari, Dizionari, Manuali

- ANDREOLI, Raffaele, *Vocabolario napoletano-italiano*, Torino 1887.
 AA. VV., *Lo spazio letterario del Medioevo I: Il Medioevo latino, La produzione del testo*, t. I e II, Salerno, Roma 1993.
 De PRISCO, Antonio, *Il latino tardoantico e altomedievale*, Jouvence, Roma 1991.
 DIEFENBACH, Lorenz, *Novum Glossarium latinum/germanicum mediae et infimae aetatis*, 2^a, Frankfurt am Main, 1867, rist. anast. Scientia Verlag, Aalen 1997.
 DU CANGE DU FRESNE, Charles, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, (1678), Niort, Paris 1883-1887.
 FORCELLINI, Egidio, *Lexicon totius Latinitatis*, (1771) voll. I-VI, rist. an. Forni, Bologna 1965.
 GEORGES, Karl Ernst - CALONGHI, Ferruccio, *Dizionario della lingua latina: latino-italiano, italiano-latino*, a cura di Oreste Badellino, Rosenberg & Sellier, Torino 1966.
 LAPIDGE, Michael – GARFAGNINI, Gian Carlo – LEONARDI, Claudio, *Agobardus Lugdunensis archiep.* in *Compendium auctorum Latinorum Medii Aevi (500 - 1500) (C.A.L.M.A.)* I.1; I.2, Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000.
 NIERMEYER, Jan Frederik - van de KIEFT, C. - BURGERS J. W. J., *Mediae Latinitatis lexicon minus*, (1976) Brill Academic Publishers, Leiden, Boston 2002.
 NORBERG, Dag, *Manuale di latino medievale* (1968), a cura di M. OLDONI, bibliografia aggiornata a cura di P. GARBINI, Avagliano, Salerno 1999.
 NORDEN, Eduard, *La prosa d'arte antica dal VI secolo a.C. all'età della Rinascita* (1898), 2 voll., Salerno, Roma 1986.
 PUITSPÉLU (DE), Nicholas, *Dictionnaire étimologique du patois lyonnais*, Lyon 1887-1890.
 STOTZ, Peter, *Il Latino nel Medioevo. Guida allo studio di un'identità linguistica europea*, a cura di L. G. G. RICCI, Ed. del Galluzzo, SISMEL, Firenze 2013.

- THOMPSON, Stith, *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, Indiana University Press, Bloomington 1955-1958.
- VÄÄNÄNEN, Veikko, *Introduzione al latino volgare* (1963), Pàtron, Bologna 2003.

Fonti antiche

- Acta Apostolorum apocrypha*, R. A. LIPSIUS ed., *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Schwetschke und Sohn, Braunschweig 1883.
- Acta et symbola conciliorum quae saeculo IV habita sunt*, E. J. JONKERS, Brill, Leiden 1954.
- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistola II ex Ambrosianarum numero segregata*, PL 17, coll. 743A – 747A.
- ARISTOTELES, *Aristoteles Latinus, II, 1-2, De interpretatione uel Periermenias translatio Boethii*, MINIO PALUELLO, Lorenzo (ed.), Brill, Bruges-Paris 1965.
- *Categoriarum supplementa. Porphyrii Isagoge, translatio Boethii et anonymi fragmentum vulgo vocatum «Liber sex principiorum», accedunt Isagoges fragmenta M. Victorino interprete et specimina translationum recentiorum categoriarum, Corpus philosophorum medii aevi. Aristoteles Latinus, I, 6-7, adiuvante B. G. DOD*, Bruges-Paris 1966.
- AUGUSTINUS, *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*, PL 42, coll. 709 - 742.
- *De baptismo contra Donatistas libri septem*, M. PETSCHENIG ed., CSEL 51, Teubner, Wien 1908 e PL 43, coll. 107 - 244.
- *De ciuitate Dei*, B. DOMBART - A. KALB edd., CCSL 47 e 48, Brepols, Turnhout 1955 e PL 41, coll. 13 - 804.
- *De consensu Euangelistarum*, F. WEIHRICH ed., CSEL 43, Teubner, Wein - Leipzig 1904 e PL 43, coll. 1041- 1230.
- *De cura pro mortuis gerenda*, J. ZYCHA ed., CSEL 41, Teubner, Wien - Praha - Leipzig 1900 e PL 40, coll. 591 - 610.
- *De doctrina christiana*, J. MARTIN ed., CCSL 32, Brepols, Turnhout 1962 e PL 34, coll. 13 - 120.
- *De Trinitate*, W. J. MOUNTAIN, F. GLORIE edd., CCSL 50 e 50A, Brepols, Turnhout 1968 e PL 42, coll. 815 - 1099.
- *De uera religione*, K. DAUR ed., CCSL 32, Brepols, Turnhout 1962 e PL 34, coll. 121-172.
- *Epistulae*, 1-55, K. D. DAUR ed., CCSL 31, Brepols, Turnhout 2004;
- *Epistulae*, 56-100, K. D. DAUR ed., CCSL 31A, Brepols, Turnhout 2005
- *Epistulae*, 101-139, K. D. DAUR ed., CCSL 31B, Brepols, Turnhout 2009.
- *Epistulae*, PL 33, voll. 5.
- *In Iohannis Euangelium tractatus*, R. WILLEMS ed., CCSL 36, Brepols, Turnhout 1959.
- *Enarrationes in Psalmos 141-150*, F. GORI - I. SPACCIA edd., CSEL 95/5, Wien 2005.
- *Quaestionum in Heptateuchum libri septem*, J. ZYCHA ed., CSEL 28/1, Teubner, Wien - Praha - Leipzig 1895 e PL 34, coll. 547-824.
- *Retractationes*, A. MUTZENBECHER ed., CCSL 57, Brepols, Turnhout 1984.
- *Sermones*, 39, PL 39.
- AVITUS VIENNENSIS, *Collatio episcopalis*, R. PEIPER ed., MGH, AA, VI, 2, Berlin 1883.
- *Contra Eutychanam haeresim*, R. PEIPER ed., MGH, AA, VI, 2, Berlin 1883.

- *Éloge consolatoire de la chasteté*, N. HECQUET-NOTI ed., SC 546, Cerf, Paris 2011.
 - *Epistola 30*, MGH, R. PEIPER ed., MGH, AA, VI, 2, Berlin 1883.
 - *Histoire spirituelle*, vol. 1, N. HECQUET-NOTI SC 444, Cerf, Paris 1999.
 - *Histoire spirituelle*, vol. 2, N. HECQUET-NOTI SC 492, Cerf, Paris 2005.
 - *Opera*, PL 41 e 59.
- SHANZER Daniel - WOOD Ian (a cura di), *Avitus of Vienne. Selected Letters and Prose*, University Press, Liverpool 2002.
- BASILIIUS MAGNUS, *Liber de Spiritu Sancto*, B. PRUCHE ed., SC 17bis, 406, Cerf, Paris, 1968² e PG 32, 149.
- BEDA VENERABILIS, *De templo*, PL 91, coll. 735 – 808A.
- *De temporum ratione*, PL 90, 293 – 578D.
 - *De mundi coelestis terrestrisque constitutione liber*, PL 90, coll. 881 – 910A.
 - *Vita metrica sancti Cuthberti episcopi Lindisfarnensis*, PL 94, coll. 583A-583C.
- CAESARIUS ARELATENSIS, *Sermones*, G. MORIN ed., CCCM 104, Brepols, Turnhout 1953.
- CASSIODORUS, *Institutiones diuinarum litterarum*, PL 70, col. 1133C.
- CICERO, *Rhetorici libri duo qui uocantur De inuentione (inu.)*, E. STROEBEL ed., Teubner, fasc. 2, Leipzig 1915.
- *De natura deorum*, W. AX ed., *Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, Teubner, fasc. 45, Leipzig 1993.
- Codex Theodosianus libri XVI*, Th. MOMMSEN - P. M. MEYER edd., Weidmann, Berlin 1905.
- CYPRIANUS, *De iudaica incredulitate e Aduersus Iudaeos*, in W. HARTEL ed., *Cypriani opera spuria CSEL 3. 3, Appendix*, Teubner, Wien 1871.
- Didascalica et Constitutiones Apostolorum*, F. X. FUNK ed., vol. I, Schoening, Padeborn 1905.
- EUSEBIUS, *Praeparatio Euangelica*, in *Eusebius Werke*, K. MRAS ed., GCS 8, Berlin 1954.
- EUSEBIUS – RUFINUS, *Historia Ecclesiastica*, GCS 9/1-9/3, E. SCHWARTZ – Th. MOMMSEN, edd., Berlin 1903.
- EUSEBIUS VERCELLENSIS, *De Trinitate*, in BULHART ET AL. edd., CCSL, Brepols, Turnhout 1957.
- FAUSTUS RHEGIENSIS, *Sermones*, 6, PL 58.
- FLAVIUS IOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae*, in *Flavii Iosephi opera*, vol. 1, (*Ant. Iud.*, I - V) B. NIESE ed., Weidmann, Berlin 1887.
- *Antiquitates Iudaicae, The Latin Iosephus*, (I - V), F. BLATT ed., Universitetsforlaget, Aarhus, Munksgaard, Copenhagen 1958.
- GREGORIUS MAGNUS, *Registrum epistolarum*, D. NORBERG ed., CCSL 140A, Brepols, Turnhout 1982 e PL 77.
- *Moralia in Iob*, M. ADRIAEN ed., CCSL 143, Brepols, Turnhout 1979.
- HERMES TRISMEGISTUS, *Tabula smaragdina* in G. LUCK ed., *Arcana mundi* (1985), ediz. it., voll. I-II, Fondazione Valla – Mondadori, Milano 2006.
- HIERONYMUS, *Commentariorum in Abacuc prophetam*, in M. ADRIAEN ed., *Commentarii in prophetas minores*, CCSL LXXVI A, Brepols, Turnhout 1970.
- *Commentarius in Ecclesiasten*, M. ADRIAEN ed., CCSL LXXII, Brepols, Turnhout 1969.
 - *Commentarii in Matthaem*, D. HURST - M. ADRIAEN edd., CCSL 77, Brepols, Turnhout 1969.
 - *Epistulae*, I. HILBERG ed., CSEL 55, Wien - Leipzig 1912.
- HOMERUS, *Ilias*, M. L. WEST ed., voll. I-II, Teubner, Stuttgart - Leipzig 1998-2000.

- IOHANNES DAMASCENUS, *Contra imaginum calumniatores oratio I*, 16, in *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, B. KOTTER ed., voll. I-III, Patristische Texte und Studien 22, De Gruyter, Berlin 1975.
- IRENAEUS LUGDUNENSIS, in W. W. HARVEY ed., *Sancti Irenaei Lugdunensis libri quinque aduersus haereses*, I-II, Cambridge University Press, Cambridge 1857.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum libri XX*, W. M. LINDSAY ed., Oxford University Press, Oxford 1911.
- LACTANTIUS, *Diuinae institutiones*, S. BRANDT ed., CSEL 19, Wien 1890.
- LEO MAGNUS, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae omnium vetustissimus*, PL 55.
 – *Tractatus*, CCSL, voll. 138 e 138A, A. CHAVASSE ed., Brepols, Turnhout 1973.
 – *Lettere dogmatiche*, G. TRETTEL ed., Citta Nuova, Roma 1993.
- Liber pontificalis*, in L. DUCHESNE ed., *Texte, introduction et commentaire*, voll. I-II, Thorin, Paris 1892.
- Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*, H. A. WILSON ed., Clarendon Press, Oxford 1894.
- Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli*, C. MOHLBERG ed., L., Herder, Roma 1956.
- LUCRETIUS, *De rerum natura*, E. FLORES ed., voll. I-III, Bibliopolis, Napoli 1998 - 2002.
- MARTINUS BRAGENSIS, *Contro le superstizioni: catechesi al popolo*, De correctione rusticorum, M. NALDINI ed., Nardini, Firenze 1991.
- MAXIMUS TAURINENSIS, *Homiliae*, 3, 68, PL 57.
- ORIGENES, *De principiis*, in *Origenes Werke*, vol. V, P. KOETSCHAU ed., GCS, Hinrichs, Leipzig 1913.
 – *Omelia su Giosuè, Prima omelia*, a cura di R. SCOGNAMIGLIO E M. I. DANIELI, Città nuova, Roma 1993.
- PAULINUS MEDIOLANENSIS, *Vita Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis*, PL 14.
- PAULINUS NOLANUS, *Epistula 30*, M. KAMPTNER ed., *Epistulae*, CSEL 29, Wien 1999.
 – *I carmi*, a cura di A. RUGGIERO, Città Nuova, Roma 1990.
- PAULUS APOSTOLUS, *Lettera agli Efesini*, a cura di ROMANELLO, Stefano, Ed. Paoline, Roma, 2003.
- PETRONIUS, *Satyricon*, K. MÜLLER ed., *Satyricon reliquia*, Teubner 48, Berlin 1995.
- PHILO ALEXANDRINUS, *De Decalogo*, L. COHN ed., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* (1902), vol. 4, r. a. De Gruyter, Berlin 1962.
- PLINIUS MAIOR, *Naturalis historiae libri XXXVII*, K. FRIEDRICH - TH. MAYHOFF edd., Teubner, Leipzig 1875.
- PLINIUS MINOR, *Epistularum libri decem*, M. SCHUSTER, Teubner, Leipzig 1958.
- Rhetores Latini minores*, K. HALM ed., Teubner., Leipzig 1863.
- Sacramentarium Gregorianum, The Gregorian Sacramentary under Charles the Great*, H. A. WILSON ed., Bradshaw Society, London 1915.
- Sacramentarium Gregorianum*, H. LIETZMANN ed., Aschendorff, Münster 1921.
- SENECA, *Naturalium quaestionum libri*, H. M. HINE ed., Teubner, Stuttgart-Leipzig 1996.
- SIDONIUS APOLLINARIS, *Epistulae et carmina*, Ch. LUETJOHANN ed., MGH, AA., 8, Hannover 1897.
- Siracides, Testo e note di commento a fronte*, G. VIGINI ed., Paoline ed. Milano 2007.
- STRABO, *Geographica*, 3-4, vol. II, F. SBORDONE ed., Roma 1970.
- TERTULLIANUS, *Apologeticum*, in E. DEKKERS ET AL. edd., *Opera I*, CCSL 1, Brepols, Turnhout 1954.

- THEODORETUS CYRI, *Historia Ecclesiastica*, L. PARMENTIER ed., GCS 19, Hinrichs, Leipzig 1911.
- TYCONIUS, *Liber regularum*, F. C. BURKITT ed., *The book of rules of Tyconius*, University Press, Cambridge 1894.
- VARRO, *Antiquitates rerum divinarum*, vol. I: *Die Fragmente*, B. CARDAUNS ed., Steiner Verlag, Wiesbaden 1976.
- VELLEIUS PATERCULUS, *Historiae Romanae*, S. W. SHIPLEY ed., University Press, Harvard 1924.
- VENANTIUS FORTUNATUS, *Vita Sancti Hilarii episcopi Pictaviensis*, B. KRUSCH ed., MGH, AA., 4.2, Berlin 1885.
- VERGILIUS, *Opera*, R. MYNORS ed., Oxford Classical Text 1969.

Fonti medievali

- ADO VIENNENSIS, *Chronicon*, PL 123, coll. 23 - 128D.
- ADRIANUS I, *Epp.*, E. DÜMMLER ed., MGH, vol. V, *Epp. Karolini aevi III*, Berlin 1899.
- *Ep. ad Constantinum et Irenem*, PL 96, coll. 1220C-1220D.
- *Epistula ad Carolum Magnum*, 2, MGH, *Epp. V, Karolini aevi III*, Berlin 1899.
- ADSO ABBATIS DERUENSIS, *Libellus de Antichristo*, PL 101, coll. 1289 - 1298B.
- AGNELUS RAVENNATIS, *Liber pontificalis Ravennatis ecclesiae*, PL, 106, coll. 459B - 752A.
- ALCUINUS EBORICENSIS, *De dialectica*, PL 101, coll. 949 - 976B.
- *De rhetorica et uirtutibus*, PL 101, coll. 919 - 947.
- AMULO LUGDUNENSIS, *Epistola ad Theobaldum Lingonensem episcopum*, E. DÜMMLER ed., MGH, 5, *Epp. III*, t. 2, Berlin 1899.
- *Liber contra Iudaeos ad Carolum*, PL 116, coll. 171 - 183.
- Annales Bertiniani*, G. PERTZ ed., MGH, *SS. rer. Germ. 1*, Hannover 1883.
- Annales Laurissenses*, G. PERTZ ed., MGH, *SS. rer. Germ. 1*, Hannover 1883.
- Annales Lugdunenses*, G. PERTZ ed., MGH, *SS. rer. Germ. 1*, Hannover 1883.
- Annales Xantenses*, B. DE SIMSON ed., MGH, *Scriptores*, II, 12, Hannover - Lipsia 1909.
- ASTRONUMUS, *Vita Hludowici imperatoris*, G. H. PERTZ, MGH, *SS II*, Hannover 1829.
- BEATUS LIEBANENSIS et HETERIUS OXOMENSIS, *Epistola adversus Elipandum*, PL 96, coll. 893 – 1030; B. LÖFSTEDT ed., CCCM 59, Brepols, Turnhout 1984.
- BURCHARDUS WORMIACENSIS, *Decretorum libri*, PL 140, coll. 497 - 504D.
- CLAUDIUS TAURINENSIS, *Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem*, in DUNGAL, *Responsa contra Claudium. A Controversy on Holy Images*, P. ZANNA ed., Edizioni del Galluzzo, SISMEL, Firenze 2002 e PL 105, coll. 459D – 464D e *Epistula 12*, E. DÜMMLER ed., MGH, *Epp. IV, Epistolae Karolini aevi 2*, Berlin 1895.
- Carmen de Timone comite*, E. DÜMMLER ed., *Poëtae 2*, MGH, *Antiquitates*, Berlin 1884.
- Codex Carolinus, Adriani ep. 59*, E. DÜMMLER ed., MGH, *Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, I, Berlin 1892.
- Concilia Galliae, a. 314 - a. 506*, (1963), C. MUNIER ed., CCSL 148, Brepols, Turnhout 2001.
- De litteris colendis*, MGH, *Capitularia regum Francorum I, Legum Sectio II*, t. I, A. BORETIUS ed., Hannover 1883.
- DUNGAL, *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias*, P. ZANNA ed., Edizioni del Galluzzo, SISMEL, Firenze 2002, e PL 105, coll. 465A-530A.
- FLORUS LUGDUNENSIS, *Opera*, PL 119, coll. 11-429B.
- *Carmina*, E. DÜMMLER ed., MGH, *Poëtae aevi carolini*, II, *Antiquitates*, Berlin 1884.

- *Epistulae*, E. Dümmler ed., *MGH, Epist.*, V, Berlin 1899.
- Formulae Merovingi et Karolini aevi*, *MGH, Legum Sectio V*, K. ZEUMER ed., n° XII, *Formulae e curia Ludovici Pii*, n° 30, Hannover 1886.
- FRIDUGISUS TURONENSIS, *Epistola de substantia nihili et tenebrarum*, E. DÜMMLER ed., *MGH, Epp.* 4, Berlin 1895; *PL* 105, coll. 751-756.
- GERALDUS SILVESTER, *Miracula S. Adalhardi*, *PL* 147.
- HERARDUS TURONENSIS, *Capitula*, *PL* 121.
- HERMOLDUS NIGER, *Carmen in honorem Hludowici*, E. DÜMMLER ed., *MGH, Poëtae* 2, Berlin 1884.
- Hlotarii Constitutio Romana et Sacramentum cleri et populi Romani*, in *MGH*, A. BORETIUS ed., *Legum sectio II, Capitularia regum Francorum*, I, Hannover 1883.
- IBN KHORDADBEH, *Kitab al-Masalik wa'l-Mamalik*, in *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, M. J. DE GOEJE ed., t. VI, Leyde 1889.
- Libellus synodalis Parisiensis et Epitome libelli synodalis Parisiensis*, in *MGH, Concil.* 2, 2, A. WERMINGHOFF ed., Hannover und Leipzig 1908.
- IONAS AURLEIANENSIS, *De cultu imaginum libri tres*, *PL* 106, coll. 305B-388A.
- JOHANNIS DE GARLANDIA, *Poetria de arte prosayca, metrica et rithmica*, G. MARI ed., in *Romanische Forschungen Organ für romanische Sprachen und Mittellatein*, XIII, Erlangen 1902.
- LEIDRAD, *Epistolae*, E. DÜMMLER ed., *MGH, Ep. Karolini aevi*, IV, Berlin 1895.
- Lex Burgundionum*, L. R. SALIS (DE) ed., *MGH, Leges*, I, t. II, pars I, Hannover 1892.
- LIUTPRANDUS CREMONENSIS, *Antapodosis*, P. CHIESA ed., *CCCM* 156, Brepols, Turnhout 1998.
- LUPUS FERRARIENSIS, *Epistolae* 97 e 110, *PL* 119.
- Ordines iudiciorum Dei in Formulae Merovingici et Karolini aevi*, ZEUMER, Karl ed., *MGH, Legum Sectio V, Formulae*, Hannoverae 1886.
- PAULUS DIACONUS, *Gesta Episcoporum Mettensium*, 10, G. H. PERTZ ed., *MGH, SS* II, Hannover 1829.
- *Historia Langobardorum*, G. WAITZ ed., *MGH, SS. rer. Langob.*, Hannover 1878.
- PASCHASIUS RADBERTUS, *Vita Sancti Adalhardi*, *PL* 120.
- *Epitaphium Arsenii, seu Vita Venerabilis Walae Abbatis Corbeiensis*, *PL* 120.
- PIRMINUS *Scarapsus*, in E. HAUSWALD ed., *Einleitung und Edition*, B, Universität Konstanz, 2006, e *De singulis libris canonicis scarapsus*, *PL* 89.
- Proverbia sententiaeque latinitatis medii ac recentioris aevi*, H. WALTHER - P. SCHMIDT edd., n. s., 9 voll., Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1982-1986.
- RABANUS MAURUS, *Expositio in librum Judith. Epistola dedicatoria ad Judith Augustam*, *PL* 109, coll. 539C - 542A.
- *Expositio in librum Esther. Praefatio ad Judith Augustam*, *PL* 109, coll. 635C-635D
- *In honorem sanctae crucis*, M. PERRIN ed., *CCCM* 100-100A, Brepols, Turnhout 1997.
- SIGEBERTUS GEMBLACENSIS, *Chronica*, *PL* 160.
- SMARAGDUS SANCTI MICHAELIS, *Via Regia*, *PL* 102.
- THEGANUS, *Vita Hludowici imperatoris, a. 835*, G. H. PERTZ ed., *MGH, SS* II, Hannover 1829.
- THEODULPHUS AURELIANENSIS, *Carmina*, 28, E. DÜMMLER ed., *MGH, Poëtae*, I, Berlin 1881.

- THOMAS AQUINAS, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, Pars prima Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1888-1889.
- WALFRIDUS STRABO, *Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*, A. L. HARTING-CORREA ed., Brill, Leiden 1996.
- WALAFRIDUS STRABO, *De rebus ecclesiasticis*, PL 114.

Autori ed opere citati

A

- AA.VV., *Medioevo Latino. Bollettino Bibliografico Della Cultura Europea Da Boezio a Erasmo (secoli VI-XV)*, Sismel - ed. del Galluzzo, Firenze 1980-2008.
- AA.VV., *La storia della Chiesa*, Jaka Book, Milano 1993.
- ADAMSON, James B., *The epistle of James*, Eerdmans Publishing, Grand Rapid (USA) 1976.
- ADLER, Marcus N., *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, Oxford University Press, 1907.
- ABBIATI, Sergio - AGNOLETTI, Attilio - ROSARIO LAZZATI, Maria (a cura di), *La stregoneria*, Milano, Oscar Mondadori, 1991.
- AGOSTINO DA S. MARCO IN LAMIS, *Diario, 18 aprile 1912*, Ed. Padre Pio da Pietrelcina, 2003.
- AJELLO, Raffaele, *Dalla magia al patto sociale. Profilo storico dell'esperienza istituzionale e giuridica*, Arte tipografica, Napoli 2013.
- *La tradizione giuridica meridionale nel quadro europeo. Storia ed attualità in «Frontiera d'Europa»*, a. XIV, 2008.
- ALBERIGO, Giuseppe, *Storia dei Concili Ecumenici*, Queriniana, Brescia 1993.
- ALETTI, Jean-Noël, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode*, in «New Testament Studies», 38, 1992.
- ALEXANDER, Paul J., *Church Councils and Patristic Authority the Iconoclastic Councils of Hieria (754) and St. Sophia (815)* in «Harvard Studies in Classical Philology», 63, 1958.
- ALFONSI, Luigi, *L'avventura di Lucrezio nel mondo antico ... E oltre*, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, t. XXIV, Vandœuvre-Genève 22-27 août, 1977.
- ALLEGRO, Calogero, *Martirio di Policarpo, passione di Perpetua e Felicita, con sermoni di Agostino*, Città Nuova, Roma 1974.
- AMANN, Émile, *Storia della Chiesa*, vol. 6, *L'epoca carolingia (757-888)*, S.A.I.E., Torino 1977².
- AMERISE, Marilena, *Il battesimo di Costantino il Grande: storia di una scomoda eredità*, Hermes Einzelschriften, 95, Verlag, Wiesbaden 1995.
- ARBESMANN, Rudolph, *The 'Cervuli' and 'Anniculae' in Caesarius of Arles*, in «Traditio» 35, 1979.
- ARDUINI, Maria Luisa, *Alla ricerca di un Ireneo medievale* in «Studi medievali», n. 21, Spoleto (PG) 1980.
- ARKEL (VAN), Dik, *Lo sviluppo di uno stereotipo antiebraico*, in LUPORINI, Cesare, *Ebraismo e antiebraismo: immagine e pregiudizio*, La Giuntina, Firenze 1989.
- ARMSTRONG, Brian, *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth Century France*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969.

- ARSLAN, Ermanno, *Cenni sulla moneta e sulla politica monetaria a Milano al tempo di Ariberto in Ariberto da Intimiano. Fede, potere e cultura a Milano nel secolo XI*, Silvana editoriale, Milano 2007.
- ARWEILER, Alexander, *Die Imitation antiker und spätantiker Literatur in der Dichtung 'De spiritalis historiae gestis' des Alcimius Auitus*, De Gruyter, Berlin 1998.
- ASHTOR, Eliyahu, *Gli ebrei nel commercio mediterraneo nell'alto medioevo (secc. X-XI)*, in G. AIRALDI (a cura di), *Gli orizzonti aperti. Profili del mercante medievale*, Paravia, Torino 1997.

B

- BAGGIO, Roberto, *Il principio di territorialità ed i limiti alla potestà tributaria*, Giuffrè, Milano 2009.
- BAMONTE, Francesco, *Possessioni diaboliche ed esorcismo*, Edizioni Paoline, Milano 2006.
- BARBIER DE MEYNARD, Charles (a cura di), *Le livre de routes et des provinces par Ibn Khordadbeh*, in «Journal Asiatique», 1865, serie VI, t. 5, Paris 1865.
- BARNES, Timothy David, *Constantine and Eusebius*, Harvard College Press, Harvard 1981.
- BARTHES, Rholand, *La retorica antica* (1970), Bompiani, Milano 1993.
- BARTLETT, Robert, *Trial by Fire e Water: The Medieval Judicial Ordeal*, Clarendon Press, Oxford, UK, 1986.
- BARTOLI LANGELI, Attilio, *Sui 'brevi' italiani altomedievali*, in «Bullettino ISIME», 105, 2003.
- BAT-SHEVA, Albert, *Contra Iudaeos in the Carolingian Empire*, in O. LIMOR - G. G. STROUMSA (a cura di), *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen 1996.
- BAUS, Karl, *Storia della chiesa. Le origini*, (1962), vol. 1, Jaca Book, Milano 1972.
- BAXTER, James H., *Omnis sexus*, in «ALMA», a.10, 1934, t. IX, Paris 1935.
- BEDOUELLE, Guy, *Dizionario di storia della chiesa* (1994), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997.
- BELLUSCI, Gianluca, *L'universale concretum, categoria fondamentale della Rivelazione a partire dall'analisi del ciclo natalizio*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.
- BENJAMIN DA TUDELA, *Libro di viaggi*, a cura di L. Minervini, Sellerio, Palermo 1989.
- BECKER, Jürgen, *Jesus of Nazareth*, De Gruyter, Berlin-New York 1998.
- BERGIER, Nicholas Sylvestre, *Dizionario enciclopedico della teologia* (1788), vol. II, Milano, 1841.
- BERSCHIN, Walter, *Medioevo greco-latino* (1980), Liguori, Napoli 1989.
- BETTINI, Maurizio, *La letteratura latina*, vv. 3, La Nuova Italia, Firenze 1995.
- BIGNE (De La), Margarin, *Maxima bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*, t. XIV, Lugduni 1677.
- BISOGNO, Armando, *Il metodo carolingio. Identità culturale e dibattito teologico nel secolo nono*, Brepols, Turnhout 2008.
- BLATT, Franz, *Ministerium Mysterium*, in «ALMA - Bulletin Du Cange», 2, 1928.
- *Novum glossarium Mediae Latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC*, (1957), Copenhagen, 1967.
- BLOCH, Marc, *I re taumaturghi*, (1924), Einaudi, Torino 1973.

- BLUMENKRANZ, Bernhard, *Deux compilations canoniques de Florus de Lyon: De Coertione Judeorum et De fugiendis contagiis et l'action anti-juive d'Agobard*, in «Revue de histoire de droit français et étranger», ser. IV, 33, 1955.
- *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Mouton & Co., Paris-Le Haye 1960.
 - *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge: sur les juifs et le judaïsme*, «Collection de la Revue des Études juives» 1963, 43. Paris, Louvain, and Dudley, MA, Peeters 2007.
- BOESCH-GAJANO, Sophia, *Usa e abuso del miracolo nella cultura altomedioevale*, in *Les fonctions des saintes dans le monde occidental (IIIe - XIIIe siècle). Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Rome, École Française de Rome, 1991, n°1, vol.149.
- *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Viella, Roma 2004.
 - *La strutturazione della cristianità occidentale in Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Roma, 2005.
- BOOKER, Courtney, M., *Past Convictions. The penance of Louis the Pious and the decline of the Carolingians*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009.
- BOSHOF, Egon, *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werke*, Böhlau, Köln 1969.
- BOUQUET, Martin, *Recueil des historiens des Gaules et de la France, Epistola XII*, Paris 1749.
- BOUREAU, Alain, *Satana eretico. Nascita della demonologia nell'Occidente medievale (1280-1330)*, Dalai Editore, Roma 2006.
- BRÉHIER, Émile, *La philosophie du Moyen âge*, A. Michel, Paris, 1949.
- BRESSLAU, Harry, *Manuale di diplomatica per la Germania e l'Italia*, II, Minist. Beni Att. Culturali, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1998.
- BRESSOLLES, Adrien, *La questione juive au temps de Louis le Pieux*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 28, n°113, 1942.
- BRESSOLLES, Adrien, *Doctrine et action politique d'Agobard. Saint Agobard, évêque de Lyon*, v. I Vrin, Paris 1949.
- BROWN, Peter, *Il culto dei santi* (1981), Einaudi, Torino 2002.
- *La formazione dell'Europa cristiana*, (2003), Mondadori, Milano 2011.
- BROWN, Warren, *Unjust Seizure: Conflict, Interest, and Authority in an Early Medieval Society*, Cornell University Press, 2001.
- BUTITTA, Ignazio E., *I corpi dei santi. Breve discorso intorno alle immagini della santità* in P. GRIMALDI (a cura di), *Il corpo e la festa: universi simbolici e pratiche della sessualità popolare*, Meltemi, Roma 1999
- BÜHRER-THIERRY, Geneviève, *La reine adultère*, in «Cahiers de civilisation médiévale», a. 35, n°140, ott.-dic. 1992.

C

- CABANISS, Allen, *Agobard of Lyons*, in «Speculum», 26, n° 1, gen. 1951.
- *Agobard of Lyons, Churchman and Critic*, Syracuse University Press 1953.
 - *Bodo-Eleazar: A Famous Jewish Convert*, in «The Jewish Quarterly Review», n.s., vol. 43, n. 4, apr. 1953, University of Pennsylvania Press.
- CAFFI, Claudia, *La mitigazione. Un approccio pragmatico alla comunicazione nei contesti terapeutici*, Cooperativa libraria universitaria, Pavia 2000.
- CALCANI, Giuliana, *L'antichità marginale: continuità dell'arte provinciale romana nel Rinascimento*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1993.

- CALDARELLI, Giuliana, *Atti dei martiri*, Ed. Paoline, Roma 1996².
- CALMET, Augustin, *Dissertations sur les apparitions des Ésprits et sur le Vampires ou les Revenans de Hongrie de Moravie etc.*, Einsiedeln 1746.
- CAMERLYNCK, Achille, *James the Great*, in *Catholic Encyclopaedia*, vol. 8, New York 1913.
- CANELLA, Tessa, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2006.
- CANELLIS, Aline, *Agobard de Lyon, lecteur de saint Jérôme* in *Regards sur le monde antique, Mélanges offerts à Guy Sabbah*, P.U.L., Lyon, 2002, p. 27-43.
- CANTARELLA, GLAUCO, *Il papato: riforma, primato e tentativi di egemonia*, in AA. VV. *Storia medievale*, Donzelli, Roma 2003.
- CAPPELLI, Adriano, *Cronologia cronografia e calendario perpetuo*, Hoepli, Milano 1998⁷.
- CARIELLO, Nicola, *Stato e Chiesa nel Regno d'Italia al tempo di Ludovico II (844-875)*, Scienze e Lettere, Roma 2011.
- CARUSO, Paola, *Alcune osservazioni in margine alla tradizione manoscritta delle opere di Agobardo di Lione*, in «Vichiana», IV serie, a. XV, 1, 2013.
- *I Longobardi di Benevento e le ostilità con i Franchi: vendette e sortilegi nella testimonianza di Agobardo di Lione (IX sec.) in I Longobardi in Valle di Comino e nel Lazio Meridionale*, Atti del convegno dell'8 maggio 2011 a S. Donato Val di Comino, San Donato Val di Comino 2012.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Vaticana, Roma 1997.
- CÀTEDRA, Pedro M., *Sermón, sociedad y literatura en la edad media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo 1994.
- CHARLIER, Céléstin, *La compilation augustinienne de Florus sur l'apôtre. Sources et authenticité* in «Revue bénédictine» 59, 1949.
- CHARLIER, Céléstin, *Les manuscrits personnels de Florus de Lyon et son activité littéraire*, in «Revue bénédictine», n. 119, fasc. 2, 2009, già *Mélanges Podechard*, Lyon 1945.
- CHEVALLARD, P., *Saint Agobard, archevêque de Lyon. Sa vie et ses écrits*, Josserand, Lyon 1869.
- CHIESA Paolo - CASTALDI Lucia (a cura di), *Te.Tra. III. La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and their Transmission*, SISMEL, Firenze 2008.
- CIMOSA, Mario, *Proverbi. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Roma 2007.
- COHEN, Jeremy, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California, Berkley and Los Angeles 1999.
- COLELLA, Dante, *Le epidemie di ergotismo nell'XI secolo*, in *Pagine di Storia della Medicina*, vol. 13, 1969.
- COLLIN DE PLANCY, Jacques-Auguste-Simon, *Dizionario infernale* (1818),v. 1, Xenia, Milano 1988.
- COLLIN DE PLANCY, Jacques-Auguste-Simon, *Dizionario critico delle reliquie e delle immagini miracolose* (1821), Newton Compton, Roma 1982.
- COMET, Georges, *Les calendriers médiévaux, une représentation du monde*, in «Journal des savants», fasc. 1, 1992.
- CONRAT, Max, *Hludowici imperatoris epistola ad Agobardum missa*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», 37, 1912.
- CORAZZINI, Francesco, *Componimenti minori della Letteratura popolare italiana nei principali dialetti*, Benevento 1877.

- CORBELLINI, Giorgio, *Il sinodo diocesano nel nuovo Codex iuris canonici*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1986.
- CRISTIANI, Marta, *Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1978.
- *Lex-Iustitia. Giovanni Eriugena, maestro palatino e la maturità della cultura*, in «Schede medievali», n° 2, gen.-giu. 1982.

D

- DESHUSSES, Jean, *Le Sacramentaire grégorien*, Éditions Universitaires, Fribourg 1982.
- DAGRON, Gilbert, *L'iconoclasme la nascita dell'ortodossia*, in G. DAGRON - P. RICHÉ - A. VAUCHEZ (a cura di), *Storia del Cristianesimo. Vescovi monaci e imperatori (610-1054)*, (1993), vol. 4, Borla, Roma 1999.
- DE COLONIA, Dominique, *Histoire littéraire de la ville de Lyon, avec une bibliothèque des auteurs sacres et profanes lyonnais*, Rigollet, Lyon 1730.
- DE GHELLINCK, Joseph, *Neotericus, neoterice*, in «ALMA», Bulletin Du Cange, 16, 1940.
- DE JONG, Mayke, *Sacrum Palatium et Ecclesia. L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840)*, in «Annales, Histoire, Sciences Sociales», a. 58, 2003/6.
- DE LUBAC, Henri, *Esegesi medievale*, 4 voll., Ed. Paoline, Roma 1972 e Jaca Book, Roma 1996.
- DELLE DONNE, Fulvio, *Il potere e la sua legittimazione: letteratura encomiastica in onore di Federico II di Svevia*, Nuovi Segnali, Frosinone 2005.
- DE STEFANO, Antonino, *Polemiche escatologiche intorno al 1100*, in *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, v. 1, Storia e Letteratura, Roma 1958.
- DI NOLA, Alfonso M., *Il diavolo*, Newton Compton, Roma 1987.
- *Ebraismo e giudaismo*, Editori Riuniti, Roma 1996.
- DI SEGNI, Riccardo, *La tradizione testuale delle Toledoth Jéshu: Manoscritti, edizioni a stampa, classificazione* in «La Rassegna Mensile di Israel», 3^a s., vol. 50, n. 1/4, gen.-apr. 1984.
- D'ONOFRIO, Giulio, *Tra Antiqui e Moderni. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale*, in *Comunicare significare nell'Alto Medioevo, Atti della settimana LII*, t. 2, Spoleto 15-20 aprile 2004, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2005.
- DRECHSLER, H., *Regalia*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, vol. IX, Treccani, Roma 1998.
- DUBOIS Jacques – RENAUD, Geneviève, *Edition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus*, Paris 1976.
- DUBOIS MAISONNEUVE, Charles-Maurice, *Viaggi di Gesu Cristo o descrizione geografica de principali luoghi e monumenti della Terrasanta*, Milano 1831.
- DUBY Georges - PERROT, Michelle, *Storia delle donne in Occidente. Il Medioevo*, vol. 2, Laterza, Bari 2005.
- DU TEMS, Hugues, *Le clergé de France ou tableau historique et chronologique des archevêques, évêques, abbés, abbesses et chefs des chapitres principaux du royaume depuis la fondation des Eglises jusq'à nos jours*, t. IV, Paris 1775.

E

Enciclopedia Cattolica, voll. 12, Città del Vaticano 1948-1954.

F

- FABBRINI, Fabrizio, *Paolo Orosio, uno storico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979.
- FASIORI, Ivo, *La scuola poetica ebraica di Oria nel IX secolo: inni per lo shabbat di Amittai ben Shefatiah*, con pref. di COLAFEMMINA, Cesare, Messaggi ed., Cassano delle Murge 2012.
- FÉDOU, René - HOURS, Henri - VRÉGILLE (DE), Bernard, *Le Diocèse de Lyon*, Beauchesne, Parigi 1983.
- FERRARI, Michele C. *Aura levatitia. Naturbeherrschung und Naturexegese im Frühmittelalter*, in P. DILG (a cura di), *Natur im Mittelalter. Konzeptionen, Erfahrungen, Wirkungen. Akten des 9° Symposiums des Mediävistenverbandes* (Marburg, 14.-17. März 2001), Berlin Akademie-Verlag 2003.
- FISHER DREW, Katherine, *Germanic Family of the Leges Burgundionum*, in «*Medievalia et Humanistica*», fasc. XV, a. 1963.
- FLOROVSKY, Georg, *Origen, Eusebius, and Iconoclastic Controversy*, in «*Church History*» vol. 19, n° 2, 1950.
- FÖRSTEMANN, Ernst, *Altdeutsches Namenbuch*, v.1, *Personennamen*, Bonn 1900².
- FRANTIN, Jean-Marie Felicité, *Louis-le-Pieux et son siècle*, Paris 1839.
- FREDRIKSEN, Paula, *Excaecati Occulta Justitia Dei: Augustine on Jews and Judaism*, in «*Journal of Early Christian Studies*» 3, 3, 1995, pp. 299-324.
- FREEMAN, Ann, *Theodulf of Orléans and the Libri carolini* in «*Speculum*», n° 4, 32, 1957.
- FREEMAN Ann – MEYVAERT, Paul edd., *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, *MGH, Concilia* 2, suppl. 1, Hannover 1998.
- *The Meaning of Theodulf's Apse Mosaic at Germigny-des-Prés*, in «*Gesta*», 40, 2, 2001.
- FROTHINGHAM, Arthur L., *The Meaning of Baalim and Ashtaroth in the Old Testament*, in «*The American Journal of Philology*», vol. 5, n. 3, 1884.

G

- GANSHOF, François Louis, *Note de lecture sur quelques textes carolingiens*, in «*ALMA - Bulletin Du Cange*», 2, 1926.
- GARIPZANOV, Ildar H., *Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (c. 751-877)*, Brill, Leiden 2008.
- GARRISON, Mary, *The Franks as the New Israel? Education for an identity from Pippin to Charlemagne*, Cambridge University Press 2000.
- GARZIA DE LONDOGNO, Nicolaus, *Synopsis seu recollectio et elucidarium sacri libri Genesis*, parte I, Venezia 1698.
- GEARY, Patrick J., *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo* (1990), Vita e Pensiero, Milano 2000.
- GELMI, Josef, *I papi*, Rizzoli, Milano 1992.
- GHARIB, Georges, *Le icone di Cristo. Storia e culto*, Città Nuova, Roma 1993.

- GHIRETTI, Maurizio, *Storia dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo*, B. Mondadori, Milano 2002.
- GIALLONGO, Angela, *Il bambino medievale* (1990), Dedalo, Bari 1997².
- GIL, Moshe, *The Radhanite Merchants and the Land of Radhan*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient» n. 17, 3, n. 47, 1974.
- GILLY, William Stephen, *Vigilantius and his time*, London 1844.
- GINZBERG, Louis, *Yerushalmi Fragments from the Genizah*, New York, 1909.
- GINZBURG, Carlo, *Il filo e le tracce: vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano 2006.
- *I Benandanti*, Einaudi, Torino 1979.
- GIORGI, Domenico, *De Liturgia Romani pontificis in solemnibus celebrationibus Missarum libri duo, Cap. 2, Dissertatio 2: De Libro Sacramentorum Gelasiano et Gregoriano et de Missali. De libri liturgicis sanctae Romanae Ecclesiae*, Roma 1743.
- GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Il cammino di ritorno a Dio. Il Periphyseon*, a cura di V. CHIETTI, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- GOBRY, Ivan, *L'Europa di Cluny: riforme monastiche e società d'Occidente, secoli VIII-XI*, Città Nuova, Roma 1999.
- GODDING, Robert, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890/1989)*, Città Nuova, Roma 1990.
- GOELZER, Henri J. E., *Le latin de Saint Avit*, Alcan, Paris 1909.
- *Remarques lexicographiques sur le latin de Saint Avit* in «ALMA», 4, 1927.
- GOEZ, Werner, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958.
- GOLINELLI, Paolo - ZANICHELLI, Giuseppa Z., *Leges Salicae, Ripuariae, Langobardorum, Boiariorum, Caroli Magni*, Archivio del Capitolo della Cattedrale di Modena, Il Bulino, Modena 2008.
- GRABMANN, Martin, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, v. I, Herdersche, Freiburg 1909.
- GRAETZ, Heinrich, *The History of the Jews. From revolt against the Zendik (511 c.E.) to the Capture of St. Jean d'Acre by the Mahometans (1291 c. E.)*, (1860) The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1911-1912.
- GRAMAGLIA, Pier Angelo, *Il culto delle immagini in Agobardo di Lione e in Claudio di Torino*, in «Archivio teologico torinese», III/2, 1997.
- *Magia e demonismo in Agobardo di Lione*, in «Archivio teologico torinese», IV/1, 1998.
- GREIMAS, Algirdas Julien, *Il senso*, Bompiani, Milano 1974.
- GRENIER, Albert, *Le strade romane nella Gallia*, in «Quaderni dell'impero», 1, 1937.
- GRIMM, Jakob, *Teutonic Mythology*, (1883) vol. II, , Dover Phoenix Editions, 2004.

H

- HEIL, Uta, *Avitus von Vienne und die homöische Kirche der Burgunder*, De Gruyter, Berlin 2011.
- HEINZ, Thomas, *Translatio imperii* in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 8, 1997.
- HENRION, Mathieu Richard Auguste, *Storia universale della Chiesa dalla predicazione degli Apostoli fino al pontificato di Gregorio XVI*, Milano 1841.
- HOLLAND, Tom, *Millennium. La fine del mondo e la nascita della cristianità*, Il Saggiatore, Milano 2010.

HOLTZ, Louis, *L'évêque, le diacre et le manuscrit. Un grand moment de l'histoire du livre à Lyon: la bibliothèque épiscopale du IXe siècle*, in «Gryphe. Revue de la Bibliothèque de Lyon», n° 5, 2002.

J

JACOBSEN, Peter Christian, *Il secolo IX*, in C. LEONARDI (a cura di) *Letteratura latina medievale*, SISMEL ed. del Galluzzo, Firenze 2003.

JANUS (pseud. di VON DÖLLINGER, Johann Joseph Ignaz – HVBER, Johannes), *Il papa ed il Concilio*, Loescher, Firenze 1869.

JAUBERT, Annie, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Études Bibliques, 155, Gabalda & C^{le}, Paris 1957.

JOHNSTON, Sarah Iles, *Religions of the Ancient World*, Harvard 2004.

JOLIVET, Jean, *Agobard de Lyon et les faiseurs de pluie*, in M. CHAZAN – G. DAHAN (a cura di), *La méthode critique au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2006.

JOSSERAND, Louis, *Le climat de Lyon d'après l'ouvrage du professeur Piéry*, in «Revue de géographie jointe au Bulletin de la Société de géographie de Lyon et de la région lyonnaise», 24-2, 1949.

K

KEMPF, Friedrich - BECK, Hans Georg - EWIG Eugen - JUNGMANN, Josef Andreas, *Il primo medio evo: progressivo distacco da Bisanzio. L'epoca carolingia. Gli Ottoni e la riforma gregoriana (VIII-XII sec.)* in *Storia della chiesa* (1966), vol. IV, Jaka Book, Milano 1992².

KILGALLEN, John, *Guida alla Terra Santa seguendo il Nuovo Testamento*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2000.

KIPPENBERG, Hans G. – WEWERS, Gerd A. – FIRPO, Giulio (a cura di), *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1987.

KORNBLUTH, Genevra, *The Susanna Crystal of Lothar II: Chastity, the Church, and Royal Justice*, in «Gesta», 31,1, 1992.

KOSKENNIEMI, Erkki, *The Miracles of the Devil and his Assistants in Early Judaism and their Influence on the Gospel of Matthew*, in E. KOSKENNIEMI – I. FRÖLICH a cura di, *Evil and Devil*, Bloomsbury Tautd Clark, London-New York 2013.

KRAMER (INSTITOR), Henricus - SPRENGER, Jakob, *Malleus maleficarum* (1487), Marsilio, Venezia 1977.

KRAUSS, Samuel, *Das Leben Jesu nach Jüdischen Quellen*, Berlin 1902.

KUNZLER, Michael, *La liturgia della Chiesa*, vol. 10, Jaka Book, Milano 2003.

L

LAURIOUX, Bruno, *Le latin de la cuisine in Les historiens et le latin médiéval. Colloque tenu à la Sorbonne les 9, 10 et 11 septembre 1999*, Paris 2001.

LAUSBERG, Heinrich, *Elementi di retorica* (1949), Il Mulino, Bologna 1969.

LE CHEVALIER DE JAUCOURT, Louis, *Epreuve*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1^{er} ed. t. 5, Paris 1751.

LE GOFF, Jacques, *Tempo della Chiesa tempo del mercante*, Torino, Einaudi 1977.

- LE NOURRY, Denis-Nicolas, *Studio introduttivo ai sette libri di Arnobio contro i pagani. Dissertatio praevia in septem Arnobii disputationum adversus gentes libros*, a cura di B. AMATA, LAS, Roma 2012.
- LEWICKI, Tadeusz, *Le sources hébraïques consacrées à l'histoire de l'Europe centrale et orientale et particulièrement à celle des pays slaves de la fin du IX^e jusq'au milieu du XIII^e siècle*, in «Chaiers du monde russe et soviétique», 2, 1961.
- LESSI-ARIOSTO, Mario, *Il culto dei martiri nella Liturgia romana*, in «Tertium millennium», Comitato centrale per il grande giubileo del 2000, Città del Vaticano, 1, marzo 1997.
- LIGUORI (DE'), Alfonso Maria, *Istoria delle eresie colle loro confutazioni*, t. I, Venezia 1773.
- LUKKEN, Gerard M., *Original Sin in the Roman Liturgy: Research into the Theology of Original Sin in the Roman Sacramentaria and the Early Baptismal Liturgy*, Brill, Leiden 1973, pp. 198-199.

M

- MABILLON, Jean, *Museum Italicum*, t. I, Paris 1687.
- MACCARRONE, Michele, *Papa Adriano I e il concilio di Nicea del 787*, in *Romana Ecclesia. Cathedra Petri*, vol. 2, Herder, Roma 1991.
- MAFFEI, Macrina Marilena, *La danza delle streghe: cunti e credenze dell'arcipelago eoliano*, Armando, Roma 2008.
- MAIMONIDES, Moyses, *La guida degli smarriti: trattato di teologia e di filosofia*, S. MUNK ed., t. II, Livorno 1871.
- MAMMOLI, Domenico (a cura di), *Processo alla strega Matteuccia di Francesco. Todi 20 marzo 1428*, in «Res Tudertinae» 8, Spoleto 1969.
- MANITIUS, Max, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, I, München 1911.
- MANSI, Giovanni Domenico, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, Firenze 1758-1798.
- MARCHESI, Luigi, *La liturgia gallicana ne' primi otto secoli della chiesa*, t. II, Roma 1867.
- MARTÈNE, Edmond - DURAND, Ursin, *Voyage littéraire*, vol. I, Paris 1717.
- MATTEI, Saverio, *I libri poetici della Bibbia*, Napoli 1771.
- MAUTHNER, Fritz, *L'ateismo e la sua storia in Occidente (1920-1923)*, v. 1, UAAR, Nessun Dogma, Roma 2012.
- MEENS, Rob, *Thunder over Lyon: Agobard, the tempestarii and Christianity*, in C. G. STEEL, J. MARENBOON, W. VERBEKE (a cura di), *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain 2012.
- MERCATI, Giovanni, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di San Cipriano*, Rome, 1899.
- *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Tip. Vaticana, Roma 1901.
- MERCATOR, Gerhard, *Sclavonia, Croatia, Bosnia cum Dalmatiæ parte*, <http://nrs.harvard.edu/urn-3:FHCL:3099281?buttons=Y>, in *Islamic Heritage Project*, Harvard University Library).
- MEYER, Carl, *Sprache und Sprachdenkmäler der Langobarden. Quellen, Grammatik, Glossar*, Paderborn 1877.
- MIHÁLYI, Melinda, *Calendario*, in *Enciclopedia dell'Arte medievale*, IV, Treccani, Roma 1993.
- MINIO PALUELLO, Lorenzo, vedi ARISTOTELES in *Fonti antiche*.

- MINOIS, Georges, *La Chiesa e la guerra. Dalla Bibbia all'era atomica* (1994), Dedalo, Bari 2003.
- MIRTO, Alfonso, *Antonio Magliabechi e le sue note all'«Index Librorum Prohibitorum»* in *Annali di Storia di Firenze*, V, 2010.
- MOLITOR, Ulrich, *De lamiis et pythonicis mulieribus* (1489), Cornelius von Zierickzee Editor, Köln 1500.
- MOMBRIZIO, Bonino, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum* (1475 ca.), vol. 2, Parigi, 1910.
- MONNERET DE VILLARD, Ugo, *L'organizzazione industriale nell'Italia Langobarda durante l'Alto Medioevo*, in «Archivio Storico lombardo», serie V, 46, I, Milano 1919.
- MONOD, Gabriel, *Études critiques sur les sources de l'histoire carolingienne. Des origines a 829*, v. I, Bouillon, Paris 1898.
- MONORCHIO, Giuseppe, *Lo specchio del cavaliere: il duello nella trattatistica e nell'epica rinascimentale*, Biblioteca di Quaderni di Italianistica, 14, Ottawa 1998.
- MONTESANO, Marina, *Il culto del beato Andrea da Spello e la tradizione dei tempestari*, in *Il beato Andrea Caccioli da Spello*, Spoleto, 1997.
- MONTFAUCON DE VILLARS, Nicholas P. H., *Le comte de Gabalis, ou entretiens sur les sciences secrètes*, in *Voyages imaginaires*, (1670), t. XXXIV, Amsterdam 1788.
- MONTESQUIEU DE SECONDAT (DE), Charles-Louis, *L'esprit des lois* (1748), Garnier, London, 1777.
- MOORE, George F., *Giudaismo*, in *Storia delle Religioni* (1913-1919), vol. II, Laterza, Bari 1989.
- MORIN, German vedi CAESARIUS ARELATENSIS in *Fonti antiche*.
- MORLET, Marie-Thèrese, *Les noms de personne sur le territoire de l'ancienne Gaule du VIe au XIIIe siècle*, vol. I, CNRS, Paris 1968.
- MURATORI, Ludovico Antonio, *Dissertazioni sopra le antichità italiane*, vol. 2, Milano 1751.
- *Opere*, vol. 11, parte 1, Arezzo 1770.
- *Liturgia Romana Vetus*, Venezia 1748.
- MURPHY, James J., *La retorica nel Medioevo*, (1974), Liguori, Napoli 1983.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome, *Paul et l'art épistolaire: contexte et structure littéraires* (1935), Éditions du Cerf, Paris 1994.

N

- NALDINI, Mario vedi MARTINUS BRAGENSIS.
- NEUSNER, Jacob, *Studying Classical Judaism: a Primer*, Louisville 1991.
- *Augustine and Judaism*, in «Journal of Jewish Studies», 53, 2002.
- NEWMAN, John Henry, *Historical Sketches, The Churches of the Fathers*, vol. II, St. Chrysostom Theodoret Mission of St. Benedict, Benedictine Schools, New Impression Longmans Green and Co., 39 Paternoster Row, London, New York and Bombay, 1906.
- *Gli Ariani del IV secolo* (1890), Jaca Book Morcelliana, Roma 1981.
- NGUYEN, Dinh Anh Nhue “*Figlio mio, se il tuo cuore è saggio*”: studio esegetico-teologico del discorso paterno in Proverbi 23, 15-28, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.
- NOBLE, Thomas F. X., *The Republic of St. Peter. The birth of the Papal State, 680-825*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1984.
- *Tradition and Learning in Search of Ideology: The Case of the Libri Carolini*, in *The*

Gentle Voices of Teachers: Aspects of Learning in the Carolingian World, Richard E. Sullivan ed., Ohio State University Press, Columbus 1995.

– *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, University of Pennsylvania Press 2009.

O

O'BRIEN, Joshua M., *Locating Authorities in Carolingian Debates on Image Veneration: the Case of Agobard of Lyon's De Picturis et Imaginibus*, in «Journal of Theological Studies», 62, 2011.

ODIFREDDI, Piergiorgio, *Il Vangelo secondo la Scienza. Le religioni alla prova del nove*, Einaudi, Torino 2005.

ORIOLI, Raniero, *Fra' Dolcino, nascita, vita e morte di un'eresia medievale*, Europia, Novara 1988³.

ORTALLI, Gherardo, *Lupi genti culture. Uomo e ambiente nel medioevo*, Einaudi, Torino 1997.

P

PALTIEL, Ahima 'az ben, *Sefer Yuhasin. Libro delle discendenze. Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX – XI*, a cura di C. COLAFEMMINA, Messaggi, Cassano Murge 2001.

PEIPER, Rudolf vedi AVITUS in *Fonti antiche*.

PAUL, André, *Il giudaismo antico e la Bibbia* (1987), EDB, Bologna 1991.

PÉRICAUD, Antoine, *Notices sur Leidrade, Agobard et Amolon, archevêques de Lyon*, Lyon 1825.

PETTINATI, Guido, *I Santi canonizzati del giorno*, Segno, Udine 1991.

PICASSO, Giorgio, *La Bibbia nelle collezioni canoniche e nei concili medievali*, in G. CREMASCOLI - C. LEONARDI (a cura di), *La Bibbia nel Medioevo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996.

PIENIĄDZ, Aneta, *Incmaro di Reims e i suoi contemporanei sull'uxoricidio: l'insegnamento della Chiesa e la pratica sociale*, University Press, Firenze 2011.

PINTO, Sebastiano, *"Ascolta figlio": autorità e antropologia dell'insegnamento in Proverbi 1-9*, Città Nuova, Roma 2006.

PIOVANELLI, Pierluigi, *The Toledot Yeshu and Christian Apocryphal Literature: the Formative Years*, in in P. SCHÄFER - M. MEERSON - Y. DEUTSCH (a cura di), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

PIRENNE, Henri, *Storia economica e sociale del Medioevo* (1933), Garzanti, Milano 1967.

PITHOU, Pierre, *Traité des droits et libertés de l'Eglise Gallicane. Preuves des libertés de l'Eglise gallicane*, Parigi 1651.

PLATELLE, Henri, *Agobard, évêque de Lyon (t. 840), les soucoupes volantes, les convulsionnaires*, in «Apparitions et miracles», 2, a cura di A. Dierkens, Editions de l'Université de Bruxelles 1991 p. 88.

POHL, Walter, *Aux origines d'une Europe ethnique. Transformations d'identités entre Antiquité et Moyen Âge*, in «Annales, Histoire, Sciences Sociales», 60, 1, 2005.

POLIAKOV, Lev, *The History of Antisemitism* (1910), vol. I, Philadelphia 1975, trad. it. *Storia dell'Antisemitismo. Da Cristo agli Ebrei di corte*, vol. I, Sansoni, Firenze 2004.

- POSTAN, Michael M. - MATHIAS, Peter (a cura di), *Commercio ed industria nel Medioevo* in *Storia economica*. Cambridge, (1952) Einaudi, Torino 1982.
- POZZOLI, Giovanni – ROMANI, Felice – PERACCHI, Antonio, *Dizionario storico-mitologico di tutti i popoli del mondo*, t. III, Livorno 1829.
- PRÓNAY (VON), Alexander, *Mitra. Un antico culto misterico tra religione e soteriologia*, (1989), Convivio – Nardini, Firenze 1991.

R

- RADICIOTTI, Paolo, *Romania e Germania a confronto: un codice di Leidrat e le origini medievali della minuscola carolina*, in «Scripta. An international journal of codicology and palaeography», 1, 2008.
- *I frammenti papiracei di Avito. A proposito dell'origine merovingica*, in «Segno e Testo» 6, 2008.
- RATZINGER, Joseph, *Catechesi sui Padri della Chiesa. Da Clemente Romano a Gregorio Magno*, Città Nuova, Roma 2008.
- RE, Mario, *Il secondo concilio di Nicea e la controversia iconoclasta* in L. RUSSO (a cura di), *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'immagine*, Aesthetica, Palermo 1997
- REGNÉ, Jean, *Études sur la condition des Juifs de Narbonne du V^e au XIV^e siècle*, I, in «Revue des études juives», 55, Paris 1908.
- REINACH, Théodore, *Histoire des Israélites* (1884), Hachette, Paris 1903³.
- RENDEL HARRIS, James, *The Dioscuri in the Christian Legends*, Cambridge University Press 1903.
- RÉVILLE, Albert, *Vigilance de Calagurris. Un chapitre de l'histoire de l'ascétisme monastique fin du 11e siècle*, Paris 1902.
- RICHARD, Charles Louis, *Dictionnaire universel dogmatique, canonique, historique, géographique et chronologiques des sciences ecclésiastiques*, vol. IV, Paris 1761.
- RICHARD, Pablo, *Nuovo Commentario Biblico. Atti degli Apostoli, Lettere, Apocalisse* (2003), Borla - Città Nuova, Roma 2006.
- RICHÉ, Pierre, *Il cristianesimo nell'Occidente carolingio (dalla metà del secolo VIII alla fine del secolo IX)*, in G. DAGRON - P. RICHÉ - A. VAUCHEZ (a cura di), *Storia del Cristianesimo. Vescovi monaci e imperatori (610-1054)*, (1993), vol. 4, Borla, Roma 1999.
- RIMOLDI, Antonio, *Gervasio e Protasio*, in BSS IV, 1965, coll. 298 e segg.
- ROBERTSON, John M., *A history of freethought, ancient and modern*, Swan Sonnenschein & Co., London - The Macmillan Co., New York 1899.
- RODRÍGUEZ GÓMEZ, Manuel, *Definition and Criteria for Diagnosis*, in M. RODRÍGUEZ GÓMEZ - J.R. SAMPSON Julian R.- HOLETS, Vicky (a cura di), *Tuberous Sclerosis Complex*, Oxford University Press 1999.
- ROMANELLO, Stefano, vedi PAULUS APOSTOLUS in *Fonti antiche*.
- ROTI, Marcello, *Migrations, Ethnogeneses, Romano-Germanic Kingdoms*, in DE VINGO, Paul, *From Tribe to Province to State*, BAR International Series 2117, Archeopress, Oxford 2010.
- ROTONDÒ, Antonio, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Olschki, Firenze 2008.
- RUBELLIN, Michel, *Eglise et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Presses Universitaires, Lyon 2003.
- *Monastères et évêques dans le diocèse de Lyon aux IXe et Xe siècles* in «Bulletin du

- CAHMER (Centre d'Archéologie et d'Histoire Médiévales des Etablissements Religieux)», 3, 1991.
- RUCKSTUHL, Eugen, *Jesus im Horizont der Evangelien*, I, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1988.
- RUGGIERO, Andrea vedi PAOLINUS NOLNUS in *Fonti antiche*.
- RUSCONI, Angelo, *L'ordalia della croce per il primato del cantus Romanus sull'Ambrosianus nel ms. 318 di Montecassino* in «Musica e Storia», n° 1, 2005, Il Mulino, Bologna 2005.

S

- SAGRADINI, Emilia, *I frammenti talmudici della "Genizah italiana"* in «Materia giudaica», VIII, 1, Giunti, Bologna 2003.
- SAINTE-MARTHE (DE), Denis, *Gallia christiana in provincia ecclesiasticas distributa*, vol. VI, Paris 1739.
- SALIS (DE), Ludwig Rudolph, vedi *Lex Burgundionum* in *Fonti medievali*.
- SALZANO, Tommaso Michele, *Lezioni di diritto canonico pubblico e privato*, vol. II, Napoli 1840.
- SANSTERRE, Jean-Marie, *Eugenio II*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 43, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, Roma 1993.
- SASSIER, Yves, *Le roi et la loi chez les penseurs du royaume occidental du deuxième quart du IX^e à la fin du XI^e siècle*, in «Cahiers de civilisation médiévale X^e-XI^e siècles», Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, n° 171, 43, Poitiers 2000.
- SAVIGNI, Raffaele, *Agobardo di Lione tra Impero cristiano e genesi delle nationes: un sondaggio sul lessico politico carolingio*, in B. PIO (a cura di), *Scritti di storia medievale offerti a Maria Consiglia De Matteis*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2011.
- SCARFE BECKETT, Katharine, *Anglo-Saxon perceptions of the Islamic World*, Cambridge University Press, 2003.
- SCHÄFER, Peter, *Agobard's and Amulo's Toledot Yeshu*, in P. SCHÄFER, - M. MEERSON - Y. DEUTSCH (a cura di), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- *Jews and Gentils in Yerushalmi Avodah Zarah* in *The Talmud Yerushalmi and Graeco Roman Culture*, vol. 3, P. Schäfer ed., 93, Mohr Siebeck, Tübingen 2002.
- SCARPI, Paolo (a cura di) *Le religioni dei misteri*, 2 voll., Fondazione Valla – Mondadori, Milano 2002.
- SCHWAB, Moïse, *Le Talmud de Jerusalem*, 12 voll., Maisonneuve e Leclerc, Paris 1871-1890.
- SÉBILLOT, Paul, *Le folk-lore de pêcheurs*, Maisonneuve, Paris 1901.
- *Le folk-lore de France*, t. I, *Le ciel et la terre*, Guilmoto, Paris 1904.
- SÉD, Nicolas, *Une cosmologie juive du Haut Moyen-Âge: la Bëraytā dī Ma'aseh Bërešīt*, in «École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses», a. 1964-1965, vol. 72, 1963.
- SERIANNI, Luca, *La grammatica italiana. Italiano comune e lingua letteraria*, UTET, Torino 1991².
- SHANZER Daniel - WOOD Ian, vedi AVITUS in *Fonti antiche*.
- SICRE, José Luis, *Il primo libro di Samuele*, Città Nuova, Roma 1997.

- SIMON, Maurice – LEVERTOFF, Paul P. (a cura di), *The Zohar*, v. IV, Soncino Press, New York 1984.
- SIRMOND, Jacques, *Sextus Alcimus Ecditius Avitus*, Paris 1643.
- SKEMER, Don C., *Binding words*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2006.
- SOLARO, Giuseppe, *Lucrezio*, Dedalo, Bari 2000.
- SORDI, Marta, *Storia greca e romana, prolusione in Antichità classica. Enciclopedia tematica aperta*, Jaca Book, Milano 1993.
- SPEE (VON), Friedrich, *Cautio criminalis*, Salerno, Roma 2004.
- SPICQ, Ceslas, *Bénignité, Mansuétude, Douceur, Clémence*, in «Revue Biblique», 54, 1957.
- SUCHLA, Beate Regina, *La teologia filosofica di Dionigi l'Areopagita e la sua ricezione nell'Occidente latino*, in I. BIFFI – C. MIRABELLI (a cura di), *Figure del pensiero medievale. Fondamenti e inizi, IV-IX sec.*, Jaca Book - Città Nuova, Roma 2009.
- STOW, Kenneth, *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*. Harvard, Cambridge, 1994.
- STOW, Kenneth, *Popes, church, and Jews in the Middle Ages: confrontation and response*, (1998) Ashgate, Aldershot 2007.
- STROUMSA, Guy G., *La sapienza nascosta* (1996), Arkeios, Roma 2000.

T

- TAFEL, S. *The Lyons Scriptorium*, in LINDSAY, Wallace Martin, *Palaeographia Latina*, vol. II, St. Andrews University Publications, 11, Oxford, 1923 e vol. IV, St. Andrews University Publications, 20, Oxford 1925.
- TESTINI, Pasquale, *Archeologia cristiana*, Edipuglia, Bari 1980.
- TODESCHINI, Giacomo, *Licet in maxima parte adhuc bestiales: la raffigurazione degli Ebrei come non umani in alcuni testi altomedievali*, in «Studi Medievali», 44/3, *Miscellanea in onore di C. Leonardi*, Spoleto 2003
- TOSATTO, Bianca Silvia, *Trattati medievali di tecniche artistiche*, Jaca Book, Roma 2007
- THOMASSET, Claude - DUCOS, Joëlle, *Le temps qu'il fait au Moyen âge: phénomènes atmosphériques dans la littérature, la pensée scientifique et religieuse*, Paris 1998.
- TOCCO, Felice, *L'eresia nel Medioevo* (1884), Fratelli Melita, Genova 1989.
- TOLAN, John V., *Saracens, Islam in the medieval European imagination*, Columbia University Press 2002.
- TRETTEL, Giulio, vedi LEO MAGNUS in *Fonti antiche*.
- TZVETKOVA-GLASER, Anna, "Evil is not nature": *Origen on Evil and Devil*, in E. KOSKENNIEMI – I. FRÖLICH a cura di, *Evil and Devil*, Bloomsbury Tautd Clark, London-New York 2013.

U

- UGLIONE, Renato, *Osservazioni su alcuni aspetti della lingua di Tertulliano* in *Cultura e lingue classiche* 3, a cura di B. Amata, III Convegno di aggiornamento e di didattica, Palermo 1989, 29 ottobre - 1 novembre, L'Erma di Bretschneider, Roma 1993.
- ULLMANN, Walter, *The origins of the "Ottonianum."*, in «The Cambridge historical Journal», 11, 1953.

V

- VACCA, Salvatore, *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al decreto di Graziano*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993.
- VACCARI, Alberto, *Appunti lessicali* in «ALMA - Bulletin Du Cange» 11, 1936.
- VERNET, François, *Irénée (saint)*, in E. MANGENOT - A. VACANT, *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. VII, t. 2, Letouzey et Ané, Paris 1908.
- VIAGRANDE, Riccardo, *Le forme della musica sacra*, Casa Musicale Eco, Monza 2005
- VIGINI, Giuliano, vedi *Siracides* in *Fonti antiche*.
- VOGEL, Cyrille, *La romanisation du culte à l'époque carolingienne, une entreprise politique*, in *Culto cristiano e politica imperiale carolingia*, XVIII Convegno del Centro Studi sulla Spiritualità Medievale, Todi, 9-12 ottobre 1977, Todi 1979.
- VOORST (VAN), Robert E., *Gesù nelle fonti extrabibliche*, Edizioni San Paolo, Roma 2004.

W

- WAGENSEIL, Johann Christoph, *Tela ignea Satanae*, Schonnerstädt, Altdorf 1681.
- WALTHER, Hans - SCHMIDT, Paul, vedi *Proverbia sententiaeque latinitatis medii ac recentioris aevi* in *Fonti medievali*.
- WEISWEILER, Heinrich, *Un manuscrit inconnu de Munich sur la Querelle des Investitures*, in *Revue d'Histoire ecclésiastique*, vol. 34, 1938.
- WIEGAND, Friedrich, *Agobard von Lyon und die Judenfrage*, Leipzig 1901.
- WILMART, André, *Un lecteur ennemi d'Amalraire*, in «Revue bénédictine», 36, 1924.
- *Une lettre sans adresse écrite vers le milieu du IXe siècle*, in «Revue bénédictine», 42, 1930, pp. 153-157.
- WILSON, Andrew, *Water-Mills at Amida: Ammianus Marcellinus 18.8.11* in «The Classical Quarterly», 51, 2001.

Z

- ZANTEDESCHI, Francesco, *Elementi di logica e metafisica*, v. 2, Brescia 1836.
- ZEUMER, Karl, vedi *Ordines iudiciorum Dei* in *Fonti medievali*.

WEBSITES

Repertori e Banche dati digitali:

ACTA SANCTORUM: collezione delle pubblicazioni della Società dei Bollandisti:
<http://www.roger-pearse.com/weblog/2012/06/19/volumes-of-the-acta-sanctorum-online/>

ALMA (Archivum Latinitatis Medii Aevi): 69 volumi della rivista del *Bulletin Du Cange* in formato digitale:

<http://documents.irevues.inist.fr/handle/2042/751>

BIBLIA SACRA VULGATA (STUTTARTENSIA): versione on line della *Vulgata* secondo il testo critico edito dalla *Deutsche Bibelgesellschaft* di Stuttgart nel 1994:

[http://la.wikisource.org/wiki/Biblia_Sacra_Vulgata_\(Stuttgartensia\)](http://la.wikisource.org/wiki/Biblia_Sacra_Vulgata_(Stuttgartensia))

BREPOLIS: Database delle opere della latinità in edizione critica: <http://www.brepolis.net/>

CAIRN: Banca dati di articoli da riviste specialistiche: <http://www.cairn.info/>

DIGITALE REPERTORIUM, *Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters*:

<http://www.geschichtsquellen.de/index.html>

FSCIRE: Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, collezione degli atti di tutti i concili della cristianità: <http://www.fscire.it/it/mansi/concili/>

GALLICA: Biblioteca Nazionale di Francia on line: <http://gallica.bnf.fr>

HARVARD UNIVERSITY LIBRARY, *Islamic Heritage Project*: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:FHCL:3099281?buttons=Y>

INTERNET ARCHIVE: Biblioteca digitale con accesso universale: www.archive.org

JSTOR: Banca dati di articoli da riviste scientifiche: <http://www.jstor.org/>

LACUS CURTIUS: Collezione di testi antichi in edizione critica pubblicati dall'Università di Chicago: <http://penelope.uchicago.edu/>

MIRABILE: Banca dati per lo studio e la ricerca sulla cultura medievale: <http://www.mirabileweb.it/>

PATROLOGIA LATINA: Versione elettronica della *Patrologia Latina* a cura di J. P. Migne: <http://pld.chadwyck.co.uk>

PATROLOGIA GRAECA: Versione elettronica della *Patrologia Graeca* a cura di J. P. Migne: <http://graeca.patristica.net/>

PERSÉE: Banca dati di articoli da riviste scientifiche e pubblicazioni: <http://persee.fr/web/ouvrages/home>

PERSEUS: Banca dati di testi Latini e Greci in edizione critica: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>

SACROSANTA CONCILIA: database dei concili nella edizione di Labbé- Cossart 1728-1733: <http://patristica.net/labbe>

SACRORUM CONCILIORUM NOVA ET AMPLISSIMA COLLECTIO a cura di G. D. Mansi: <http://patristica.net/mansi>

BIBLIOTECA MUNICIPALE DI LIONE: collezione di manoscritti di età merovingia e carolingia: <http://florus.bm-lyon.fr/index.php>

SCRIBD: database di articoli e libri specialistici: <http://www.scribd.com>